

# La mujer como centro de poder. Identidad y legitimidad durante el gobierno de Wu Zetian

Tutorizado por el profesor Andreas Janousch

## Introducción: presentación del caso de Wu Zetian

La figura de Wu Zetian<sup>1</sup> (625, r. 690-705) ha estado ligada a la polémica desde prácticamente los primeros registros históricos de su vida que se realizaron tras su muerte. Esto es algo que se explica fácilmente al examinar la historiografía sobre el periodo de su gobierno previa al siglo XX, en la cual, tal y como comenta Guisso en su obra *Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China* (1978), hay pocos admiradores. Sus inicios en el poder datan de su matrimonio con el emperador Tang Gaozong (628, r. 649-683), pasando de ser una concubina más a emperatriz y, tras la muerte de su marido y de recibir el título de emperatriz viuda, a fundar su propia dinastía, la Zhou, que culminaría apenas un año antes de su muerte en el año 705.

En el presente trabajo se pretende analizar cómo Wu Zetian (contrariamente a lo que los historiadores confucianos plantearon con las teorías de la usurpación que veremos a continuación) logró ganar la carrera hacia al poder que la pondría en el trono del imperio chino. Para ello empleó una serie de medios de legitimación (en ocasiones totalmente novedosos) basados en las tres doctrinas imperantes en aquel periodo de la dinastía Tang: budismo, taoísmo y confucianismo.

---

Nota referente al estilo:

Los títulos de las obras de origen chino se escribirán en *pinyin*. Entre paréntesis aparecerán los caracteres correspondientes y la traducción al español.

Siempre que se cite textualmente a un autor se respetará su texto de manera íntegra. De esta manera, aquello que aparezca escrito en sistema Wade-Giles no será transcrito a *pinyin*. Se mantendrán asimismo todas las características tipográficas y de maquetación que el autor original haya considerado oportunas. En caso de que el autor del presente trabajo desee modificar o añadir algo a la cita textual lo hará entre corchetes e indicando su modificación en una nota a pie de página.

Las referencias de las obras aparecerán incluidas en el cuerpo del artículo salvo que su extensión sea demasiado larga. Si se cita una obra incluida en la nota inmediatamente anterior, se utilizará la fórmula *Ibidem* seguida de la página o páginas citadas.

1 A la hora de referirse a Wu Zetian existe una gran disparidad entre unos autores y otros. Así, unos la llaman por este nombre, otros Wu Zhao, nombre oficial que ella misma se otorgó al iniciar su dinastía Zhou, y otros, contrarios por la

Ainhoa Zalabardo Mesa

Licenciada en Periodismo,  
Universidad Carlos III de Madrid,  
Graduada en Estudios de Asia Oriental,  
Universidad Autónoma de Madrid.

Interesada en historia china, budismo  
y el análisis de la construcción de la  
identidad a través de las religiones.

La tesis de la que se parte en el siguiente análisis sostiene que, para poder efectuar la tarea de legitimar su ascenso al trono, la emperatriz necesitaba reconfigurar el enfoque bajo el cual se percibían los prototipos identitarios existentes en el ámbito cultural de los Tang relativos a la concepción sobre la mujer y su posición (principalmente en la doctrina confuciana y taoísta). Esto sin embargo no era suficiente para elevar a una mujer a un ámbito de poder político, tal y como veremos en concreto en el segundo apartado, por lo que además de esa remodelación de la perspectiva cultural, se hizo preciso buscar nuevos modelos que aceptasen la validez y legitimidad de un gobierno en manos femeninas. Para ello la doctrina budista poseía una simbología más flexible y apropiada, siendo este el aspecto a desarrollar en el tercer apartado del presente estudio.

Por otro lado, es importante hacer notar que la imagen cuyo análisis se plantea en el siguiente trabajo difiere radicalmente de la ofrecida por la historiografía china tanto antigua como moderna, lo cual hará necesario mostrar a lo largo de esta introducción cómo y por qué motivos se ha llegado a dicho problema y qué implicaciones ha tenido.

Para hacernos una idea de hasta qué punto es vital el concepto de lo femenino y el papel de la mujer en lo que a la representación de la emperatriz respecta es necesario explicar brevemente ciertas nociones acerca del término identidad. Cabe citar en este sentido el trabajo de Joan Josep Pujadas, para quien la identidad es “la búsqueda de la idea de *continuidad* de los grupos sociales, a través de las *discontinuidades*, los cruces y cambios de rumbo, en forma de una *confrontación dialéctica* constante entre el bagaje socio-cultural-simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales “objetivas” que enmarcan, constriñen o delimitan la *reproducción del propio grupo*” (Pujadas, 1993, p. 63). La determinación y reelaboración de la propia imagen del grupo así como su función en el entramado social derivan directamente de esa confrontación dialéctica a la que alude el autor. Dentro de ese bagaje socio-cultural- simbólico del grupo se acentúan determinados elementos que son seleccionados en base a marcos contrastivos específicos, de manera que el grupo en cuestión pueda, de este modo, reafirmar su existencia y función como tal.

Esto significa que parte de la concepción que un individuo tiene de sí mismo, independientemente de su entorno social y sus experiencias, tiene que ver en gran medida con la pertenencia a un grupo social determinado y lo que esa pertenencia implica para él, es decir, con su identidad social. Así:

Quando un marco situacional genera una preponderancia o *saliencia* de la autocategorización en niveles que definen al sujeto en función de sus similitudes con miembros de determinadas categorías y sus diferencias con otros se produciría un proceso de *despersonalización*, esto es, un comportamiento basado en la percepción estereotípica que el sujeto tiene de las características y normas de conducta que corresponden a un miembro prototípico de los grupos o categorías sociales salientes (Turner, Hogg, Oaks, Reicher, y Wetherell, 1987). Cuando se hace *saliente* la autocategorización en niveles que definen al individuo como persona única en términos de sus diferencias con otras personas se generaría un proceso de *personalización*, esto es, una preeminencia del comportamiento basado en las características personales idiosincráticas (Scandroglio, López Martínez, San José Sebastián, 2008, p. 81).

---

idea de que pueda ser llamada emperador y por ende dispuestos a ignorar su nombre oficial, perseveran en llamarla emperatriz o emperatriz viuda. En cuanto a su denominación, el presente documento se referirá a ella tanto por el sustantivo emperatriz como por los nombres de Wu Zhao y Wu Zetian. Cabe aclarar no obstante que, pese a que éste último fue el nombre de templo que se le otorgó a su muerte, cuando se le retiró el título de emperador (Bokenkamp, 1998, p.390) la hipótesis del trabajo tiene presente a Wu Zhao como uno de los gobernantes de China que encajan en la categoría de emperador.

A su vez estos grupos sociales quedarían definidos como prototipos, concibiéndose como una representación subjetiva de los atributos que definen a un grupo (creencias, conductas) y que éste reproduce de manera activa. De esta manera la despersonalización del yo anteriormente mencionada provendría de la primacía de la actitud recogida por el prototipo categorial (Scandroglio, López Martínez, San José Sebastián, 2008, p. 82).

Estas teorías pueden ser aplicadas directamente al caso de Wu Zetian pues su condición de mujer la vinculaba a una categoría social claramente delimitada con características propias. Una categoría cuya existencia se retroalimentaba y quedaba justificada por la propia ética confuciana y los conceptos del orden cósmico gobernado por los principios del *yin* y el *yang*<sup>2</sup>. Al seguir las disposiciones de este patrón<sup>3</sup> la mujer quedaba en una situación jerárquica de inferioridad y docilidad, como la Tierra, y su comportamiento adecuado debía reflejar delicadeza, pasividad y serenidad (Kelleher, 1987, p. 140).

La mujer debía pues enmarcarse necesariamente en el ámbito privado y familiar, y someterse por tanto a las llamadas “tres obediencias”: como hija debía acatar las normas de su padre, como esposa, debía respeto a su marido y, una vez anciana, debía someterse a su hijo (Kelleher, 1987, p. 140). El objetivo primordial de una mujer era el matrimonio, y por ello su educación se basaba simplemente en el correcto cumplimiento de sus deberes maritales, domésticos y familiares. Su deber era mantener la tradición, dar a luz a descendientes que dieran continuación al linaje y encargarse de su correcta educación (Galia, 2009, pp. 4 y 7), y rendir el culto apropiado a los antepasados familiares.

Ahora bien, Wu Zetian no buscaba dar continuidad a esta visión del prototipo femenino, aunque era evidente que, para poder gobernar por su cuenta, la emperatriz precisaba tener una identidad que la legitimase para ello. Lo que pretendió por tanto fue presentar no sólo una noción de gobernante que fuese más allá de la posesión del Mandato del Cielo, sino crear además una nueva conciencia en torno al concepto de mujer que no negase las facultades propias de la persona por quedar éstas condicionadas a su género, otorgándole un papel mucho más complejo e importante en el entramado social de la época del que hasta entonces se le había concedido. Para ello necesitaba la base de una tradición cultural históricamente identificable, asentada y, sobre todo, socialmente aceptable, algo que encontraría en las tres escuelas principales de pensamiento: confucianismo, budismo y taoísmo. A través de esa reconfiguración de la percepción del prototipo femenino la mujer pasaría de ser un elemento complaciente y reposado (en tanto en cuanto quedaba relegada al núcleo del hogar sin capacidad de intervención en el ámbito público) para convertirse en epicentro de creatividad y acción.

---

2 Según Song Xianlin el *yin* se asociaba a lo oscuro, sumiso, privado, suave y amable, y era el lugar que se consideraba correspondía a la mujer según la teoría confuciana. Por otro lado el *yang* se relacionaba con lo brillante, dominante, público, duro y fuerte, de ahí que fuera el lugar asignado al hombre. En términos de poder el *yin* es súbdito y el *yang* gobernante (Song, 2010, p. 365). Theresa Kelleher añade a esto la identificación del *yin* con la Tierra y todos los elementos humildes e inferiores. Se caracterizaba por ser complaciente, receptivo y fiel, desarrollándose a través de la perseverancia (Kelleher, 1987, p. 140).

3 Dando lugar a un grupo cohesionado, que es “aquel que a través de un proceso de autocategorización ha producido mediante la despersonalización [...] conformidad grupal, diferenciación intergrupal, percepción estereotípica, etnocentrismo y actitud positiva hacia los miembros del grupo. La actitud positiva hacia los miembros del propio grupo producida de esta forma es denominada *atracción social*, y define un modo de atracción en el cual los sujetos no son apreciados en tanto que individuos únicos, sino en tanto que encarnaciones del prototipo grupal, existiendo una mayor atracción en la medida en que son percibidos como más prototípicos” (Hogg, 1992), en *La Teoría de la Identidad Social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias* de Bárbara Scandroglio, Jorge S. López Martínez y Ma Carmen San José Sebastián (2008).

Es aquí donde entra en juego el término *confrontación dialéctica* al que aludía Pujadas en su explicación de identidad, pues esta doble redefinición identitaria se efectuó mediante un proceso de reenfoque interpretativo de los prototipos de mujer y gobernante de las doctrinas confuciana, taoísta y budista. Se trataba de crear ese entorno socio-cultural-simbólico que acreditase la revisión de la concepción de esas identidades. Lo que en definitiva hizo Wu Zhao, tal y como veremos en el segundo apartado del presente trabajo, es actuar en base a las doctrinas imperantes en su época para poder operar el cambio deseado no desde el exterior y de manera forzada, sino desde el interior de las mismas y paulatinamente.

Para entender mejor la postura que Wu Zetian se vio obligada a tomar frente al marco moral y cultural de su época y el choque identitario que ello produciría se utilizarán dos artículos académicos contemporáneos. Sus autores forman parte de un nuevo grupo de intelectuales que pretenden rehacer la visión histórica de la emperatriz, reconstruyéndola con ayuda de otras fuentes más allá de la historiografía oficial confuciana. Sin ser necesariamente complementarios lo cierto es que ambos ofrecen nuevas perspectivas en lo que a la historia de Wu Zhao se refiere, siendo por ello de gran valía. El primero es *A Medieval Feminist Critique of the Chinese World Order: The Case of Wu Zhao* (r. 690-705), de Stephen R. Bokenkamp, el segundo *Re-gendering Chinese History: Zhao Mei's Emperor Wu Zetian*, de Song Xianlin<sup>4</sup>.

Desde una perspectiva centrada en los ámbitos político, antropológico y de identidad, Bokenkamp ofrece en su artículo dos ideas concretas que serán la piedra angular del presente documento. La principal característica de ambas es que derivan del empleo de la religión como mecanismo político para la toma y legitimación del poder. El primer planteamiento parte del proceso de revisión identitaria de mujer y de dirigente con el propósito de mostrar a la emperatriz como individuo óptimo para el gobierno. El segundo pretende mostrar cómo legitimó su identidad como gobernante femenina a partir del budismo.

En este sentido Bokenkamp sostiene la importancia que para el reinado de Wu Zhao tuvo la religión a la hora de presentarse a sí misma como individuo capaz de llevar las riendas del imperio. La realeza china precisaba de previa aprobación divina para gobernar, lo cual implicaba demostrar que poseía el Mandato del Cielo. Lógicamente en su caso esta demostración necesitaba contener dos matices muy concretos: el primero que el Mandato del Cielo **podía** ser otorgado a una mujer y el segundo que ella **era** esa mujer, ofreciendo de este modo una visión religiosa convincente de su género. Para ello “this construction had to draw upon accepted paradigms of the medieval religious orthodoxies of the day –Confucian, Buddhist and Daoist alike– but in ways diametrically opposed to traditional interpretations, which held that a woman, by virtue of her gender, could not properly rule” (Bokenkamp, 1998, p. 384).

Por otro lado hay otro aspecto en el que el artículo de Bokenkamp ofrece una perspectiva interesante: el hecho de que la controversia que surge tras la muerte de Wu Zetian en la historiografía confuciana excede la problemática inherente a su condición de mujer (y por tanto sobrepasa la mera misoginia) y al claro desafío del canon confuciano. Se trata de un conflicto de carácter semántico que alude a la significación de las palabras y que está ligado al procedimiento de categorización de un personaje que **no encaja** en ninguno de los prototipos minuciosamente construidos por esta doctrina.

---

4 Song Xianlin es profesora en la universidad de Adelaida. Stephen R. Bokenkamp es docente de la universidad estatal de Arizona.

Esta separación de un modelo femenino expresamente delimitado generó caos y confusión en un mundo caracterizado por el orden y la corrección en los términos.

El artículo de Song Xianlin, pese a ser en realidad un análisis de la novela *Nuren: Wu Zetian* de la escritora Zhao Mei, muestra de manera esclarecedora cuáles fueron las consecuencias del proceso de disensión identitario efectuado por Wu Zetian: un choque entre las identidades femeninas construidas por la doctrina confuciana y la creada por Wu Zhao. Ello a su vez redundó en la construcción de una identidad estigmatizada de la emperatriz que, desde entonces, fue visualizada como universal (es decir, considerada la más adecuada por antonomasia al haber sido creada por los literatos) por parte de la historiografía tradicional (Song, 2010, p. 362).

Lo que esto significa en definitiva, es que el problema de la categorización de Wu Zetian llevó, en un momento determinado de la historia china, a crear una identidad de la emperatriz construida deliberadamente con la intención de tergiversar la realidad. Una identidad engañosa que ha llegado hasta nuestros días y que dificulta la tarea de reconstrucción de la personalidad y las acciones de Wu Zhao.

El hecho de que Wu Zetian no respondiera a ninguna de las características atribuibles al género femenino provocó consecuentemente que jamás fuese considerada como una mujer con todo lo que ello implica, ya que no reunía las características prescritas para estar sujeta a tal categoría. Se la presentó entonces como el prototipo de lo que Song Xianlin ha denominado *unwoman*<sup>5</sup>, es decir, una anomalía dentro del género femenino, algo que no debería existir y que bajo la perspectiva confuciana, tal y como lo plantea Song, va en contra del orden “natural” y correcto de las cosas al no encajar en ninguna categoría reconocible.

Así, los registros históricos presentan la figura de esta *unwoman* que no sólo se salta todas las barreras sociales sino que, en su ilimitada búsqueda de poder recurre a la seducción, llevando su autoridad hasta límites abusivos y provocando alteraciones en el orden social y jerárquico. Esta sexualidad subrayada constituirá otro de los pilares de la crítica establecida a Wu Zhao. Será tachada de lujuria y desenfreno, acusada de emplear su belleza para seducir a ambos emperadores (Taizong y Gaozong), y lograr así sus objetivos políticos para, tras alcanzar el poder, entregarse al libertinaje no ya sólo con su propio harén masculino (curiosamente pocas críticas se habrán alzado contra un emperador por mantener concubinas en palacio) sino también con monjes y hasta demonios.

El punto de inflexión por el que esta imagen de la emperatriz tiene su mayor desarrollo en la historiografía china tuvo lugar en el año 780. Fue entonces cuando la cuestión de la usurpación fue puesta oficialmente<sup>6</sup> sobre la mesa a través del debate surgido en el seno de la Oficina de Historia, por el

---

5 Para mantener la connotación real de la palabra tal y como la emplea la autora, con todos los aspectos que abarca, se ha decidido mantener el original del inglés al no existir un equivalente en español que recoja todo su significado.

6 Cabe hacer especial hincapié en la palabra **oficial** y no dejar que la fecha nos lleve a confusión, pues esto no quiere decir que durante su gobierno Wu Zetian no encontrase oposición. Uno de sus principales detractores sería el poeta Luo Binwang (ca. 640-684 d.C.), uno de los conocidos como Cuatro Grandes Eminencias Literarias de la dinastía Tang. Participó en la rebelión de Li Jingye (contraria a la deposición del emperador Zhongzong y el ascenso al poder de Wu Zhao) y escribió las siguientes declaraciones sobre la por entonces emperatriz viuda que crearían la visión de Wu Zetian que más adelante sería imitado por la historiografía confuciana:

“The woman Wu, who has falsely usurped the throne, is by nature obdurate and unyielding, by origin truly obscure. Formerly, she was among the lower ranks of T'ai-tsung's servants and served him by changing his

cual se cuestionó que las eras que conformaron el reinado de la emperatriz en solitario se hubieran incluido en forma de anales en la *Historia nacional* de la dinastía Tang. Así, en función del principio confuciano por el cual a cada cosa le correspondía un nombre correcto, se puso en entredicho la posición de Wu Zetian acusándola de usurpadora, ya que el Mandato del Cielo no había cambiado tras la deposición de su hijo Zhongzong (656, r. 705-710) en el año 684. Esto significaba que, desde ese momento en adelante, toda su trayectoria política debía aparecer en los anales de su hijo pese a que éste no hubiera tomado partido en las acciones de gobierno (Guisso, 1978, pp. 2-3).

Aunque no todos los historiadores adoptaron esta posición, lo cierto es que hacia el año 945 (cuando la historia oficial de la dinastía Tang fue finalmente completada) la emperatriz Wu apenas tenía algunos anales ni se hacía referencia a ella como emperador. La problemática acerca de cómo introducirla y nombrarla en los registros históricos se vio sin embargo agravada. Si bien el confucianismo tenía como dos de sus principales características su hincapié en la corrección a la hora de otorgar nombres a las cosas y su capacidad para categorizar a la población en grupos fácilmente identificables<sup>7</sup>, lo cierto es que en lo tocante a la emperatriz no parecía posible identificarla con ninguna de las categorías consideradas socialmente aceptables por la herencia cultural confuciana, algo que confundía y traía de cabeza a los historiadores. Y es que, en palabras de Song:

“Wu Zetian, in her lifetime, was a Cairen (a title for a concubine) to emperor Tang Taizong (599-649), a nun in Ganye Temple after the emperor’s death, later a Zhaoyi (a title for a concubine) to emperor Tang Gaozong (the son of emperor Tang Taizong), an empress, an empress dowager, an emperor and an empress dowager again when she died” (Song, 2010, p. 365).

Era pues todo un reto para los historiadores, ya que no sólo no se comportaba como la sociedad esperaba que lo hiciera una mujer, sino que además oscilaba entre categorías consideradas como socialmente insalvables (Song, 2010, p. 365).

No sería hasta la publicación en 1084 del *Zizhi Tongjian* (资治通鉴, *Espejo completo para ayudar a gobernar*) de Sima Guang (1019-1086) cuando por fin quedó establecida la visión de Wu Zetian: para el famoso historiador ésta siempre fue emperatriz viuda y nada más. Desde ese momento surge la principal línea argumental que la presentaba como usurpadora y creadora de un régimen ilegítimo; poniéndose especial atención en lo anormal de este hecho, dado que, tal y como se asocia a los principales clásicos confucianos, las mujeres no estaban hechas para gobernar. Bajo la perspectiva de los literatos confucianos, todo lo concerniente a su vida y gobierno eran agravios en contra no sólo de una forma de ver la vida, sino de un orden y una tradición que garantizaban la armonía del mundo.

---

clothes. When she reached maturity, she brought disorder to the palace of the crown prince... she usurped the pheasant regalia of empress and entrapped our ruler in incest.

Then, with a heart like a serpent and a nature like that of a wolf, she favored evil sycophants and destroyed good and loyal officials. She killed her sister, butchered her elder brothers, murdered the ruler, and poisoned her mother. She is hated by gods and men alike” (en Guisso, 1978, p. 5).

7 Confucio explicaba la importancia de la corrección de los nombres en su *Zheng ming* (正名, *Rectificación de los nombres*): “If names are not correct then speech loses its accord; if speech loses its accord then affairs are not brought to fruition; if affairs are not brought to fruition then ritual and music will not prosper; if ritual and music do not prosper then punishments and penalties will be inappropriate; if punishments and penalties are inappropriate then the people will not know where to put hand and foot” (en Song, 2010, p. 365).

Con sus acciones Wu Zetian habría traicionado toda esta antigua doctrina, abandonando a causa de ello su propia humanidad<sup>8</sup> y la principal virtud que una mujer podía tener en el momento, la sumisión. Desde esta perspectiva, los literatos, que poseían el monopolio de recoger las crónicas de la historia, se vieron obligados para defender la integridad del sistema estatal a enfatizar los peores y más rudos aspectos del reinado de la emperatriz (Guisso, 1978, p. 5). La irrupción de Wu Zhao en el mundo político, su creciente influencia y su ascenso al trono, constituyeron un ejemplo claro desde la perspectiva confuciana de lo que jamás debería volver a pasar para no alterar el orden correcto de las cosas, “thus recount in excruciating and monstrous detail forthright confirmations of the wisdom of excluding women from public affairs, while ignoring even the most mundane details of the period” (Bokenkamp, 1998, p.383).

Con estas inculpaciones lo que evidentemente se pretendía era deshumanizar cada vez más a la mujer, apartarla de su identidad como ser humano y como fémina para convertirla en una criatura antinatural a la que poder hacer responsable de todas las desgracias del imperio por violar el orden tradicional de las cosas. A esta deshumanización contribuyen a su vez los numerosos actos de crueldad como asesinatos y torturas que se le atribuyen a Wu Zetian, no ya sólo contra los opositores de la corte sino contra su propia familia. Esta aparente brutalidad deliberada a la hora de deshacerse de sus enemigos (que pocas veces ha sido tan criticada en un gobernante masculino) aparta a la emperatriz tanto de su propia condición de mujer como de la ser humana.

Como fruto de esta secuencia de acciones el proceso de creación político-intelectual que Wu Zhao efectuó para mostrar todo un conjunto de identidades bajo una perspectiva novedosa pero enraizada en la tradición, fue enterrado y pasado por alto durante siglos. El presente trabajo tratará pues de ahondar en esa reconfiguración identitaria de la emperatriz y cómo ésta contribuyó a legitimar su causa. Se establecerán cuáles fueron sus áreas de construcción y se insistirá como idea clave en algo a lo que Antonino Forte<sup>9</sup> ha dado especial importancia en algunas de sus obras: que, pese a la relevancia que se le ha concedido al budismo como uno de los principales medios utilizados por Wu Zetian para empoderarse, la realidad es que el empleo del confucianismo y del taoísmo fue igualmente fundamental para alcanzar sus objetivos. Esto es significativo, sobre todo si tenemos en cuenta que el primero era la religión de estado establecida en los inicios de la dinastía Tang y que el segundo no dejaba de constituir el principal código de conducta que regía los valores de la Corte.

8 El término *humanidad* debe ser interpretado aquí en base a la doctrina confuciana, según la cual ser *humano* implicaba una serie de estrictas regulaciones de vida que abarcaban un código moral y ético regido por: la piedad filial, el respeto y la correcta ejecución de los rituales, la práctica del *ren* (仁) o altruismo y la lealtad. Se hacía necesario, en definitiva, tener plena conciencia de la posición que cada cual ostentaba en el tejido social y no desviarse de ésta, ya que cuando eso ocurría se perdía la *humanidad* del individuo (Feng, 1983, pp. 66-76).

9 En concreto *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (1976) y *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu* (1988). En el primero Forte establece una argumentación por demás interesante acerca del documento de Dunhuang, conocido como el *Dayun jing Shenhuang shouji yi shu* o *Commentary on the Meaning of the Prophecy Concerning Shenhuang Contained in the Dayun jing*, según la cual: “[...] The document is not of much use if it remains uprooted from the contemporary social context. In fact, all the outstanding ideologies (Confucianism, Legalism, Buddhism, Taoism) are represented both in their elitist and their popular aspects. [...] The reader [...] realizes at once that this document was meant to induce the widest possible consent for Wu Chao’s seizure of power. Thus [...] the simultaneous appeal to various ideologies is purely functional” (Forte, 1976, p. V).

## 2. Principales áreas de construcción identitaria de Wu Zhao a partir del ámbito religioso

Como ya hemos visto en la introducción, antes de que Wu Zetian ascendiera al trono en el año 690 como emperador de la dinastía Zhou, fue necesario llevar a cabo una tarea por la cual una mujer pudiera ser vista como igual de capacitada que un hombre para gobernar y, no sólo eso, sino que además contaba con la aprobación del Mandato del Cielo. Los mejores vehículos para conseguir algo así eran, evidentemente, los principales paradigmas morales y religiosos que conformaban el pensamiento en aquel periodo: confucianismo, budismo y taoísmo, a los cuales recurriría la emperatriz como medios para obtener sus objetivos. Si bien el presente trabajo se centra principalmente en el papel central que el budismo tuvo en este sentido, no debe por ello menospreciarse la hábil tarea llevada a cabo por Wu Zhao a la hora de tomar lo que más convenía de cada doctrina o incluso de reenfoclarlas con el fin de amoldarlas a sus necesidades. Es por ello que en este apartado nos centraremos en hacer una breve descripción de algunos de los métodos empleados por la emperatriz para ir allanando el camino hacia la creación de su propia dinastía y su legitimación de gobierno, todos ellos derivados del confucianismo principalmente, y el taoísmo en menor medida, dejando el desarrollo de la influencia budista en la política de Wu Zetian para la sección posterior.

En su búsqueda de elementos que le permitieran crear una nueva perspectiva identitaria no deja de resultar peculiar su empeño por enfatizar uno de los rasgos de su persona que los futuros historiadores más condenarían: su condición de mujer. Sin embargo la palabra mujer abarca una amplia gama de significados y la que por entonces aspiraba a convertirse en emperador de China estaba interesada principalmente en una faceta: la de madre. Pero ¿cómo iba a poder serle útil este concepto si en este periodo el mayor papel político atribuible a una madre era el de dar a luz al heredero o bien ejercer de regente del futuro monarca? Lo cierto es, realmente, que Wu Zhao no estaba en absoluto interesada en este planteamiento de la maternidad, sino que, lo que en definitiva buscaba era ser “intermediary to heaven and generator of a new age” (Bokenkamp, 1998, p. 387). En el caso del confucianismo se llevaron a cabo grandes cambios, tanto durante el periodo en que Gaozong todavía vivía como posteriormente de manera previa al ascenso de Wu Zetian al trono de la dinastía Zhou<sup>10</sup>, pero aquí nos referiremos someramente a los que más favorecieron su próxima legitimidad como soberana.

Durante su carrera política a lo largo de su vida junto a Gaozong, así como tras su muerte al convertirse en emperatriz viuda, Wu Zhao se alzó de tal manera como abanderada del confucianismo que se situó paulatinamente como la madre del imperio, algo a lo que contribuyó la creación de obras como el *Chen gui* (臣规, *Normas para los ministros*), cuya fecha de publicación se estima que fuera el año 685 (Twitchett, 2003, p. 54). Con ésta en concreto consiguió llevar la piedad filial<sup>11</sup> un paso

10 Para más información ver *Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*, de R.W.L. Guisso (1978), *Chen Gui and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian*, de D. Twitchett (2003) y *Beyond Filial Piety: Biographies of Exemplary Women and Wu Zhao's New Paradigm of Political Authority*, de N.H. Rothschild (2005).

11 En *The Sacred Books of the East: The Texts of Confucianism*, vol. III, part I: The Shu King, The Religious Portions of the Shih King, The Hsiao King, traducido por James Legge en 1879, la piedad filial aparece definida de la siguiente manera:

“[...] The Master said, “The ancient kings had a perfect virtue and all-embracing rule of conduct, through which they were in accord with all under heaven. By the practice of it the people were brought to live in peace and harmony, and there was no ill-will between superiors and inferiors. [...] Now filial piety is the root of (all) virtue, and (the stem) out of which grows (all moral) teaching. Sit down again, and I will explain the

más allá, ligándola e incluso fusionándola con el concepto de lealtad al gobernante, logrando así extender el significado de familia no sólo al entorno privado del individuo, sino al ámbito de lo público, haciendo que, ante todo, la primera lealtad fuese para con el emperador y, en segundo lugar, para con la familia y otras relaciones sociales, de forma que primasen sus servicios incondicionales hacia el estado y el interés público. De este modo:

“While she embraced filial piety in principle, she sought to diminish it in essence. By creating a figurative political kinship, a larger family bound by common ‘political ancestors’ rather than blood, in which all subjects were sons, Wu Zhao sought to diffuse and thereby weaken familial ties, creating an intense culture of loyalty in court” (Rothschild, 2005, p. 167).

Al establecer este tipo de concepción la emperatriz buscaba que, una vez asumido el poder de gobierno, se la identificase con la receptora de esa piedad filial, tan necesaria para eliminar cualquier tipo de rechazo que pudiera deslegitimar su posición. En este sentido no es descabellado decir que Wu Zetian redefinió por completo el concepto de piedad filial, pilar central de la doctrina confuciana, a partir de dos acciones concretas: la primera fue llevar el concepto de maternidad más allá de su propia descendencia, extendiéndola a una miríada de hijos políticos (es decir, ministros y demás componentes de la Corte) a lo largo y ancho del imperio; la segunda pretender convertirse en el ente receptor de dicha piedad filial.

Para reforzar esa recepción de la piedad filial y ofrecer una imagen convincente de madre del imperio, tal y como Norman H. Rothschild nos plantea, Wu Zetian pretendió seguir en cierta medida el modelo de las madres y viudas de los primeros tiempos de los Tang, quienes velaban por el prestigio y el estatus social de sus familias, cuidando de mantenerlo intacto y dando consejos a sus hijos en caso de que éstos se desviaran de la conducta apropiada, actuando así como encarnaciones de la guía moral y la correcta expresión de la piedad filial en ausencia del cabeza de familia masculino (Rothschild, 2005, p. 151). Se trataba de mujeres que ponían por encima de todo el deber y la fidelidad al estado, aún frente al bienestar privado del que pudiera gozar la familia. Mujeres que, con estas acciones, al haber mejorado y cultivado el carácter de sus hijos, habían hecho que éstos contrajeran una deuda de gratitud filial<sup>12</sup>. Al conservar la emperatriz esta actitud ligada a una versada instrucción de los demás y a un conocimiento profundo del ámbito político consiguió su objetivo de presentarse como una madre sabia merecedora de esa piedad filial.

---

subject to you. Our bodies—to every hair and bit of skin—are received by us from our parents, and we must not presume to injure or wound them. This is the beginning of filial piety. When we have established our character by the practice of the (filial) course, so as to make our name famous in future ages and thereby glorify our parents, this is the end of filial piety. It commences with the service of parents; it proceeds to the service of the ruler; it is completed by the establishment of character.

It is said in the Major Odes of the Kingdom: ‘Ever think of your ancestor, cultivating your virtue’.”

La piedad filial iba más allá de ser una responsabilidad social ya que, de hecho, su cumplimiento era una obligación legal registrada en el código de la ley. En el correspondiente a la dinastía Tang la falta de piedad filial (*bu xiao* 不孝) era la séptima de las llamadas “diez abominaciones” (*shi e* 十惡), la categoría usada para designar las ofensas más atroces (Twitchett, 2003, p. 74).

<sup>12</sup> La madre de Mencio o la dama Ji de Lu son algunos de los ejemplos más relevantes que aparecen en el *Lienü zhuan* (列女傳, *Biografías de mujeres ejemplares*), texto escrito durante la dinastía Han por el erudito Liu Xiang que todavía ejercía una fuerte influencia sobre el concepto de la responsabilidad materna durante la dinastía Tang (Rothschild, 2005, p. 151). para más información sobre el asunto consultar *Beyond Filial Piety: Biographies of Exemplary Women and Wu Zhao’s New Paradigm of Political Authority*, de N.H. Rothschild (2005), pp. 156-159.

Con esta estrategia Wu Zhao, situándose como la primera y más importante defensora del confucianismo, su tradición y sus virtudes; comportándose como el perfecto modelo de emperatriz humilde y dócil, en realidad creó efectivamente un escudo que serviría para protegerla de las críticas de la Corte, de manera que atacarla significaba ponerse en contra de tales principios (Rothschild, 2005, p. 162).

Otro de sus principales logros que más contribuiría a incrementar su poder e influencia política mediante el énfasis de su feminidad sería la realización junto a Gaozong de los ritos Feng y Shan en el año 666, considerados por algunos literatos como, posiblemente, los más importantes y antiguos ritos que podían ser llevados a cabo por el gobernante. Simbolizaban que la dinastía había alcanzado toda su gloria gracias a la unificación y a la paz logradas en el imperio por el soberano. Con los ritos se agradecían las bendiciones del Cielo y la Tierra y se confirmaba abiertamente, ante dioses y hombres, que el emperador contaba con la legitimidad del Mandato del Cielo (Wechsler, 1985, p. 170). Se trataba pues de un ritual que marcaba un antes y un después en la dinastía, de tal importancia que pocos fueron los soberanos que llegaron a cumplirlos, tanto antes como después de esta fecha.

Sin entrar en una descripción en profundidad de los rituales, éstos se realizaban en el monte Tai en dos altares diferenciados. El correspondiente al rito Feng se celebraba en un altar en la cima del monte, mientras que el Shan se desarrollaba posteriormente en un área menos importante, Sheshou, cuyo altar se hallaba ubicado en la llanura a los pies del monte Tai. En el primero se hacían las ofrendas al Cielo (sirviendo como intermediarios los emperadores ya difuntos, padres de la dinastía), y en el segundo a la Tierra (mediando los espíritus de las emperatrices anteriores), de modo que se mantenía así el equilibrio entre las energías yin y yang (Bokenkamp, 1998, pp. 384-385).

Pese a esta aparente armonía lo cierto es que la participación femenina en los ritos jamás fue tenida siquiera en cuenta, siendo el ritual elaborado en todo momento por el emperador y sus ministros. Éste era el estado de la cuestión al respecto cuando en el 666 la pareja imperial, ya conocida como los Dos Sabios, decidió proceder al cumplimiento del ritual. Más que la propia celebración en sí del mismo lo más interesante en este caso fue el papel ejercido por la entonces emperatriz. Y es que, con la vista puesta en reforzar su influencia en la Corte, Wu Zetian hizo partícipe al monarca de su deseo de intervenir en los ritos Feng y Shan, argumentando lo inapropiado de que los ministros, de género masculino, fueran quienes ofrecieran los sacrificios en el altar de la deidad de la Tierra, a quien estaban ligadas divinidades ancestrales femeninas. Ya que los clásicos confucianos hacían especial hincapié en que las ceremonias femeninas y masculinas debían mantenerse separadas no existía pues lógica alguna en que fueran hombres los que llevaran a cabo el ritual Shan<sup>13</sup>. Así expuso Wu Zetian su parecer:

“The rite for mounting on high [to perform] the Feng sacrifice far surpasses the precedents of antiquity, while the rite for descending to perform the Shan is, I dare state, inadequate. Specifically, [the proposals] hold that on the day of sacrifice to the chthonian spirits, the grand former empresses are to be associates [*pei*], while the officiants are all to be [male] ministers of state. With all modesty and sincerity, I fear that this is not entirely appropriate. Why is this? The heaven and earth principles each have their fixed positions and the duties of male and female are likewise distinct. As the scriptures and their commentaries relate, the rites of the inner [female] and of the outer [male] are correspondingly distinct. The associate rites at the red-gem alter thus correspond to the

13 Idea recogida en Bokenkamp, 1998, pp. 385-386, y en Guisso, 1978, pp. 28-29.

feminine nature of the square earth. The presentation of fragrant substances in jade containers in fact should be a duty of the inner. How is it then proper, especially when inviting the former empresses and personally feasting them on the rose-gem mats, that those participating in these inner offerings would be officials whose natal destinies link them to the outer? Examining this matter in terms of the ultimate order of things, this is a serious ritual impropriety”<sup>14</sup>.

Gaozong dio finalmente su consentimiento, con la clara intención de perfeccionar un ritual cuyas regulaciones, tal y como Wu Zetian le señaló, estaban mal concebidas (o entendidas), y que le reportaría el mérito en el futuro de haber podido apercibirse de semejante error y enmendarlo.

Otro de los métodos que Wu Zhao decidió emprender fue la rehabilitación y recuperación de antiguos mitos sobre la maternidad de determinadas diosas que dieron lugar a poderosas líneas dinásticas, algo a lo que, sin embargo, había que añadir un matiz: el de que, pese a ligar su persona a tales divinidades su idea no era dar a luz únicamente a un futuro monarca, sino ejercer ella misma el poder. Uno de esos mitos rehabilitados fue el de la diosa Qimu, esposa del legendario rey Yu, de la cual se dice que, tras convertirse en piedra y ser fecundada por el Cielo, dio a luz al fundador de la dinastía Xia. Así, en el año 680 Wu Zhao visitó su santuario en el monte Song junto al emperador, santuario que llevaba tiempo abandonado y descuidado. Para celebrar dicha visita la emperatriz ordenó reparar el templo y erigir estelas de piedra grabadas con textos conmemorativos. Estas estelas, pese a estar dedicadas inicialmente a Qimu son, en realidad, dedicados a la emperatriz, elogiándola como creadora de un nuevo mundo, llegando uno de ellos, escrito por Cui Rong (652-705) a exponer el traspaso del Mandato del Cielo y la llegada de una nueva era (Bokenkamp, 1998, p. 388). A continuación se expone un fragmento del texto de Cui Rong grabado en las estelas:

“When the pneumas act as mother, the myriad things all begin their growth. When the moon acts as mother, her glowing countenance shines alike on all. When the earth principle acts as mother, then above and below merge to produce greatness. When the Empress acts as mother, the kingdom is formed... The great Tang now removes the old cauldrons [symbols of dynastic rule] and takes new ones. This is a birth in accord with the cycles, a creation which continues that of Heaven” (Cui Rong, ‘Songshan Chimu miao beo’, *Wenyuan yinghua* 878: 1b–2a; en Bokenkamp, 1998, p. 388).

Como podemos observar, se introduce aquí a una figura maternal cuya principal característica es la creatividad propia del sexo femenino llevado a su punto álgido, pues no sólo se concibe a la mujer como dadora de vida a nuevos seres, sino como creadora del entorno y sus condiciones. De hecho, cuanto más se potencia esa faceta creadora más se desarrollan las cosas a su alrededor, lo que en definitiva viene a darnos la idea de que no sólo se crea sino que se nutre lo creado, se sustenta de tal manera que pueda desarrollarse para dar frutos. Lo que Wu Zetian pretendía era darse a conocer como la generadora de vida en el reino, aquella que sustenta a sus súbditos, los ampara, les da cobijo, los protege y se hace por tanto depositaria de su piedad filial. Como consecuencia de toda esta trama, en el 688 (dos años antes de su ascenso al trono) la emperatriz se atribuiría el título oficial de *Shengmu shenhuang*<sup>15</sup> (聖母神皇, Sabia Madre y Divina Soberana). En este sentido el taoísmo, con su doctrina sobre el dao que se multiplica a sí mismo, fue igualmente empleado por la emperatriz para sus propios fines dada la facilidad con que podía ser equiparado a la fertilidad de la mujer. Así,

14 *Jiu Tangshu*, 23:886; *Tang Huiyao* 7:98–99; Chavannes, pp. 184 ff, citado en Bokenkamp, 1998, p. 385.

15 La atribución de este título tendrá una importancia fundamental para la campaña de legitimación basada en la doctrina budista que la emperatriz puso en marcha meses antes de la creación de su dinastía Zhou, tal y como veremos en el siguiente apartado.

llegó incluso a ser comparada directamente con el *dao* en diversos himnos estatales, lo cual contribuía a realzar su faceta de madre del imperio (Bokenkamp, 1998, p. 389).

Todas estas imágenes asociadas a la maternidad (tanto las correspondientes al confucianismo como al taoísmo) pertenecían a los principales textos de las doctrinas a las que representaban, y todas ellas tenían algo en común: la fertilidad y la ilimitada capacidad creadora de la mujer. Con todo, la mujer, asociada a las energías *yin* y poderosa sólo de manera interna, debía mantenerse recluida en el interior del hogar. Ante esta perspectiva, Wu Zhao dio un giro totalmente nuevo e inusual a la comprensión, significado y uso de estos prototipos, reconstruyendo la tradición por la cual el corazón de todo, pasaba a encontrarse en lo interno, en el núcleo femenino. Este juicio provenía de la concepción por la cual el recóndito lugar donde el Cielo y la Tierra se juntan; allí donde las esencias del universo se mezclan en terreno fértil y fructífero, donde la vida es generada y el *dao* se multiplica; no era otro que el espacio divino que se asienta en el interior de la persona (especialmente de la mujer), donde reside todo el potencial creador de la intención. De este modo lo interior, lo central e íntimo se convierte en epicentro de abundancia y creación, y, por tanto, es ahí donde cabe encontrarse el lugar de la mujer: en el centro del poder, apta para gobernar, para nutrir y fortalecer el imperio y defenderlo cuando fuese preciso.

### 3. La identidad de gobernante bajo la perspectiva budista

La creación de Wu Zhao de su propia dinastía es algo que no podía darse sólo a partir de los métodos derivados del confucianismo y el taoísmo, ya explicados en el punto anterior. Por ello en el presente apartado se procederá a describir por qué la emperatriz tuvo que recurrir al budismo como elemento final de legitimación y qué tenía éste que aportar para que, finalmente, pudiera erigirse como emperador de China.

Uno de los principales pilares que conformaban la legitimidad de la dinastía Tang era la descendencia de Laozi que Gaozu (566-635, r. 618-626) atribuyó a la familia Li durante los primeros años de su reinado y que hizo oficial en el 623. Esto derivaba del deseo de distinguirse de la dinastía Sui, de creencias marcadamente budistas (Guisso, 1978, p. 30), y sería el principal motivo por el cual el taoísmo se convirtió en la religión de estado (Weinstein, 1987, pp. 6-7). Ello no impidió sin embargo que, aunque de manera muy moderada, se llevara a cabo un patrocinio del budismo con la subida al trono de Taizong (Weinstein, 1987, pp. 11-27). Con la llegada al poder de Gaozong dicho patrocinio fue progresando a su vez debido en gran medida a la influencia de la emperatriz. No obstante, pese a su inclinación hacia el budismo, Wu Zetian evitó cualquier tipo de muestra formal sobre sus preferencias, algo debido posiblemente a la delicada posición de co-gobernante en que la frágil salud de Gaozong la colocó en numerosas ocasiones. Con todo, entre las numerosas actividades que daban soporte al budismo<sup>16</sup> se encontraban el actuar como bienhechora de monjes eminentes, como el

---

16 Ninguna de las actividades referidas a continuación (que son sólo un ejemplo del amplio abanico que abarcaba el soporte del budismo) constituían una costumbre novedosa entre los gobernantes chinos desde la entrada y asimilación de esta religión. Sin ir más lejos la dinastía Wei del Norte encargó la elaboración de las grutas de Yungang y Longmen y durante la dinastía Sui se fomentó la construcción de nuevos monasterios, la ordenación de monjes y monjas, la copia de sutras y la creación esculturas. Aunque los emperadores de la dinastía Tang por norma general mantenían una postura relativamente crítica hacia el budismo, su política general consistió en la práctica de un patronazgo caracterizado por lo oportuno y conveniente de su intervención, así como por el establecimiento de medidas cada vez más restrictivas (Weinstein, 1987, pp. 4-5).

afamado Xuanzang (600-664), bien nativos o extranjeros; el dar particular importancia a las tareas de traducción de textos y sutras budistas<sup>17</sup> y la construcción de numerosos templos y santuarios<sup>18</sup>.

Tras la muerte de Gaozong se ha dado en situar el periodo aproximado que abarca del año 684 al 690 como el momento en el que Wu Zetian abogó principalmente por la búsqueda de la legitimidad en el ámbito confuciano, siguiendo las pesquisas descritas con anterioridad en cuanto a identificación con determinados prototipos femeninos y tomando medidas simbólicas por las que buscaba la aprobación de los literatos<sup>19</sup>. No obstante esto no bastaba para lograr el objetivo que ya en ese momento pretendía conseguir: fundar su propia dinastía. Era un paso demasiado grande para el que el corpus ideológico generado hasta entonces para legitimarla no era suficiente. La tradición confuciana podía servirle para justificar su incremento de poder pero nunca para poner a una mujer en el trono de China, algo en lo que, como ya se ha visto en el primer apartado, el confucianismo era muy específico. Por ello la ya por entonces emperatriz viuda, tuvo que buscar un medio alternativo que reforzase el proceso de legitimación de su papel como gobernante dándole una autoridad que fuera más allá incluso de la otorgada por el Mandato del Cielo. Se trataba pues de buscar un apoyo ideológico que le permitiera construir una identidad que superase las barreras impuestas por el confucianismo, dándole un aura de superioridad que no pudiera ser negado. Ese medio de apoyo lo encontraría en la doctrina budista.

Uno de los principales motores que aportaron legitimidad al cambio de gobierno de la emperatriz fue la presentación en la Corte del *Dayun jing Shenhuang shouji yi shu* (大云经神皇授记义疏, *Comentario sobre el significado de la profecía concerniente a Shenhuang contenida en el Dayun jing*<sup>20</sup>) el 16 de agosto del 690, dos meses antes de la proclamación de la nueva dinastía Zhou, (Forte, 1976, p. 45)<sup>21</sup>. El sutra en concreto recoge la profecía que Buda hizo a la devī<sup>22</sup> Jingguang, por la

17 Algo que, como se verá a continuación, sería más adelante de vital importancia para la creación y sustentación legítima de la dinastía Zhou (Guisso, 1978, p.34).

18 Como las grutas de Longmen y Dunhuang, en las cuales Wu Zetian desplegó todo tipo de medios para, mediante la escultura y la representación de la simbología budistas, hacer alarde y ostentación de su influencia (Karetzky, 2002 ).

19 Entre otras la modificación de los nombres en el 684 de todos los cargos y ministerios en base a los *Zhou Li* (周礼, *Ritos de Zhou*) o la construcción en el 688 de un *mingtang* basado en el *Liji* (礼记, *Libro de los ritos*) que causó gran polémica. Para más información sobre el primero consultar *Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China* (1978) de R.W.L. Guisso; para una información exhaustiva sobre el significado y la problemática del *mingtang* acudir a *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu* (1988) de A. Forte.

20 A partir de ahora *Dayun jing*.

21 Para más información acerca de la problemática sobre el auténtico título del texto, su origen, extensión y autoría remitimos al lector al extenso análisis de la cuestión llevado a cabo por Antonino Forte en su obra *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (1976), en la que establece un estudio comparativo entre el llamado *Dayun jing* en los textos históricos de tradición confuciana y neoconfuciana, y el documento S. 6502 hallado en las grutas de Dunhuang.

Someramente se puede describir la cuestión como la creencia por parte de los literatos confucianos de que el *Dayun jing* era un documento bien creado a propósito por monjes budistas para identificar a Wu Zetian como la reencarnación de Maitreya, bien modificado mediante la adición de interpolaciones con esta misma finalidad. Las investigaciones de Forte (basadas en las propias de académicos japoneses así como en los documentos encontrados en las grutas de Dunhuang) han demostrado no obstante (al menos por el momento tal y como el propio autor reconoce) que tal sutra era un documento ya antiguo en este periodo de la historia china, llamado *Mahāparinirvāṇa Sūtra* que, de hecho, ya había sido traducido en numerosas ocasiones antes de la dinastía Tang (Guisso, 1978, p. 36), de manera que el documento presentado en la Corte “is no other than a complex commentary on the prophecy contained in the fourth *chüan* of the *Ta-yün ching*” (Forte, 1976, p. 51-52). La convicción de la existencia de un sutra falseado procede, según Forte, de la en

cual ésta, gracias al estudio del *Mahāparinirvāṇa Sūtra*<sup>23</sup>, se reencarnaría en un cuerpo de mujer para gobernar sobre un territorio que abarcaría un cuarto del gobernado por un rey Cakravartin<sup>24</sup>. Su gobierno traería prosperidad al reino de Jambudvīpa<sup>25</sup>, donde imperaría la felicidad, la armonía y la prosperidad y nadie se opondría a su poder. Obtendría una gran soberanía y convertiría a todos los territorios que de ella dependieran, erradicando las religiones externas y convirtiéndose así finalmente en una bodhisattva<sup>26</sup> que recibiría y mostraría un cuerpo femenino con el fin de convertir a todos los seres a la fe budista.

Al *Dayun jing* cabe añadirse otro texto de gran relevancia para los planes de Wu Zhao, el colofón del *Baoyu jing*, o *Ratnamegha sūtra*, traducido al chino en el año 693<sup>27</sup>, donde se establece una profecía estrechamente relacionada con el primero que la propia Wu Zetian, en el año 699, relacionó consigo misma en el prefacio de la traducción del *Avatamsaka sūtra*<sup>28</sup> (Forte, 1976, p.126). En dicho texto se ofrecía una nueva profecía de Buda al devaputra Yue Guang<sup>29</sup>, quien, por su piedad, compasión y buenas obras, se reencarnaría como bodhisattva en un cuerpo femenino que sería monarca del reino de Jambudvīpa, aplicando la doctrina budista, educando a todos los seres como si de sus hijos se tratara y, finalmente, obteniendo el puesto de Avaivartika<sup>30</sup> y el de rey Cakravartin.

Nos encontramos así con dos identidades atribuidas que hizo suyas la emperatriz: la de Cakravartin y bodhisattva femenino<sup>31</sup>. La intención era crear una fusión de identidades que legitimase su condición femenina de cara al gobierno, algo para lo que, como ya hemos visto, también intentó emplear el confucianismo pero sin que ello le supusiera el éxito inmediato.

---

ocasiones dudosa fiabilidad de la historiografía confuciana: "Once it has been established that the 'Tun-huang Document' reveals the inexistence of the apocryphal work, we can finally assert that the Confucian histories are unreliable at least on this point" (Forte, 1976, p. 38).

22 "Female devas; apsaras" (Soothill; Hodous, 1937, p. 373).

23 "Mahāparinirvāṇa [...] it is interpreted in Mahāyāna as meaning the cessation or extinction of passion and delusion, of mortality, and of all activities, and deliverance into a state beyond these concepts. [...] The *Mahāparinirvāṇa sūtras*, commonly called the *Nirvāṇa sūtras*, said to have been delivered by Sākyamuni just before his death. The Mahāyāna has two Chinese versions, the northern in 40 chūan, and the southern, a revision of the northern version, in 36 chūan" (Ibídem, p. 94).

24 "A cakravartin, 'a ruler the wheels of whose chariot roll everywhere without obstruction; an emperor, a sovereign of the world, a supreme ruler' M.W. A Buddha, whose truth and realm are universal. There are four kinds of cakravartin, symbolized by wheels of gold, silver, copper and iron; each possesses the seven precious things" (Ibídem, p. 445).

25 "One of the four continents, that situated south of Mt. Meru, comprising the world known to the early Indians" (Ibídem, p. 298).

26 "A being of enlightenment; 'one whose essence is wisdom'; 'one who has Bodhi or perfect wisdom as his essence' M.W." (Ibídem, p. 389).

27 "The colophon of the *Pao-yü ching* [...] the translation of which was finished, under the care of Dharmaruci, on the 7th October 693, almost exactly three years after the proclamation of the Chou dynasty (16th October 690)" (Forte, 1976, pp. 70-71).

28 "The sermons first preached by Sākyamuni after the enlightenment". El primero de las cinco categorías en que se dividen los sutras Mahāyāna o Sutra-pitaka atribuidos a Buda según la teoría Mahāyāna de su vida (Soothill; Hodous, 1937, p. 84).

29 Para más información acerca del personaje de Yue Guang consultar el artículo "*Prince Moonlight*". *Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism* (1982) de E. Zürcher.

De cara a esta estrategia de legitimación quizá lo que más pueda sorprender es la reiteración de su condición de mujer, algo que sin embargo se hacía imperiosamente necesario para poder mantenerse en el trono con la aceptación de los literatos: el ofrecer una imagen empoderada de la feminidad, sagrada y majestuosa que pusiera trabas a los cuestionamientos sobre la creación de su nueva dinastía. Como vemos el budismo ofrecía la oportunidad perfecta para ello, pues poseía la simbología apropiada para los efectos y la suficiente apertura en cuanto a la actitud de la mujer como para favorecer la reinterpretación de una entidad femenina gobernante.

Ahora bien, antes de pasar a analizar la naturaleza de las identidades que Wu Zetian se atribuiría se hace necesario establecer una clara diferencia en la naturaleza de ambos textos. El sutra del *Dayun jing*, en el que, tal y como Forte reafirma en su obra (Forte, 1976) los historiadores confucianos e intelectuales han tratado bien de verlo como una invención o bien de buscar falsas inserciones, es en realidad un texto original que más allá de un comentario que busca la identificación de su profecía con la emperatriz carece de añadidos o invenciones. Por el contrario, el *Baoyu jing* requiere en este sentido otro tipo de atención, pues pese a ser un sutra cuya traducción al chino poseía ya cierta antigüedad en este periodo de la historia, lo cierto es que la versión del año 693 no respetaba la original<sup>32</sup>, a la que se había añadido una interpolación escrita en clara consonancia con el *Dayun jing*, de manera que su contenido no sólo apoyaba a este sutra, apareciendo como una continuación natural del mismo, sino que además lo reforzaba dando lugar a escasas dudas sobre la equiparación de la identidad de Wu Zetian con la de Cakravartin y bodhisattva (Forte, 1976, p. 133). Se trataba pues de un texto creado con fines claramente propagandísticos.

Retomando la cuestión identitaria, pasaremos ahora a explicar las implicaciones que poseían las identidades atribuidas a Wu Zetian, las cuales ésta finalmente aceptaría como propias en el año 693. En primer lugar cabe hablar del concepto de Cakravartin, monarca universal caracterizado por cuatro tipos distintos de rueda sagrada, las cuales simbolizan el imperio a gobernar<sup>33</sup> (Forte, 1976, p. 140). En el *Dayun jing* nos encontramos con la siguiente referencia<sup>34</sup>:

**“ [...] You shall reign over the territory of a country with the body of a woman and you shall obtain a quarter of the places governed by a Cakravartin king’. [...]**

30 “Never receding, always progressing, not backsliding, or losing ground; never retreating but going straight to nirvāna; an epithet of every Buddha. [...] A never-receding bodhisattva, who aims at perfect enlightenment. [...] The never-receding Buddha-vehicle, of universal salvation” (Soothill; Hodous, 1937, p. 109).

31 Para más información acerca del debate sobre la identificación inexacta de Wu Zetian con el buda Maitreya a partir del *Commentary on the Meaning of the Prophecy Concerning Shenhuang Contained in the Dayun jing* o el *Baoyu jing* ir a *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (1976) de Antonino Forte, pp. 153-168.

32 En palabras de Forte: “As a matter of course, the passage in heavy type [el autor se refiere aquí al fragmento del sutra que en su obra ha resaltado en negrita] does not appear in the other Chinese versions of the *Ratnamegha sūtra*, two from the 6th century (T. XVI 659, 661) and one from the 11th century (T.XIX 489)” (Forte, 1976, p. 132).

33 El Cakravartin de la Rueda Dorada gobernaría los Cuatro Continentes; el de la Rueda Plateada los Tres Continentes (este, oeste y sur); el de la Rueda de Cobre gobernaría los Dos Continentes (este y sur) y finalmente el de la Rueda de Hierro gobernaría el Continente del Sur, el Jambudvīpa (Ibídem, p. 140-141).

34 Siguiendo la presentación de la traducción de Antonino Forte, el apartado en negrita representa el extracto del sutra mientras que lo demás es parte del comentario.

[...] Now Shen-huang [Wu Zetian]<sup>35</sup> reigns over the single continent of Jambudvīpa in the south which is really one quarter in respect to the [territories dominated by the] king [who turns] the wheel” (Forte, 1976, p. 185 y 195).

Esto no explicaría ni mucho menos cómo Wu Zetian llega a autoproclamarse Cakravartin de la Rueda Dorada, ya que en base al fragmento expuesto, lo máximo a lo que podría aspirar tal y como Forte alega en su análisis, es a Cakravartin de la Rueda de Hierro, algo que no satisfaría la necesidad de la emperatriz de encontrar una figura identitaria que reforzase e incluso superase en lo que a soberanía se refiere la figura del Hijo del Cielo, poseedor del Mandato del Cielo. Los autores del *Dayun jing* salvan este problema con la siguiente afirmación:

“ [She] will fill and stay in the Four Continents and will reach the eighth extremities contemporarily’. When it is said ‘will fill and stay’ it is clear that Shen- huang [Wu Zetian] who governs the world, is able to ‘favour completely’ the ten thousand countries; ‘Four Continents’ means that which is within the Four Seas<sup>36</sup>; ‘eight extremities’ means the eight farthest corners” (Forte, 1976, p. 199).

Al hacer esta afirmación que colocaría a Wu Zetian en la posición del Cakravartin de la Rueda Dorada los autores del comentario juegan con el sentido otorgado al concepto de *tian xia* (天下) desde las perspectivas china y budista. Para la primera, aunque la traducción es la de “continente”, lo cierto es que se trata de una noción que lo comprende todo. Es un único continente carente de límites, en contraposición a la concepción budista, cuya cosmología muestra a los Cuatro Continentes claramente definidos. Esta cierta equivalencia de criterios (que parte del intento de aunar dos cosmologías diferente) permitió a los autores del *Dayun jing* presentar a Wu Zhao como monarca de Jambudvīpa, un único continente que, por equiparación retórica, equivaldría a los Cuatro Continentes budistas (Forte, 1976, p. 195).

La importancia de la atribución de la identidad de Cakravartin de la Rueda Dorada por parte de Wu Zetian va más allá que la de adquirir una simbología de carácter religioso. Es importante mantener presente que, por mucho que la emperatriz se decantase en cuestiones religiosas por el budismo, lo cierto es que esta apropiación de títulos identitarios proviene a su vez de un deseo político de legitimar la soberanía en manos de una mujer. En este sentido ya se ha mencionado la importancia que tenía para la sustentación de la nueva dinastía el encontrar una alternativa a la del Hijo del Cielo que fuera igual o más evocadora del poder real y su legitimación. La figura del Cakravartin reunía todos estos requisitos en tanto en cuanto se trataba de un monarca universal que iba más allá del concepto de soberano de un imperio, y que, de hecho, se reencarnaba ejerciendo esa posición de poder desde un cuerpo femenino conscientemente elegido tal y como se nos presenta en la profecía.

El empleo de la figura del Cakravartin como medio legitimatorio no era, sin embargo, algo nuevo en la historia china. En su artículo *Śarīra and Scepter. Empress Wu’s Political Use of Buddhist Relics* (2002) Chen Jinhua explica cómo Sui Wendi (541, r. 581-604), fundador de la dinastía Sui (581-618), se atribuyó el mismo título que más tarde emplearía Wu Zetian. Pero el autor profundiza aún más en esta coincidencia, analizando los lazos de parentesco que unían a ambos gobernantes por vía materna (la madre de la emperatriz era descendiente directa de la poderosa familia Yang) y cómo, en ambos casos, el ascenso al trono presentaba un problema de legitimación derivado de las teorías políticas sobre el Mandato del Cielo. Estas teorías presentaban al poder secular condicionado por

35 Añadido propio como aclaración de a quién se hace referencia con el título Shen-huang.

36 La letra en cursiva es un añadido propio que no pertenece al texto de Forte.

la aprobación circunscrita del Mandato. Si el gobernante demostraba carecer de la virtud necesaria podía ser sustituido por otro candidato que **no perteneciera a la familia imperial**, pues ésta también era abarcada por el Mandato del Cielo. Tanto Sui Wendi como Wu Zhao eran parientes del emperador gobernante por vía matrilineal y, por tanto, no estaban cualificados para recibir el Mandato del Cielo. Por parte de la emperatriz este problema de legitimidad se agravaba todavía más por ser una mujer. En ambos casos los dos gobernantes volvieron la mirada hacia el budismo, al que estaban ligados por su propia fe personal y que les ofrecía nuevos medios por los que legitimar su poder (Chen, 2002, p. 122).

Otro de los aspectos importantes de la investigación de Chen para la tesis de este trabajo es su alusión a cómo Wu Zetian pudo haber tomado como modelo (al menos en parte) la forma en que su antepasado empleó el budismo para legitimarse. Los dos recurrieron a entretejer un trasfondo que oscilaba entre las predicciones auspiciosas y lo legendario, creando un contexto por el cual aparecían como emisarios celestiales destinados a gobernar. Por otro lado la restauración del budismo hecha por Sui Wendi (que lo salvó de la persecución de la dinastía Wei del Norte) fue descrita como la conquista triunfal del monarca virtuoso y universal (Cakravartin, salvador divino del *dharma*<sup>37</sup> y del mundo por extensión). A su vez, aunque Wu Zetian también recreó la misma idea, en su caso el hecho de que esta religión tan sólo fuese sometida a limitaciones por parte de los primeros emperadores Tang y no suprimida restaba fuerza a esta identificación. De cualquier modo, la simbiosis entre la predicciones sobre su llegada y su representación como monarca universal hicieron que el ascenso al trono tanto de Sui Wendi como de la emperatriz, que podía haber sido condenado en base a los estándares morales confucianos, se presentase como medida necesaria para investir al bodhisattva reencarnado con el poder secular que le permitiera cumplir su misión divina (Chen, 2002, pp. 123-124).

Lo que es más, guiados por la necesidad de mostrar una imagen de sí mismos como soberanos todopoderosos, ambos recurrieron a la figura del rey Cakravartin, mostrándose como semejantes al legendario Aśoka, el más célebre de los monarcas budistas de la India<sup>38</sup>. Para ello Sui Wendi llevó a cabo la planificación y puesta en marcha de campañas de distribución de reliquias corporales de Buda mientras que, por su parte, la emperatriz promovió la veneración y distribución de *dharma-reliquias* (Chen, 2002, p. 124 y 131), además de prometer construir 840.000 estupas<sup>39</sup> (de Aśoka

37 "Law, truth, religion, thing, anything Buddhist. Dharma is 'that which is held fast or kept, ordinance, statute, law, usage, practice, custom'; 'duty', 'right', 'proper', 'morality' [...]" (Soothill; Hodous, 1937, p. 267).

38 "Grandson of Candragupta (Sandrokottos), who united India and reached the summit of his career about 315 B.C. Aśoka reigned from about 274 to 237 B.C. His name Aśoka, 'free from care', may have been adopted on his conversion. He is accused of the assassination of his brother and relatives to gain the throne, and of fierce temperament in his early days. Converted, he became the first famous patron of Buddhism, encouraging its development and propaganda at home and abroad [...]"(Ibidem, p. 291).

39 Según el budismo Mahāyāna había dos tipos de reliquias sagradas: física y espiritual, indicando ésta última las enseñanzas de Buda (*dharma*). Esto provenía de la teoría del *trikāya* (los tres cuerpos de Buda), por la cual las reliquias físicas y espirituales correspondían al *nirmāṇakāya* de Buda (transformación- cuerpo) y *dharmakāya* (*dharma*-cuerpo) respectivamente. Ligado a la creencia de que el que ve el *dharma* ve al Buda, se sacralizaron los textos y se textualizaron las reliquias. Por consiguiente, en el budismo Mahāyāna una pagoda consagraba no sólo una parte de los restos físicos del Buda, sino también un sutra o un fragmento del mismo. El propio texto se percibía como una crónica escrita de las enseñanzas de Buda y, por tanto, un resto del *dharmakāya*. El eminente Xuanzang recogió en sus escritos la costumbre existente en la India por la cual se fabricaban pagodas en miniatura que contenían extractos de sutras y, cuando alcanzaban un número considerable, se fabricaba una a gran escala para albergarlas a todas (Chen, 2002, p. 35). De todo esto se deduce que, si las reliquias ligadas al *dharmakāya* son algo en cuya producción puede tomar parte directamente el individuo, tanto más importante fue la intervención de Wu Zetian en la creación de las mismas. A mayor número de reliquias creadas a lo largo y ancho del imperio más glorificado sería su nombre y su reinado, e infinitamente mayor su poder en comparación con el afamado Aśoka, ligándola definitivamente, en su grandeza, al estatus de Cakravartin.

se dice que llegó a levantar 84.000). Asimismo, tomando como referencia el *Dayun jing*, ordenó la construcción de un monasterio *Dayunsi* (un monasterio dedicado al *Dayun jing*) en cada una de las prefecturas del imperio así como en las dos capitales imperiales (Karetzky, 2002, p. 118). Alrededor de unos mil monjes fueron especialmente ordenados para ocuparlos y entonar en ellos el sutra de manera que llegase a oídos de los fieles (Guisso, 1978, p. 36).

El empleo del budismo podemos encontrarlo incluso en de la propia dinastía Wei del Norte, en la que existieron soberanos que optaron por presentarse a sí mismos con títulos budistas que, aunque no eran el de Cakravartin, poseían igualmente una asociación de poder absoluto (como es el caso del Tathāgata), todo ello con la finalidad de mitigar el contraste entre la ley impuesta por el monarca y la ley religiosa:

“In the North, at the end of the 4th century, Fa-kuo had radically solved the problem of contrast between royal and religious law by maintaining that T'ai-tsu, first emperor of the Northern Wei, 'is enlightened and loves the Way. He is in his very person the Thus-having-Come-One (Tathāgata<sup>40</sup>)... He who propagates the teaching of the Buddha is the lord of men. I am not doing obeisance to the Emperor, I am merely worshipping the Buddha' ” (Forte, 1976, p. 137).

Ante una situación como la expuesta, no cabe duda de la importancia que Wu Zhao otorgó a la identidad de Cakravartin. Se trataba de una figura que, en el caso de la emperatriz, cubría dos aspectos fundamentales: en primer lugar aparecía en un aspecto mucho más elevado que el del Hijo del Cielo, en tanto en cuanto éste era una hombre escogido y amparado por el Mandato del Cielo, el cual al igual que le era concedido le podía ser retirado en función de sus virtudes como monarca. El emperador precisaba pues demostrar sus aptitudes como tal a lo largo del tiempo. En contraste al rey Cakravartin no le era requerido probar su valía como soberano: lo era por derecho propio dada su esmerado cultivo de la ley budista a lo largo de los *kalpas*<sup>41</sup>. Su piedad y seguimiento de la doctrina le amparan como gobernante universal, garantizando la rectitud, benevolencia y justicia de sus actos futuros. El camino recorrido hasta la existencia como Cakravartin legitimaban y amparaban su gobierno. Por otra parte, mientras que el emperador debía ser depositario de la lealtad y piedad filial de sus súbditos, al Cakravartin en cambio le correspondía algo que iba más allá: la veneración de los mismos. Finalmente, en segundo lugar, la figura del rey Cakravartin en este caso aparece reencarnado en un cuerpo femenino siguiendo lo especificado por Buda en la profecía, lo cual eliminaba en gran medida parte de las barreras que se oponían entre su condición de mujer y la ejecución del poder político en toda su plenitud.

Sabiendo esto no deja de resultar sorprendente que Wu Zetian no se atribuyese este título hasta el año 693, habiendo recibido sin embargo el *Dayun jing* en el 690. Forte atribuye la tardanza a lo delicado de tal asunción identitaria, ya que pese a la propaganda efectuada por el comentario, todavía existían objeciones entre ciertos círculos, no sólo confucianos, sino también budistas (Forte, 1976, p.145). Esto provenía de los llamados Cinco Impedimentos que, según el budismo, existían en el cuerpo femenino, por los cuales a una mujer le era imposible alcanzar, entre otras, la condición de rey Cakravartin, Avaivartika bodhisattva o Tathāgata (Forte, 1976, p. 131). Lo cierto es que, pese a la maestría interpretativa con que se llevó a cabo el comentario del *Dayun jing*, determinados aspectos

40 “[...] It has distant resemblance to the Messiah, but means one who has arrived according to the norm, one who has attained the goal (of enlightenment). [...] It is the highest of a Buddha's titles” (Soothill; Hodous, 1937, p. 209).

41 “The period of time between the creation and recreation of a world or universe [...]” (Ibidem, p. 232).

aparecían en él poco desarrollados o presentados de manera demasiado vaga y poco esclarecedora. Para solventar estas dificultades se procedió a realizar una nueva traducción del *Ratnamegha sūtra* (Forte, 1976, p. 145) original (*Baoyu jing*), donde se llevaría a cabo la interpolación ya mencionada anteriormente (Forte, 1976, p. 131). En este contexto, la cronología se vuelve importante, pues aunque a Wu Zhao se le presentaría un memorial solicitando su adopción del título de Cakravartin de la Rueda Dorada el 5 de octubre del año 693, el *Baoyu jing* sería publicado el día 7 y la adopción de los nuevos títulos se haría formal el 13 de octubre con unos cimientos relativamente sólidos sobre los que llevar a cabo una acción de tal magnitud política y religiosa.

En cuanto a la equiparación de Wu Zetian como bodhisattva nos adentramos en una construcción identitaria que lidia de una forma mucho más directa con la cuestión de género que la de Cakravartin. Esto es así dado que si bien en ésta última aparece claramente definido que el cuerpo bajo el que se manifestará esta condición es plenamente el de una mujer, a la hora de atribuirle la misma condición a la identidad de bodhisattva el *Dayun jing* deja esta afirmación abierta a numerosas especulaciones:

“ ‘Then you will in reality be a Bodhisattva who will show and receive a female body in order to convert beings’. ‘Constantly for incalculable *asamkhyeya kalpas*. You must know that this is an instrumental body and not a real female body’ ” (Forte, 1976, p. 186).

Este planteamiento de una identidad femenina personificada bajo el aspecto de bodhisattva ha dado lugar a cierto debate entre los académicos, habida cuenta de la ambigüedad con la que aparece representada en el comentario del *Dayun jing*. De este modo para algunos autores la idea de un cuerpo femenino meramente “instrumental” refleja en realidad la idea de una deidad masculina provisionalmente transformada que podría ser aceptada a la hora de ostentar el poder (Guisso, 1978, p. 368), lo cual justificaría de alguna manera que Wu Zetian se impusiera a sí misma el apelativo de Hijo del Cielo. Para otros sin embargo, el aspecto femenino es visto como algo que redundaría en su propio beneficio a la hora de cumplir su misión divina de proteger y ayudar a la salvación de los demás a través de la compasión (Bokenkamp, 1998, p. 388), algo que, como veremos a continuación, aparece claramente referenciado, tal y como veremos a continuación, tanto en el *Dayun jing* como en el *Baoyu jing*.

Posiblemente la afirmación más esclarecedora alude a cómo la forma corporal escogida por un bodhisattva para asistir a los demás seres no es algo predeterminado, sino que parte de los impulsos de aquellos a los que pretende amparar (Forte, 1976, p. 204-207). De hecho, esto responde, tal y como aparece en la profecía del *Dayun jing*, a la práctica que Jingguang (al poseer el *samadhi*<sup>42</sup> gracias a su gran conocimiento de la doctrina budista y a su profunda comprensión de las funciones de un bodhisattva) hace del *dharma-laksana*, es decir, la capacidad de manifestarse en formas diversas. Con ello se indica la **pura ausencia de forma** que caracteriza a la figura del bodhisattva, especialmente resaltada en la expresión “You must know that this is an instrumental body and not a real female body”, lo cual hace más relevante y destacable si cabe la elección de un cuerpo de mujer (Forte, 1976, p. 146-147), puesto que reafirma la preferencia de una identidad femenina por encima de una masculina.

De esta manera se atribuye no sólo a las condiciones de sus súbditos el hecho de que sea una mujer la que dirige el imperio desde una esfera más elevada (casi sublime si tenemos en cuenta su doble

42 “ ‘[...] Intent contemplation, perfect absorption, union of the meditator with the object of meditation’ It may pass from abstraction to ecstasy, or rapture, or trance” (Ibídem, pp. 66-67).

faceta divina) que la de un monarca portador del Mandato del Cielo, sino que además, siguiendo los cometidos de un emperador (guiar espiritualmente al pueblo además de gobernar), considera que bajo su condición de bodhisattva femenina, con la benevolencia, justicia e imparcialidad que esto implica, la conversión de sus súbditos a la fe budista y su manejo sería más efectiva, siendo por lo tanto el cuerpo de una mujer la elección más apropiada para su aspecto (Forte, 1976, p.245).

Esta teoría es reafirmada por los autores del *Dayun jing* cuando, ante la pregunta relativa a por qué la profecía tenía validez en ese momento habiendo existido previamente emperatrices (todas ellas regentes) igualmente poderosas, ellos aluden a la diferencia jerárquica. De este modo las anteriores emperatrices habrían obtenido el rango de *taihou* (太后, emperatriz madre del Hijo del Cielo) y ejercido el poder en nombre de sus hijos, que no habían llegado a la edad necesaria para gobernar. Wu Zetian sin embargo, al haber adoptado el título de *Shengmu shenhuang* (聖母神皇, Sabia Madre y Divina Soberana) se diferenciaba de todas las demás al ejercer el poder por sí sola, ajustándose así a la profecía del Buda (Forte, 1976, p. 208). Se trata de una imagen de madre del imperio benevolente y compasiva (relacionada directamente con aquella derivada de la doctrina confuciana de la que ya se ha hablado con anterioridad), que queda también registrada en el *Baoyu jing* de la siguiente manera, aportando mayor importancia a la teoría que resalta la femineidad de Wu Zhao:

“[...] Since in reality you will be a Bodhisattva, you will manifest a female boy and you will be the sovereign head. For several years, by means of the True Law, you will govern and convert, you will bring up and educate the beings as if they were your children” (Forte, 1976, p. 130).

Todo lo explicado con anterioridad hace patente que el manejo de conceptos budistas como el de Cakravartin o bodhisattva ya habían sido empleados con anterioridad en numerosas ocasiones por otros monarcas, y que el de doble demiurgo (taoísta) o madre del linaje dinástico (confucianista) eran asimismo imágenes ya antiguas, en absoluto creadas por la emperatriz. Lo que es más, se trataba de imágenes prototípicas generadas a partir de la observación de los procesos de concepción, nacimiento y crecimiento en el mundo natural; eran un símbolo de la fertilidad y del infinito poder creador de la mujer (Bokenkamp, 1998, p. 389).

La conclusión es, por lo tanto, una que tiene que ver con el nuevo enfoque que se le otorgan a estos conceptos en lugar de con la redefinición de los mismos. Así, se puede apreciar que el giro intelectual que Wu Zetian fraguó para poder legitimar un gobierno ejercido por una mujer era algo nunca visto; un paso necesario para poder reforzar su posición en el trono de la dinastía Zhou como monarca con un poder ilimitado que iba más allá de la imagen del Hijo del Cielo, pues poseía la omnipotencia de las figuras del Cakravartin y el bodhisattva.

#### 4. Conclusión

La intención de este trabajo ha sido desde el primer momento tratar de enfatizar la importancia que la identidad y el manejo de la percepción de distintos prototipos identitarios tuvo en la metodología política de Wu Zetian como medio legitimador. Éste es a su vez un proceso vivo que evolucionó a lo largo del tiempo, un proceso que se fue desarrollando en función del nivel de poder que fue adquiriendo la emperatriz, en base al periodo en que se encontraba y al propósito final de crear su propia dinastía. Así su corpus ideológico transitó de prototipos confucianos y taoístas al empleo de figuras budistas con el fin de solventar los diversos obstáculos de índole política que interferían en su intención de alzarse como cabeza del estado. De esta manera consiguió imponerse a la tradición

confuciana, que permeaba tanto la ideología estatal como la élite social de los Tang, y combinarla con las otras dos doctrinas mayoritarias del momento (budismo y taoísmo) para crear un trasfondo intelectual que le permitiera no sólo gobernar como mujer y legitimar su poder, sino mantenerlo hasta casi el fin de sus días.

Con esto en mente hay dos puntos que merece la pena resaltar con el fin de entender mejor cómo Wu Zhao consiguió sus objetivos. En primer lugar resulta indispensable destacar el hecho de que la emperatriz en ningún momento buscó socavar la tradición moral y religiosa del periodo en que le tocó vivir. Por el contrario, basándose en ella, pretendió modificar las percepciones política y social construidas y que giraban en torno al prototipo femenino y de gobernante, dos prototipos que, en principio, aparecen como irreconciliables. La intención pues no era **crear** nuevos modelos, sino emplear las raíces culturales de los ya existentes para enarbolar una nueva forma de interiorizarlos y poder usarlos así para sus fines políticos.

Por otro lado, el sincretismo de este trabajo intelectual no puede ser ignorado. La alusión constante al confucianismo, taoísmo y budismo a través de los conceptos de madre imperial, ente fértil creador y salvador compasivo, tan empleados por Wu Zetian, impregnan todo su pensamiento político (tal y como puede apreciarse en el comentario del *Dayun jing* y el colofón del *Baoyu jing*). De este sincretismo se extrae otra conclusión evidente: la importancia de la religión como medio político para la toma y legitimación del poder. En este campo la emperatriz no creó ningún concepto que no existiese ya previamente, sin embargo la forma en que empleó las tres doctrinas, aunándolas para que sirvieran a sus propósitos, así como el especial hincapié hecho en la concepción de lo femenino y su capacidad creadora, patente en todas ellas, hizo que surgiera una perspectiva ideológica totalmente novedosa basada en la esencia creativa y liberadora propia de la mujer.

Finalmente cabe retomar en este punto las teorías de Bokenkamp para constatar cómo a partir de un trabajo cuya base era legitimadora e identitaria, Wu Zetian tomó las diversas percepciones existentes sobre la naturaleza de la mujer y las reubicó de una manera totalmente innovadora. El resultado fue que el espacio interior, antes considerado como el principal motivo de la debilidad femenina, pasó a ser reconfigurado dando lugar al centro (lo interno) como núcleo de poder del que parte todo lo que existe y como el lugar correspondiente a la mujer en la jerarquía política.

## Bibliografía

Barrett, T.H. 2008, *The Woman Who Discovered Printing*, New Haven: Yale University Press.

Bokenkamp, S.R. 1998, "A Medieval Feminist Critique of the Chinese World Order: The Case of Wu Zhao (r. 690–705)", *Religion*, Volume 28, Number 4, pp. 383-392(10), Nueva York, Londres: Academic Press.

- Chen, J. 2002, "Śarīra and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 25, no. 1-2, pp. 33-150. Lausanne: International Association of Buddhist Studies.
- Drège J.P. 1984, "Les caractères de l'impératrice Wu Zetian dans les manuscrits de Dunhuang et Turfan", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, vol. 73, pp. 339- 354. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient.
- Feng, Y. 1983, *A History of Chinese Philosophy*. Volume I, Princeton: Princeton University Press.
- Forte, A. 1988, *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente; París: Ecole Française d'Extrême- Orient.
- Forte, A. 1976, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry Into the Nature, Authors and Function of the Dunhuang Document S.6502, Followed by an Annotated Translation*, Nápoles: Instituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici.
- Galia, P.S. 2009, "Learning and Women: Confucianism Revisited", *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 36, no. 2, pp. 243-260.
- Guisso, R.W.L. 1979, "The Reigns of the Empress Wu, Chung-tsung and Jui-tsung (684-712)", *The Cambridge History of China. Sui and T'ang China, 589-906*, vol.3, part I, pp. 290-332. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guisso, R.W.L. 1978, "Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China", *Studies on East Asia*, vol. 11, Bellingham: Western Washington University.
- Jay, J.W. 1996, "Imagining Matriarchy: Kingdoms of Women in Tang China", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, no. 2, pp. 220-229. Massachusetts: American Oriental Society.
- Karetzky, P.E. 2002, "Wu Zetian and Buddhist Art of the Tang Dynasty", *T'ang Studies*, vol. 20-21, pp. 113-150. Ithaca: Cornell University.
- Kelleher, T. 1987, "Confucianism", *Women in World Religions*, Albany: SUNY Press.
- Kory, S. 2008, "A Remarkably Resonant and Resilient Tang-dynasty Augural Stone: Empress Wu's Baotu", *T'ang Studies*, vol. 26, pp. 99-124. Ithaca: Cornell University.
- Legge, J. 1899, *The Shu King, The Religious Portions of the Shih King, The Hsiao King, The Sacred Books of the East: The Texts of Confucianism*, vol. III, part I, 2nd edition, Oxford: Clarendon Press.
- Lewis, M.E. 2009, *China's Cosmopolitan Empire. The Tang Dynasty*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Pettit, J.E.E. 2008, "The Erotic Empress: Fantasy and Sovereignty in Chinese Temple Inscriptions", *T'ang Studies*, vol. 26, pp. 125-142. Ithaca: Cornell University.

- Pujadas, J.J. 1993, *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid: Eudema S.A.
- Rothschild, N.H. 2005, "Beyond Filial Piety: Biographies of Exemplary Women and Wu Zhao's New Paradigm of Political Authority", *T'ang Studies*, vol. 23-24, pp. 149-168. Ithaca: Cornell University.
- Scandroglio, B., López Martínez, Jorge S., San José Sebastián, M.C. 2008, "La Teoría de la Identidad Social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias", *Psicothema*, vol. 20, no. 1, pp. 80-89. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Song, X. 2010, "Re-gendering Chinese History: Zhao Mei's Emperor Wu Zetian", *East Asia*, vol. 27, no. 4, pp.361-379. Berlín: Springer.
- Soothill, W., Lewis, H. 1937, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Londres: Routledge.
- Twitchett, D. 2003, "Chen gui and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian", *Asia Major: Third Series*, vol. 16, no. 1, pp. 33-109. Princeton: Princeton University.
- Twitchett, D., Wechsler, H.J. 1979, "Kao-tsung (reign 649-83) and the Empress Wu: the Inheritor and the Usurper", *The Cambridge History of China. Sui and T'ang China, 589-906*, vol.3, part I, pp. 242-289. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wechsler, H.J. 1985, *Offerings of Jade and Silk, Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, New Haven: Yale University Press.
- Weinstein, S. 2008, *Buddhism Under the T'ang*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zhang, G. 2009, "Family Building in Inner Quarters: Conjugal Relationships in Tang Families", *Frontiers of History in China*, vol. 4, no. 1, pp. 1-38, Pekín: Higher Education Press.
- Zürcher, E. 1982, "Prince Moonlight". Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism, *T'oung Pao*, Second Series, vol. 68, pp. 1-75. Leiden: BRILL.