



Miscelánea de orientes

Segundo semestre, 2024
Vol. I, n° 2
Bogotá, Colombia

Asiática

Miscelánea de orientes

Segundo semestre, 2024

Vol. I, n° 2

Bogotá, Colombia

Asiática: Miscelánea de orientes es una revista académica digital, semestral y sin ánimo de lucro, cuya razón de ser es la puesta en marcha de una discusión en lengua hispana, particularmente en Latinoamérica, de asuntos de la historia asiática. *Asiática: Miscelánea de orientes* cree su deber la traducción de textos nunca publicados en castellano sobre asuntos de la historia asiática, y la publicación de textos de reflexión y discusión sobre la historia asiática y sobre la relación entre esta y la historia latinoamericana.

Editor

Julio Mario Monterroza Morelo

Coordinador editorial

Daniel Styven López Nivia

Coordinadora académica

Luisa Fernanda Rojas Monroy

Jefe de traducciones

Julio Mario Monterroza Morelo

Lectura editorial

Diego Alejandro Torres Torres

Comité académico

Jessica Paola Barrios Navarro

Víctor Santiago Mayorga Reina

Paula Lorena Mogollón Buitrago

Diego Alejandro Pedraza Sierra

Javier Quintero Ramírez

Luisa Fernanda Rojas Monroy

Luis Felipe Sánchez Pedraza

Melannie Julieth Vega Sánchez

Agradecimientos

Glorisun Global Network

Pluto Journals

Cambridge University Press

Multidisciplinary Digital Publishing Institute (MDPI)

Bo Huang

Rômulo da Silva Ehalt

Rajeev Kinra

Arin Salamah-Qudsi

Luisa Fernanda Rojas Monroy

Lina María Garzón Ocaña

© **Asiática: Miscelánea de orientes**

Diciembre, 2024

Contacto: asiatica.mdo@gmail.com

Dirección: Calle 6 A # 7-52, 6-103, Bogotá DC

Índice

LUISA ROJAS,
Diversidad y unidad (Editorial) – [1]

Nota sobre las grafías y las referencias – [4]

Artículos

RAJEEV KINRA,
Revisión de la historia y la historiografía del pluralismo en el Imperio Mogol – [6]

ARIN SALAMAH-QUDSI,
La economía de la piedad femenina en el sufismo temprano – [57]

BO HUANG,
Estudio sobre la tradicional noción china de lama jiao – [82]

RÔMULO DA SILVA EHALT,
Geninka y esclavitud:
*Casuística jesuita y legislación Tokugawa sobre
el trabajo sometido japonés (1590s-1620s) – [123]*

Reseñas

ANDREW DE LA GARZA,

The Mughal Empire at War: Babur, Akbar and the Indian Military Revolution, 1500-1605 (Londres y Nueva York: Routledge, 2016) – [148]

Diversidad y unidad

Editorial

LUISA ROJAS



In 1998, el célebre historiador y sociólogo Andre Gunder Frank publicó el libro *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, en el que plantea el concepto de “unidad en la diversidad”, con lo que afirma que para la historia global es igualmente importante conocer las experiencias particulares de poblados y regiones distantes y con marcadas diferencias entre sí, que entender a la totalidad de esos casos como engranajes de la unidad indisoluble que era la historia global. De esta forma, hace un llamado a reinterpretar la historia global a partir de la integración sistémica de las partes para formar un “todo”, que se halle a la altura de nuestros conocimientos sobre las formas de vida en lugares del planeta que en principio nos puedan parecer ajenas. Este libro, junto con *ReOrient in the 19th Century: Global Economy in the Continuing Asian Age*, terminan por cuestionar a Europa Occidental como el origen del embrionario sistema mundo capitalista, para afirmar que esto fue posible solo gracias a sus relaciones comerciales con Asia. Dos años después, en el año 2000, el historiador y profesor de historia de la Universidad de Chicago, Kenneth Pomeranz, publicaba el libro *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, en el cual trae a discusión las condiciones de la economía china antes del desarrollo de la modernidad, y cuestiona ampliamente la imagen de atraso que se tenía de la sociedad china respecto a ciertos aspectos cruciales en el proceso de creación y desenvolvimiento del capital, como la circulación de mercancías y el acceso a los factores de producción. Estos trabajos de estos dos historiadores se han caracterizado por ofrecer nuevas interpretaciones de la compleja interrelación de fuerzas en la historia global, y esto lo han hecho iluminando historias regionales, nacionales o locales de distintos países asiáticos cuyo desconocimiento nos había llevado a restarles importancia histórica.

Lo más interesante de estos y otros varios trabajos, que abogan por la comprensión holística de la historia de la humanidad, es que nos dejan ver que la comprensión profunda de las partes constitutivas nos lleva siempre a cambiar el modo en que concebimos y relatamos la unidad, para hablar en los términos de Gunder Frank. Quienes nos interesamos por otras formas históricas de vida y los procesos que las envuelven podremos constatar con facilidad que las explicaciones pueden extenderse solamente sobre el terreno conocido, y debemos aceptar que siempre quedan zonas a las que no podemos acceder por falta de estudios sobre diversas temporalidades y lugares, y, aunque podamos articular relatos provisionales que unan la información de que disponemos, es necesario permanecer abiertos a que el nuevo conocimiento nos sugiera grandes modificaciones de lo que hasta el momento teníamos por cierto.

Esto no es menos válido para quienes nos dedicamos a la historia en América Latina, y en el mundo hispanohablante, pues en las últimas décadas hemos venido entendiendo la necesidad de construir nuestra propia visión de procesos históricos que nos definieron, como la adopción de la libertad de culto, la pervivencia de formas de trabajo esclavizantes después de su abolición, las restricciones impuestas a las mujeres por el derecho religioso o la estigmatización de la que son víctimas los grupos poblacionales minoritarios. Sobre estas problemáticas justamente versan los artículos traducidos para este número, y la comprensión de estas en contextos asiáticos, y en momentos históricos diferentes, seguramente entrará en diálogo y generará cambios en las formas en que estas problemáticas han sido entendidas en nuestra región.

El primer artículo, de Rajeev Kinra, explora la concepción del pluralismo y del respeto a este en el Imperio Mogol, siglos XVI-XIX, atribuida a propósito del uso del término *sulh-i kull*. El segundo artículo, de Arin Salamah-Qudsi, es un estudio con perspectiva de género que se adentra en la forma en que las mujeres practicantes del sufismo en Iraq y Siria, durante la Edad Media, vivían el ascetismo religioso y el margen de acción que esto les permitía dentro de su sociedad. El tercero, de Bo Huang, es un estudio sobre la noción china del término *lama jiao* en el siglo XVI, nombre que llegó a confundirse con prácticas mal vistas de una vertiente del budismo y recibió, por tanto, un uso peyorativo. El cuarto, y último, es un artículo de Rômulo Ehalt que muestra cómo en el Japón de un turbulento ambiente político de comienzos del siglo XVII, las prácticas de trata de personas se conjugaron con una demanda creciente de trabajo esclavo por cuenta de las relaciones con los europeos, al tiempo que el gobierno japonés tomaba medidas legales para disminuir la trata de personas, en medio de lo que el autor ha llamado un encuentro epistemológico. Por último, también sobre el Imperio Mogol, publicamos en este número, con ocho años de retraso, una reseña sobre el libro de Andrew de la Garza, *The Mughal Empire at War*, que nos narra la reorganización de las fuerzas militares de la India en la era de la tecnificación de los combates y la modernización del trabajo militar. Estos trabajos, cada uno a su manera, son esclarecedores y nos brindan elementos para algunos temas que pueden ser considerados monolíticos o con formas históricas ya establecidas, como el rol de la mujer en el islam o el estatus social de los esclavos, pero que

bajo la lente de estudios minuciosos adquieran matices que el buen investigador no querrá pasar por alto.

Mucho ya de hablar profesionalmente. Como coordinadora académica de Asiática, he querido tomar la oportunidad de esta ocasión para agradecer profundamente a nuestros lectores. Gracias a ellos, el trabajo que en este número completa un año adquiere cada vez más razón de ser. Con cada uno de ellos, nuestro objetivo de dar vida y brío a la discusión hispanoamericana sobre las distintas sociedades del mundo se nos acerca más a las manos.

Felices fiestas a todos ustedes, nuestros lectores.

Berlín, 12 de diciembre de 2024

Nota sobre las grafías y las referencias

el equipo de
ASIÁTICA: MISCELÁNEA DE ORIENTES

Como habrá de ser costumbre de ahora en adelante, los editores de *Asiática* tenemos que considerar el hecho de que los autores de los artículos que aquí publicamos deben hacer uso de fuentes en idiomas que, a todo lo largo de su historia, hasta el sol de hoy, o solo hasta hace pocos años, se han escrito en uno o más sistemas de escritura diferentes al sistema latino.

4

Como norma general, remitiremos a los lectores a la “Nota sobre las grafías y las referencias” que publicamos en nuestro primer número.¹ Sin embargo, acá haremos mención breve de todas las eventualidades referidas a esta dificultad de la edición de textos sobre historia asiática, y nos extenderemos sobre aquellas que no hayan sido tratadas en ese primer número.

1. Como se ha explicado ya en el primer número, las palabras en persa y árabe, que abundan en los textos de Rajeev Kinra y Arin Salamah-Qudsi, se transliteran según el sistema EI2, lleno de marcas diacríticas que los autores han conservado. En línea con ellos, en este número han sido conservadas todas esas marcas, en la medida de lo posible, dentro del cuerpo del texto. Sin embargo, se ha prescindido de las marcas diacríticas en el aparato crítico. La razón es sencilla: la inmensa mayoría de las tipografías que tenemos disponibles ha sido diseñada para el castellano, y no hemos encontrado otra solución que pueda a una vez ofrecer una tipografía adecuada para la lectura de pies de página y, al mismo tiempo, entregar una transliteración precisa de las palabras árabes y persas. En estos casos, conminamos a los lectores que requieran de esas marcas diacríticas para una lectura profesional a consultar los artículos originales, debidamente referenciados al comienzo de cada ítem de este número.
2. En todos los casos, Bo Huang ha preferido el uso de una versión simplificada del sistema de romanización pinyin para el chino, el idioma principal de todas sus fuentes, prescindiendo de todas las marcas diacríticas de ese sistema, con excepción de la

¹ “Nota sobre las grafías y las referencias”, en *Asiática: Miscelánea de orientes*, vol. 1, nº 1 (2024): págs. 5-7.

diéresis. En los casos en que ha ofrecido palabras en sánscrito, tibetano, manchú o mongol, se ha limitado a ofrecer transliteraciones de nombres propios sin explayarse sobre los sistemas de transliteración usados. En la mayoría de estos idiomas, aunque hay sistemas de romanización, no existen aparatos tan sistematizados de transliteración a nuestro sistema de escritura como en el chino, el coreano, el japonés, el árabe o el persa, lo que dificulta la contrastación de las decisiones de transliteración del autor. Dado que este es el caso, se han conservado todas las transliteraciones de nombres propios en estos idiomas ofrecidas por Bo Huang.

3. Igual que en el primer número, hemos introducido la distinción entre “fuentes primarias” y “canon clásico” allí donde hemos tenido que levantar la lista final de ítems bibliográficos por carecer de esta la publicación original.
4. Para las fechas duplicadas de las sociedades musulmanas, allí donde los autores han juzgado necesario usarlas, se ha preferido el siguiente sistema de fechado: 2024 [1446 AH], en lugar del sistema, más sencillo, pero también más confuso, de 1446/2024. Cuando estas fechas duplicadas están incluidas entre corchetes dentro de una cita, se han expresado así: [2024 (1446 AH)]. Para los lectores neófitos, AH significa *Anno Hegirae*, o año de la hégira, es decir, año de la partida de Mahoma al exilio. No se ha incluido la notación d.C. para no sobrecargar estas fechas con más siglas, pues nos ha parecido excesivo. Por demás, solo hemos usado las notaciones a.C. y d.C. cuando ha sido necesario, en un contexto muy distinto al de las sociedades musulmanas, a saber, el de la dinastía Han, cuya historia inicia antes de la era cristiana pero llega a su disolución ya en nuestra era.
5. Rômulo da Silva Ehalt ha hecho uso del sistema de romanización Hepburn, o Hebon-shiki, que vierte los sonidos del japonés al sistema latino con una regla fonética básica: sonidos vocálicos castellanos y sonidos consonánticos ingleses. La única marca diacrítica usada en este sistema, con la cual se indica el alargamiento de la sílaba, es el macrón. Este sistema, que permite la conservación de la inmensa mayoría de las peculiaridades fonéticas del idioma, es el más usado en Japón, incluso en ámbitos oficiales, por encima de los dos sistemas con reconocimiento ISO, Nihon-shiki y Kunrei-shiki, promulgados por el gobierno japonés poco antes de la Segunda Guerra Mundial; también ha sido usado por la dupla de Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla en sus excelentes traducciones de tiempos recientes.² Por esa razón, no hemos encontrado ninguna razón para objetar el uso de este sistema, y se ha conservado íntegro en este número.

² Rumi Tani Moratalla & Carlos Rubio (trads.), *Historia de los hermanos Soga [Soga Monogatari]* (Madrid: Editorial Trotta, 2012), y Carlos Rubio & Rumi Tani Moratalla (trads.), *Kojiki: Crónicas de antiguos hechos de Japón* (Madrid: Editorial Trotta, 2018).

Artículos

Rajeev Kinra

Arin Salamah-Qudsi

Bo Huang 黃勃

Rômulo da Silva Ehalt

Revisión de la historia y la historiografía del pluralismo en el Imperio Mogol

Publicación original:

ReOrient: The Journal of Critical Muslim Studies, vol. 5, n° 2 (2020), pp. 157-182

RAJEEV KINRA

6

... *PERO* cualquiera que perdone y se reconcilie
recibirá de Dios recompensa...

فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ ...

CORÁN 42:40¹



El concepto de *sulh-i kulli* es bien conocido como característica central de la ideología estatal del Imperio Mogol, concepto este que posiblemente hizo del imperio, hablando comparativamente, el estado más tolerante e inclusivo de todo el mundo de la modernidad temprana. Traducido con frecuencia como “paz con todos”, el término se ha convertido, en la historiografía del sur de Asia, casi en un sinónimo de las políticas de pluralismo religioso promovidas por el más célebre de los emperadores de la dinastía mogola, Jalal al-Din Muhammad Akbar “el grande” (r. 1556-1605), y por su afamado biógrafo y cortesano, Abu al-Fazl ibn Mubarak (1551-1602). No obstante, por sorprendente que pueda ser, pese a la recurrencia de las discusiones sobre las actitudes mogolas hacia el pluralismo religioso y cultural, parece no haberse intentado, de hecho, una historia

Traducido al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Jessica Paola Barrios Navarro, Víctor Santiago Mayorga Reina y Luis Felipe Sánchez Pedraza.

¹ Traducción del inglés para esta versión. Versión del árabe de Abdel Ghani Melara: “Pero quien pasa por alto y se reconcilia.../ su recompensa incumbe a Alá”. [Nota del traductor].

intelectual comprehensiva del término *sulh-i kull*. Naturalmente, hay un puñado de estudios importantes sobre el tema.² Pero por muy informativo que este corpus académico quiera ser con respecto a la atmósfera y a las influencias culturales presentes en general en la corte de Akbar, a este corpus le hace falta una cierta precisión en lo que respecta al significado del término *sulh-i kull* en sí. En efecto, muchos autores parecen asumir que *sulh-i kull* era obviamente el término que expresaba el *ethos* de civilidad, de razón universal y de inclusividad que Akbar quería promover. Pero ¿por qué escogieron Akbar y Abu al-Fazl este término en específico? ¿Y qué era lo que querían decir cuando lo usaban? ¿Y cómo se entendió de hecho este término en la práctica, no solo en los tiempos de Akbar sino también en las décadas y siglos subsiguientes? Sorprendentemente, tenemos pocas respuestas a este tipo de preguntas.³

7

Mientras tanto, e incluso en lo que se refiere al reinado de Akbar, la cuestión de para qué exactamente era usado el concepto de *sulh-i kull* ha sido opacada ocasionalmente por ansiedades modernas de distintas comunidades, y por esa suerte de pensamiento “binacional” que agrupa a todos los “hindúes” y los “musulmanes” del sur de Asia en dos comunidades reificadas, presumiblemente antagónicas, de manera que estas identidades se proyectan en el pasado distante de la premodernidad y la modernidad temprana de manera anacrónica. Este tipo de pensamiento es problemático por todo tipo de razones, según han demostrado buena parte de los estudios académicos recientes. Sin embargo, aquí quiero llamar la atención particularmente sobre la manera en que este pensamiento lleva a más de un puñado de comentaristas modernos a *asumir* con simpleza que la noción de *sulh-i kull* vino a ser, primordialmente un

² Para las ideas básicas, los antecedentes y los debates alrededor de la noción de *sulh-i kull*, véanse, por ejemplo, M. Athar Ali, “Sulh-i Kul and the Religious Ideas of Akbar”, en *Mughal India: Studies in Polity, Ideas, Society, and Culture* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2006 [1980]), págs. 158-172; Saiyid Athar Abbas Rizvi, “Dimensions of Sulh-i Kul (Universal Peace) in Akbar’s Reign and the Sufi Theory of Perfect Man”, en Iqtidar Alam Khan (ed.), *Akbar and His Age* (Nueva Delhi: Indian Council for Historical Research; Northern Book Centre, 1999), págs. 3-22; Iqtidar Alam Khan, “Akbar’s Personality Traits and World Outlook: A Critical Appraisal”, en *Social Scientist*, vol. 20, n° 9-10 (1992), págs. 16-30, especialmente págs 22-25; Azra Nizami, “Socio-religious Outlook of Abul Fazl”, en *Medieval India: A Miscellany*, vol. 2 (Londres: Asia Publishing House, 1972), especialmente págs. 131-142. Para una revisión de la perspectiva religiosa e intelectual más general de Akbar y Abu al-Fazl, el siguiente estudio sigue siendo el más abarcador: Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar’s Reign, with Special Reference to Abu'l Fazl, 1572-1605* (Nueva Delhi: Munsiram Manoharlal, 1975). Otros dos tratamientos del tema, breves pero muy buenos, son Irfan Habib, “A Political Theory for the Mughal Empire – A Study of the Ideas of Abu'l Fazl”, en *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 59 (1998), págs. 329-340, y Shireen Moosvi, “The Road to Sulh-i Kul: Akbar’s Alienation from Theological Islam”, en Irfan Habib (ed.), *Religion in India History* (Nueva Delhi: Tulika Books, 2007), págs. 167-176.

³ Así, por ejemplo, M. Athar Ali ofrece muchas observaciones muy versadas sobre la importancia de la luz y de la iluminación en la filosofía de Akbar y Abu al-Fazl, así como en el panteísmo, en el así llamado *din-i ilahi*, y, en general, en las opiniones religiosas eclécticas de Akbar, en su artículo “Sulhi Kul [sic] and the Religious Ideas of Akbar”, pero no se pregunta por el significado o los orígenes del término *sulh-i kull* en sí mismo en su artículo. Otro artículo muy citado es “Akbar’s Personality Traits and World Outlook”, de Iqtidar Alam Khan, ofrece también una revisión detallada y erudita de lo que él describe como algunas de las “influencias que contribuyeron a hacer que Akbar fuera mentalmente receptivo a las ideas promotoras de la tolerancia religiosa” (pág. 17) – desde “el *ethos* cultural de la unidad política timúrida”, el así llamado *Yasa-i Changezi* (Código de Genghis Khan), la influencia de los nobles chiíes, las “doctrinas panteísticas sufíes”, “las enseñanzas de las sectas Nirguna Bhakti contemporáneas”, hasta incluso cierto “desbalance psicológico” de Akbar que se manifestó en “accesos ocasionales de depresión y melancolía” –, pero tampoco él nos dice casi nada acerca del significado preciso o los orígenes del término *sulh-i kull* en la historia intelectual. De manera similar, Savitri Chandra, “Akbar’s Concept of Sulh-I Kul, Tulsi’s Concept of Maryada and Dadu’s Concept of Nipakh: A Comparative Study”, en *Social Scientist*, vol. 20, n° 9-10 (1992), págs. 31-37, examina paralelos entre el concepto de *maryada* (decoro) de Tulsi, el concepto de *nipakh* (no sectarismo) de Dadu y el concepto de *sulh-i kull* de Akbar y Abu al-Fazl. Aunque es un artículo bastante ilustrativo desde una perspectiva comparativa, también toma el término como dado. No será necesario decir que los tres artículos lidian casi exclusivamente con el periodo del reinado de Akbar.

gesto “musulmán” de tolerancia excepcional dirigida a los “hindúes”, mayormente por *raisons d'état* instrumentales. Akbar –así se piensa– se habría dado cuenta de que necesitaba la cooperación de los hindúes para que el imperio tuviera éxito, y de esa manera queda implícito que sus tendencias pluralistas habrían nacido no de ningún tipo de compromiso filosófico (musulmán o de otro tipo), sino meramente de la necesidad pragmática, como un medio para conseguir un fin práctico.

Uno de los títulos acerca de Akbar en un reciente texto de historia global captura este punto de vista de manera sucinta: “Los mogoles musulmanes se ven obligados a aceptar la diversidad religiosa de India”.⁴ En esta formulación, la identidad mogola es reducida a su “musulmanidad”, y la misma categoría de “musulmán” es tratada como completamente homogénea, monolítica e inherentemente hostil a la “diversidad religiosa de India”. En efecto, si esto no hubiera quedado suficientemente claro a partir del título de sección que acabo de mencionar, los autores empiezan la sección explicando que

La diversidad religiosa de India, y su mayoría hindú, fueron una molestia para los estrictos musulmanes de la élite gobernante. Las escrituras musulmanas habían denunciado tempestuosamente la idolatría y el paganismo desde el nacimiento del islam en la Meca. La mayoría de los musulmanes de Oriente Medio no podía más que sentir que el hinduismo era aún más objetable, pues tenía aún más ídolos y más mitos.

8

Solo domando su supuestamente instintiva (digo más, ¡tempestuosa!) hostilidad “musulmana” hacia el otro religioso (que aparentemente permanece sin cambios “desde el nacimiento del islam en la Meca”) podían los mogoles tener éxito, o siquiera sobrevivir, en India, pues –así continúan los autores–, “unos cuantos miles de musulmanes de Asia Central jamás podrían sobrevivir si forzaran a decenas de millones de hindúes a elegir entre convertirse o morir”.⁵ Nótese la elisión presente en las categorías de “Oriente Medio”, “Asia Central” y “musulmán”, como si no hubiera diferencias, distinciones ni diversidad cultural dentro del amplio mundo islámico; nótese el hecho de que esta formulación no deja espacio para la posibilidad de debates *dentro* del mundo islámico acerca de asuntos relacionados con el pluralismo religioso, la tolerancia y la complacencia hacia los otros, o para la posibilidad de que las actitudes musulmanas hacia estos asuntos puedan cambiar con el tiempo, dependiendo del contexto histórico o geográfico; nótese la manera que tiene ese pasaje de tratar a los mogoles casi como si estos fueran los primeros musulmanes en llegar a la India, pese al hecho de que el islam era ya una religión establecida en el subcontinente, y para el momento lo había sido por más o menos medio milenio (como mínimo), lo que significa que el islam, y con él una gran variedad de maneras de ser musulmán, habían ya sido parte de “la diversidad religiosa de India” por cientos y cientos de años antes de que el fundador de la dinastía mogola,ⁱⁱ Babur (1483-1530), naciera siquiera; nótese, por encima de esto, la manera en que las

⁴ John Coatsworth, Juan Cole, Michael P. Hanagan, Peter C. Perdue, Charles Tilly & Louise Tilly, *Global Connections: Politics, Exchange, and Social Life in World History. Volume 2: Since 1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), pág. 21.

⁵ Coatsworth et al., *Global Connections since 1500*, pág. 21.

tensiones al interior del paisaje religioso no-musulmán de India, como las existentes entre los brahmines y los jainistas, o entre las sectas Shaiva y Vaishnava, etcétera, son borradas casi por completo; y nótese –siendo esto tal vez lo más importante– la manera en que este pasaje deja implícito que la posición del gobernante musulmán piadoso (en todo momento y lugar) *debía haber sido, por defecto*, la de forzar a sus súbditos no musulmanes “a tomar una decisión entre convertirse o morir”, como si esta fuera la única posición “musulmana” realmente aceptable, excepto bajo condiciones de dificultad extrema en la cual “se vean obligados a aceptar” al otro o enfrentarse a la destrucción.

En otras palabras, la noción de que una parte de las políticas mogoles de pluralismo religioso y complacencia para con los otros viniera *de dentro del islam* es, en la variante del pensamiento moderno que suscriben los autores, completamente anatema. Y la noción de que los gobernantes mogoles puedan haber tenido compromisos filosóficos genuinos que los llevaran a *abrazar* una política ilustrada de pluralismo religioso basada en una creencia en la razón, el diálogo y la civilidad en lugar de ser reacios a esta y forzados a aceptarla por *raisons d'état* pragmáticas es igual de impensable. Los autores nunca parecen siquiera considerar la posibilidad de que Akbar y Abu al-Fazl hayan formulado la noción de *ṣulh-i kull*, y las políticas asociadas a esta, *porque pensaran que esta correspondía a lo que un gobernante musulmán bueno y racional debía hacer*. En lugar de esto, se los retrata como si hubieran aceptado estas políticas *a pesar del* hecho de que eran musulmanes, y como si para hacerlo se hubieran vuelto, en efecto, “menos musulmanes”.

9

Por tanto, la cuestión que tenemos ante nosotros es la de si algo de esto es siquiera remotamente preciso. Para empezar a dirigirnos a una respuesta provisoria, empecemos tratando de entender cuál era el significado que el término *ṣulh-i kull* tenía de hecho, y luego podremos pasar a ver cómo era que se lo usaba realmente en el discurso mogol. Empezaremos con una breve indagación acerca de algunos de los usos pre-mogoles comunes de la palabra *ṣulh* y demás terminología relacionada con esta en el más abarcador mundo islámico, para así intentar obtener una idea de la razón por la cual Akbar y Abu al-Fazl habrían hallado útil este término en específico para sus propósitos, en lugar de alguna de las otras alternativas potenciales. Después, examinaremos algunos pasajes clave de la obra de Abu al-Fazl y de otros cuantos textos de la era de tiempos de Akbar para ver cómo fue que en efecto se desplegó el término *ṣulh-i kull*, y cómo pudo cambiar su significado de manera sutil, dependiendo del contexto. De hecho, como sostengo más abajo, en sus distintos escritos, Abu al-Fazl usa el término con varios sentidos distintos. Y finalmente, en la tercera sección, intentaré hacerme a una idea de cómo la noción de *ṣulh-i kull* siguió resonando en el mundo cultural y político post-Akbar de la India de la modernidad temprana, mucho después del que se supone que fue su ocaso.

La historia pre-mogola del concepto de *Sulh*

Tal vez, a riesgo de insultar la inteligencia de algunos lectores, deba yo empezar señalando lo obvio: el término *sulh-i kull* está compuesto de dos elementos principales: las palabras *sulh* y *kull* (tres elementos, de hecho, si contamos la partícula *iżāfa* que conecta a las dos). ¿Qué significan estos términos?, y ¿por qué los escogieron Akbar y Abu al-Fazl para expresar su *ethos* de razón, tolerancia y civilidad?

Empecemos con el primer término, *sulh*, que ha sido traducido, en el contexto de las discusiones sobre el *sulh-i kull*, como “paz”, con la connotación añadida de “tolerancia religiosa”. Esta es una traducción perfectamente aceptable del término *sulh*, pero no termina de capturar todo el rango semántico de la palabra. Además, el mero hecho de que “paz” sea una traducción aceptable (entre muchas) de *sulh* no termina de explicar por qué Akbar y Abu al-Fazl echaron mano de este término en específico, aunque había otros términos del léxico persa-árabe que indicaban “paz” y/o “armonía”, muchos de los cuales eran más comunes que *sulh* en las discusiones sobre inclusión social, política o militar. Por ejemplo, el término compuesto *amn-o-āmān* era una frase muy común en el discurso cultural y político indo-persa sobre “paz y seguridad” o “paz y tranquilidad”, es decir, sobre la ausencia de conflicto. Otros términos, como *āshṭī* o *sāzish* también connotaban nociones como paz, concordia y reconciliación, y, de hecho, estos dos términos son usados por el lexicógrafo iraní moderno Ali Akbar “Dehkhoda” Qazwini (1879-1956) para la glosa de la palabra “*sulh*” y algunas de sus variaciones. De esta manera, para poner un ejemplo, Dehkhoda glosa el verbo compuesto “*sulh kardan*” (hacer la paz, reconciliarse) simplemente como “*āshṭī kardan, sāzish kardan*” (el mismo significado).⁶ En cierto nivel, estos términos son sinónimos y son incluso intercambiables, por ejemplo, en la manera en que fueron usados en este dístico del poeta urdu contemporáneo Ahmad Ali Barqi Azmi:

*amn-o-sulh-o-āshṭī ho jaise bīmāri kā nām
hai siyāsat ‘ahd-i nau meñ ek ‘aiyārī kā nām*⁷

Paz, civilidad y tranquilidad son como el nombre de una enfermedad
en esta nueva era en que la política es otro nombre para el engaño

Pero claramente, tal como lo entendían Akbar y Abu al-Fazl, el término *sulh* no significaba “paz” (*amn-o-āmān*) únicamente en el sentido de una ausencia de conflictos militares, o “reconciliación” (*āshṭī*) en el sentido puramente político, porque hacer la guerra, conquistar, y otras formas de violencia estatal (como el castigo penal) continuaron todas ellas siendo partes

⁶ Ali Akbar Dehkhoda, *Lughat-Nama*, vols. 78-79 (Teherán: Chapkhana-yi Majlis, 1957), pág. 306.

⁷ Véase Ahmad Ali Barqi Azmi, *Amn-o-sulh-o-āshṭī ho jaise bīmāri kan am*, en el sitio web de Rekhta Foundation (www.rekhta.org), consultado el 27 de mayo de 2020 [consulta del traductor: 18 de octubre de 2024].

predominantes de la *raison d'être* del estado mogol a lo largo de toda la existencia del imperio, incluso bajo el gobierno de Akbar.

Entonces, parece ser que el término *sulh* era usado para indicar algo más abstracto que la mera ausencia de conflicto; tal vez algo más bien parecido a la amabilidad o a la *pacificidad* (entre estados, bajo ciertas condiciones), o incluso a la “tolerancia” en el sentido cultural y religioso de ausencia de intransigencia. Pero en este caso se nos presenta otro dilema filológico, pues había otros términos en el léxico perso-árabe que Akbar y Abu al-Fazl tenían a la mano, y que lidiaban con el prejuicio religioso. Por ejemplo, un término muy común para “intransigencia” en los idiomas persa y árabe de la modernidad temprana era el de *ta'aṣṣub* (o su equivalente abstracto, *'aṣabīyat*). El mismo Abu al-Fazl usaba una variante de ese término para criticar a uno de sus contemporáneos hindúes, el renombrado ministro de finanzas de Akbar, Raja Todar Mal (muerto en 1589), por lo que él veía como la obstinada “afinidad con la tradición y promoción de la ortodoxia” (*taqlīd-dosfī wa ta'aṣṣub-andozi*) de este último.⁸ Otro buen ejemplo del uso de este término viene de Talib Amuli (muerto en 1626 o 1627), emigrante iraní y poeta cortesano del siglo XVII que, tras una carrera itinerante, acabó llegando a la India y sirviendo por un tiempo como poeta laureado (*malik al-shu'arā*) de Jahangir.

II

*na malāmat-gar-i kufr-am na ta'aṣṣub-kash-i dīn
khanda-hā bar jadl-i shaikh-o-barhaman dāram*

No condeno la infidelidad, no soy un creyente intransigente
Me río de los dos, del jeque y del brahmán.⁹

Otro ejemplo más nos viene del célebre *munshī* Chandar Bhan Brahman (muerto circa 1670), que narra una anécdota en la que Shahbaz Khan, cortesano de los tiempos de Akbar, había albergado también algo de prejuicio contra Raja Todar Mal, a quien mencionamos antes, solo para experimentar un cambio de actitud una vez pudo conocerlo personalmente y ver cuán buen administrador este era. De acuerdo con Chandar Bhan, se dice que Shahbaz Khan se encargó personalmente de llevar aparte a Raja Todar Mal y pedirle perdón, tras lo cual le confesó a Akbar, directamente, que “vine a darme cuenta de que, en justicia, debía abandonar mi prejuicio anterior” (*nāchār bar sar-i insāf āmadam wa az ta'aṣṣub guzashtam*).¹⁰ Un contemporáneo de Chandar Bhan, el autor del tratado sobre religiones comparadas conocido como *Dabistān-i Mazāhib* (“La escuela de las sectas”), insiste, al final de su obra, en que los lectores “no encontrarán siquiera un resquicio de intransigencia o prejuicio” (*bū'i-yi ta'aṣṣub wa jānib-rūy nayāyad*) en las páginas precedentes, pues sus observaciones se habían basado exclusivamente en testimonios orales directos de expertos en cada una de las varias fes

⁸ Citado como fue traducido en Harbans Mukhia, “A Rationality Immersed in Religiosity: Reason and Religiosity in Abu'l Fazl's Oeuvre”, en *Medieval History Journal*, vol. 23, n° (2020), págs. 9 y 10.

⁹ Citado como fue traducido en Muzaffar Alam, *Languages of Political Islam in India, 1200-1800* (Nueva Delhi: Permanent Black, 2004), pág. 138.

¹⁰ Chandar Bhan Brahman, *Chahar Chaman* (Nueva Delhi: Centre of Persian Research, Office of the Cultural Counsellor, Islamic Republic of Iran; Alhoda Publishers, 2007), pág. 49.

incluidas, así como en la evidencia de sus libros (*az zabān-i sāḥibān-i ān ‘aqīda wa kitāb-i īshān*), y, por tanto, él mismo como autor había cumplido meramente “la función de un traductor” (*manṣab-i tarjumānī*).¹¹ De manera similar, un par de generaciones más tarde, y en un contexto completamente distinto, el notorio intelectual del siglo XVIII Siraj al-Din ‘Ali Khan Arzu haría alarde de su objetividad académica al describirse a sí mismo como enteramente “libre de prejuicios” (*khālī az ta‘aṣṣub*).¹²

El punto aquí, a riesgo de afirmar lo obvio, es simplemente señalar desde el comienzo que existía un abanico de términos disponibles y a la mano de Akbar y de Abu al-Fazl que tenían la connotación de “paz” y “tranquilidad”, por un lado, y de “intransigencia” (o ausencia de ella) por el otro. Así que ¿por qué, entonces, seleccionaron ellos el término *sulh*? Un potencial indicio que nos puede ayudar a encontrar la función que se quería que el término asumiera nos puede venir de reflexionar acerca de la más profunda historia intelectual del término *sulh* y en el marco conceptual asociado a su uso en la jurisprudencia islámica y en el pensamiento social y político.

Por ejemplo, en los primeros días del islam, el término *sulh* tenía dos significados relacionados entre sí. El primero tenía que ver con la jurisprudencia básica, y consideraba la teoría y la práctica *sulh* como una de las tres formas aceptables de arbitraje de las cuales los juristas, *qāzīs* y demás funcionarios podían echar mano para mantener el orden cívico (siendo las otras dos *tahkīm* y *qaṣād*).¹³ Como sustantivo abstracto derivado del verbo árabe *ṣalāha* (“ser creíble, ser recto”), el término *sulh* denotaba “la idea de la paz y la reconciliación en la ley y la práctica islámicas” que tenía, de manera notoria, el propósito de “terminar el conflicto y la hostilidad entre los creyentes” (es decir, antes que nada, de terminar con el conflicto *dentro* de la comunidad musulmana).¹⁴ La palabra *sulh* lleva consigo “una connotación fuertemente positiva y moral, pues se refiere a la rectitud”.¹⁵ Significativamente, es también en este sentido que la palabra ha mantenido un vínculo asociativo longevo con otros dos importantes conceptos derivados de la misma raíz árabe: el concepto de “reforma” (*islāh*), en el sentido de “poner orden (y, por tanto, reformar) mediante la reconciliación”,¹⁶ y el de *maṣlaḥa*, es decir, la noción de bien común o interés público.

Como quiera ser, en su sentido más práctico y mundano, *sulh* era entendido y promovido simplemente como un abanico de estrategias para la resolución pacífica de los conflictos. De hecho, muchos tratados sobre *fiqh* mostraban una preferencia por la mediación *sulh* por sobre

¹¹ Rahim Rizazada Malik (ed.), *Dabistan-I Mazahib*, vol. 1 (Teherán: Tahuri, 1983), pág. 367.

¹² Siraj al-Din ‘Ali Khan Arzu, *Siraj-i Munir* (Islamabad: Markaz-i Tahqiqat-i Farsi-yi Iran wa Pakistan, 1977), pág. 33.

¹³ Sobre los matices de estos términos en la historia legal islámica tanto contemporánea como clásica, véanse, por ejemplo, Aida Othman, “And Amicable Settlement is Best: *Sulh* and Dispute Resolution in Islamic Law”, en *Arab Law Quarterly*, vol. 21, n° 1 (2007), págs. 64-90; Badouin Dupret & Yazid Ben Hounet, “Arbitration”, en *Encyclopedia of Islam (Third Edition)* (Leiden: Brill, 2014); y M. Khadduri, “Sulh”, en *Encyclopedia of Islam (Second Edition)* (Leiden: Brill, 2012 [1960]).

¹⁴ Khadduri, “Sulh”.

¹⁵ Dupret & Ben Hounet, “Arbitration”.

¹⁶ Dupret & Ben Hounet, “Arbitration”.

los juicios decisorios de los *qāzīs*. Es decir, se esperaba del *qāzī* que, al enfrentarse a una disputa entre dos partes, urgiera a las partes en disputa a conceder una porción de sus posiciones y a buscar entre sí la reconciliación –ya fuera por su propia cuenta o con la ayuda de un mediador profesional– en lugar de perseguir un veredicto judicial definitivo. Este tipo de veredictos no solo eran finales e irrevocables, sino que, casi por definición, favorecían inexorablemente al lado “ganador”, de manera que dejaba a al menos una de las partes insatisfecha (y, posiblemente, todavía susceptible de ocasionar alguna discordia social si buscaba conseguir algún tipo de retribución extrajudicial). Por otro lado, como ha notado Wal Hallaq, *sulh* funcionaba como “una obligación contractual que requería de una de las dos partes, o de las dos partes, conceder algunos de sus derechos” y, al hacer esto, lograr un compromiso.¹⁷ Teóricos legales como Ibn Farhun han llamado a este tipo de acuerdo *al-qazā bi'l sulh* (“juicio por medio de un acuerdo amistoso”),¹⁸ y muchos de los tratados incluían capítulos completos sobre las técnicas apropiadas de reconciliación entre las partes por medio de *sulh*. Como resultado, la noción de *sulh* como marco legal para las mediaciones y la resolución de conflictos siguió vigente hasta bien entrado el periodo de la modernidad temprana, e incluso después. Por ejemplo, este concepto jugó también un fuerte rol en las cortes otomanas y la práctica judicial de estas, en que los registros de las cortes de *qāzīs*, y otros tratados legales otomanos, están llenos de referencias a la resolución de disputas por medio de *sulh* –con frecuencia a través del auspicio de una clase de negociadores profesionales a los que estos registros se refieren como “*muslihūn*” (es decir, “aquellos que causan o producen *sulh*”).¹⁹ Y es precisamente en este sentido que el término era utilizado también en varios textos mogoles, por ejemplo, en un libro de cuestiones legales resumidas del siglo XVIII conocido como *Mir'āt al-Masā'il* (“Espejo de cuestiones [legales]”), que incluía toda una sección sobre asuntos relacionados con el compromiso legal (*masā'il-i ahkām-i sulh*).²⁰ Compilado originalmente por el emperador mogol Muhammad Shah (r. 1719-1748), el *Mir'āt al-Masā'il* tendría también una posteridad notoria durante comienzos del encuentro colonial de los británicos con la jurisprudencia islámica, cuando el libro fuera traducido por Francis Gladwin, estudioso del idioma persa de la Compañía de las Indias Orientales, como *An Epitome of Mohammedan Law* (1786).²¹

¹⁷ Citado en Dupret & Ben Hounet, “Arbitration”.

¹⁸ Othman, “And Amicable Settlement is Best”, pág. 70.

¹⁹ Othman, “And Amicable Settlement is Best”, págs. 71-72. Para ver más acerca del rol de *sulh* en la práctica legal otomana, véase Isik Tamdogan, “*Sulh* and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana”, en *Islamic Law and Society*, vol. 15, n°1 (2008), págs. 55-83.

²⁰ *Mir'āt al-Masā'il-i Muhammad Shahi*, MS, British Library, RSPA 79, fols. 30a-31a. Estoy inmensamente agradecido con Abhishek Kaicker por compartir conmigo su copia digital de este manuscrito.

²¹ Incidentalmente, la traducción le fue dedicada a nadie más que sir William Jones. Para la sección relevante sobre “Ceder terreno”, véanse las páginas 62-64. Sin embargo, nótese que los últimos tres puntos que Gladwin incluye bajo el título de “Ceder terreno” (que tienen que ver con los “fideicomisarios”) deberían estar realmente en la próxima sección, que trata sobre “Solicitudes y concesiones de créditos”. Nótese también que Gladwin deja completamente por fuera de su traducción varias líneas de citas del Corán y de *hadiths* que podrían demostrarle al lector la raigambre del concepto de *sulh* en la jurisprudencia islámica clásica. Estoy muy agradecido con mi colega de la Universidad Noroccidental (Northwestern University) Brannon Ingram por su ayuda a la hora de identificar las fuentes de las citas en árabe.

De hecho, el concepto de *sulh* en este sentido mundano sigue resonando en los países musulmanes de hoy, en los que este sigue siendo el término aceptado para referirse al tipo de mediación apoyada por los *qāzīs* y demás jueces cuando se trata de asuntos como procedimientos de divorcio, disputas hereditarias y otras agravaciones sociales básicas que con frecuencia pueden resolverse mejor a través de una mediación que por medio de un veredicto judicial ineluctable. *Sulh* fue –y sigue siendo– una forma de apoyar la civilidad, de resolver el conflicto mediante “acuerdos amigables” (en las palabras de Othman) en lugar de asignar culpas y obtener retribuciones por medio de la ley formal. Este término incluso ha recibido atención recientemente como parte de la retórica moderna de las relaciones internacionales, las negociaciones de paz y la resolución de conflictos en Oriente Medio, en que, incluso hoy, el concepto “nos entrega una crítica *contra* la violencia y el conflicto, y articula una crítica *a favor de* la justicia y la paz”.²²

Pero había también, en el islam temprano, otro uso común del término *sulh*, muy importante y que no tenía que ver en absoluto con la mediación de las relaciones y los conflictos entre los individuos, sino entre los estados. La mayoría de los lectores estará probablemente familiarizada con los términos *Dār al-Islām* (“las tierras del islam”) y *Dār al-Harb* (“las tierras de conflicto”). Como fuere, en los escritos de muchos de los teóricos políticos más tempranos había una tercera categoría metageográfica, menos conocida, usada para designar ciertos territorios que no estaban gobernados por musulmanes, pero que no presentaban ninguna amenaza a los musulmanes: es decir, *Dār al-Sulh* (“las tierras de tregua” o “las tierras de complacencia”).²³ Si las tierras del *Dār al-Islām* eran aquellas gobernadas por estados musulmanes, y las del *Dār al-Harb* estaban constituidas por las tierras más allá de su alcance (donde, por tanto, un individuo musulmán no tenía garantizada su seguridad), *Dār al-Sulh* se refería a los estados ubicados conceptualmente en un punto medio; específicamente, a estados gobernados por gentes ajenas al islam, pero donde, pese a ello, los musulmanes podían viajar, comerciar y establecerse de manera segura gracias a alguna forma de alianza, *détente* u otro tipo de acuerdo. Los dos casos clásicos de este concepto en el islam temprano son los reinos cristianos de Nubia, en el nororiente africano, y de Najran, en el suroccidente de Arabia, cerca de la frontera yemení.²⁴

Como ha mostrado recientemente Sarah Albrecht, los primeros teóricos legales de las diferentes escuelas de jurisprudencia opuestas entre sí diferían acerca de cómo categorizar exactamente el *Dār al-Sulh*. Algunos de ellos lo consideraban apenas una subcategoría del *Dār al-Islām*, mientras que otros pensaban que representaba una categoría territorial completamente distinta. Algunos teóricos se referían a este con distintos términos como *Dār al-‘Ahd*, *Dār al-Mu‘āhada* o *Dār al-Muwādā ‘a* (es decir, “territorio bajo tratado”), mientras que otros

²² Rasha Diab, *Shades of Sulh: The Rhetorics of Arab-Islamic Reconciliation* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2016), pág. 4, énfasis en el original. Véase también Manoucher Parvin & Maurie Sommer, “Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and its Implications for Conflict Resolution in the Middle East”, en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 11, n° 1 (1980), págs. 1-21.

²³ D. B. Macdonald & A. Abel, “Dar al-Sulh”, en *Encyclopedia of Islam (Second Edition)*.

²⁴ Macdonald & Abel, “Dar al-Sulh”.

preferían el término *Dār al-Amān* (“territorio de seguridad”).²⁵ Pero en todos estos debates, el término *Dār al-Şulh* siguió permaneciendo vigente hasta bien entrado el periodo de la modernidad temprana, incluso en algunas de las potencias que rivalizaban con los mogoles. En efecto, como lo señala Albrecht, el concepto “se volvió particularmente importante en tiempos del Imperio Otomano, que consideraba como ‘territorios de tregua’ las tierras de las potencias no-musulmanas con las cuales el sultán hubiera concluido tratados”, tierras estas que los teóricos otomanos llamaban a veces *Dār al-‘Ahd*, pero a las cuales “usualmente se referían con la expresión *Dār al-Şulh*”.²⁶

En la historiografía moderna sobre los mogoles o sobre el sur de Asia en general, raramente se menciona la potencial relevancia de estas concepciones comunes del concepto de *şulh* en el amplio mundo islámico, desde la Antigüedad tardía hasta el presente, para el concepto del término de *şulh* adoptado por Akbar y Abu al-Fazl. No son claras las razones por las cuales esto es así, y, en todo caso, son probablemente muy complicadas como para poder tratar ese asunto en este lugar. Aquí será suficiente decir que no parece ser coincidencia que Akbar y su círculo hayan escogido como membrete para referirse a su ideología el término de “*şulh-i kull*” en lugar de usar uno de los otros sinónimos comunes como *āshṭī* o *sāzish*. “*Şulh*” tenía una resonancia concreta –completamente ausente de ambigüedad– en la historia legal y política del mundo islámico, resonancia esta que incluso los rivales de los mogoles, como los otomanos, reconocían y utilizaban en su discurso judicial y diplomático. Incidentalmente, *şulh* era también un término que aparecía de vez en cuando en la literatura popular. De hecho, de los cuatro versos que Dehkhoda usa para sustentar su glosa del término “*şulh kardan*” (hacer la paz), tres vienen de la obra del célebre poeta Sa’di Shirazi (muerto en 1291), que era extremadamente popular en la corte mogola (igual que era, y sigue siendo, en todo el mundo persoparlante). El cuarto verso viene del célebre poeta del siglo XVII Sa’ib Tabrizi, que pasó varios años en India, y del cual Dehkhoda usó otro dístico para ilustrar su entrada sobre el concepto mismo de *şulh-i kull* (véase más abajo). En efecto, además de estos y otros versos de Sa’di y de Sa’ib, Dehkhoda ilustra sus glosas con varias construcciones que emplean el término *şulh* con otros versos tomados de un buen número de poetas clásicos renombrados como Rudaki, Firdausi, Farrukhi, Nasir-i Khusrav, Khaqani, Nizami, Sana’i y Manuchihri, todos ellos autores de obras que fueron insustituibles en el consumo literario de la intelligentsia mogola, y que siguen siendo poetas canónicos en el presente.²⁷ Mientras tanto, uno de los más famosos poetas mogoles de la era de Akbar, ‘Urfi Shirazi (1555-1591), compuso una gacelaⁱⁱⁱ entera utilizando la palabra *şulh* como frase recurrente del poema.²⁸

Nada de esto lo digo para sugerir que estos tempranos usos del término *şulh* fueran ímpetus exclusivos, o siquiera primarios, en el pensamiento de Akbar y de Ab al-Fazl en lo que respecta al pluralismo religioso-cultural y a la complacencia con los otros. De hecho, hubo,

²⁵ Sarah Albrecht, *Dar al-Islam Revisited: Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West* (Leiden: Brill, 2018), págs. 55-59.

²⁶ Albrecht, *Dar al-Islam Revisited*, págs. 58 y 58n.

²⁷ Dehkhoda, *Lughat-Nama*, págs. 305 y 306.

²⁸ ‘Urfi Shirazi, *Diwan-i ‘Urfi* (Kanpur: Nawal Kishore Press, 1884), pág. 33.

como es de esperar, muchos otros vectores culturales e intelectuales que convergieron en la corte mogola y que también influenciaron el pensamiento de estos acerca de este tipo de temas. Por ejemplo, algunos estudios han ubicado las raíces de la disposición filosófica y las ideas sobre la tolerancia de Akbar en las ideas místicas de los sufies, especialmente de los chishtíes, o en las doctrinas especulativas de pensadores como Ibn ‘Arabi (1165-1240), particularmente en el concepto que este desarrolló de *wahdat al wujūd* (“unidad del ser”).²⁹ Otros han sugerido que varias expresiones mongolas relacionadas con la política y los estadistas pueden haber sido precursoras de la concepción de *sulh-i kull* que albergaban Akbar y Abu al-Fazl.³⁰ En efecto, según notó recientemente Ali Anooshahr, hay algunos precursores sugerentes de la frase *sulh-i kull* que se pueden ubicar en algunos textos mogoles tempranos como el de la sección a cargo de Ja’far Beg Qazwini en el *Tārikh-i Alfī* (autores múltiples, circa 1582-1588) que en ocasiones se vinculan explícitamente con la herencia política mongola, específicamente con el deber que tiene el rey de salvaguardar la “tranquilidad general” (*āsāyish-i ‘āmm*) en sus dominios, incluso aunque la corte “estuviera aún a años de formular esta política de manera explícita”.³¹ Naturalmente, este tipo de ideas sobre los estadistas y la gobernanza fueron influenciadas profundamente, como lo ha mostrado Muzaffar Alam, por el canon indo-persa de literatura de consejos y de textos sobre sabiduría moral y política de las tradiciones *ādāb* y *akhlāqī* (especialmente esta última), que tuvieron una influencia pronunciada sobre la manera en que los mogoles formularon su ideología imperial.³² Así las cosas, aunque no parezca que Akbar y Abu al-Fazl hayan tomado la expresión específica de *sulh-i kull* de ninguna de las grandes obras *akhlāqī* (por ejemplo, *Akhlaq-i Nāsīrī*, *Akhlaq-i Jalālī*, *Akhlaq-i Muhsinī*, etcétera), podemos estar seguros de que la sensibilidad *akhlāqī*, y especialmente su énfasis en el carácter, la ética, la civilidad y el deber del rey de promover la justicia (*‘adl*), la armonía y el equilibrio social (*i’tidāl*) constituía un filtro importante a través del cual Akbar, Abu al-Fazl y otros dentro de la intelligentsia mogola interpretarían el significado de un término como *sulh*. Otros han señalado correctamente que muchos gobernantes musulmanes anteriores a los mogoles, a lo largo del subcontinente –no solo en el Sultanato de Delhi, sino en otros lugares como, por ejemplo, en Cachemira, en Gujarat, en Bengala y en el Decán–, habían desarrollado ya sus propias estrategias de acomodación cultural y religiosa a lo largo de los siglos. Y otros más han sugerido que puede que haya habido influencias más eclécticas sobre los mogoles, venidas de fuentes índicas, ya sea que se diga que vienen estas de los poetas *bhaktī* como Dadu y Kabir, o de traducciones de fuentes en sánscrito, como el *Mahābhārata*.³³

²⁹ Véanse, por ejemplo: Khan, “Akbar’s Personality Traits”, págs. 21 y 22; Habib, “A Political Theory for the Mughal Empire”; y Mukhia, “A Rationality Immersed in Religiosity”, págs. 11-16.

³⁰ Comunicación personal con Carl Ernst.

³¹ Ali Anooshahr, “Dialogism and Territoriality in a Mughal History of the Islamic Millennium”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 55, n° 2-3 (2012), pág. 227.

³² Alam, *Languages of Political Islam*, págs. 26-80.

³³ Para el argumento en favor de los *bhaktī*, véase, por ejemplo, Chandra, “Akbar’s Concept”; y Mukhia, “A Rationality Immersed in Religiosity”, págs. 16-22. Para una discusión del *sulh-i kull* en el contexto de las traducciones del sánscrito, véase Audrey Truschke, *Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court* (Nueva York: Columbia University Press, 2016), especialmente págs. 121-133.

Pese a ello, aunque obviamente uno pueda discernir múltiples precursores y genealogías conceptuales para las prácticas generales de acomodación cultural en el Imperio Mogol, Akbar y Abu al-Fazl no sacaron del aire el término específico de *ṣulḥ*. Incluso si aceptamos el hecho de que hubo diversas fuentes que influyeron sobre su formulación más amplia de la ideología imperial mogola, la escogencia del término sugiere que Akbar y Abu al-Fazl trabajaban, probablemente de manera bastante consciente, sobre los dos profundos significados históricos del término que rastreé brevemente unas páginas antes: (1) *ṣulḥ* como estrategia de mediación y de promoción de la civilidad social básica; y (2) *ṣulḥ* como marco teórico para el acuerdo político, tanto entre estados como *dentro* de sus dominios, entre distintas comunidades sociales, étnicas y/o religiosas. Claramente, se necesitan más estudios al respecto de esta cuestión. Pero, por ahora, parece seguro que podemos decir que, sea lo que sea que haya sido novedoso en el concepto mogol de *ṣulḥ-i kull*, esta novedad no está en la parte “*ṣulḥ*” sino en la parte “*kull*”, habiéndose tomado un concepto o término ya existente (*ṣulḥ*) para aplicarlo más ampliamente; de hecho, de una manera universal.

La concepción de *Sulḥ-i kull* de Akbar y de Abu al-Fazl

17

Entonces, ¿qué fue lo que Akbar y Abu al-Fazl quisieron decir mediante el término *kull*? El término mismo tiene un rango amplio de significados posibles: todo, completo, total, universal, etcétera. También puede significar el “todo” de una cosa, o “cada uno” de una cosa. Por tanto, emana una nueva ambigüedad de la partícula *izāfa* que conecta los dos términos clave, y que permite leer el componente *kull* adjetivalmente y como sustantivo: esto es, como “*ṣulḥ* universal” o como “*ṣulḥ* para con/hacia todo/todos”, respectivamente, dependiendo de las inclinaciones filológicas de uno, o del humor propio al leer la expresión.

En una buena parte de los estudios modernos, el término *ṣulḥ-i kull* se ha traducido simplemente como “paz con todos”. Pero incluso si aceptamos esta como la interpretación legítima del concepto, permanece la cuestión de a quiénes se refiere realmente este “todos” (*kull*). Como he notado más arriba, la academia moderna y los comentaristas han dado por sentado, con mucha frecuencia, que este se refiere principalmente a los no-musulmanes, especialmente a los “hindúes”, con quienes el estado “musulmán” de Akbar estaba intentando alcanzar la “paz” (*ṣulḥ*). Como resultado, pese a que con frecuencia se traduce *ṣulḥ-i kull*, en la academia y los comentarios modernos, como “paz con todos”, mucha gente lee la expresión como si significara “paz con los hindúes”. Así, por ejemplo, un notorio académico del Imperio Mogol, apenas en el 2012, describió el *ṣulḥ-i kull* –que él tradujo como “paz absoluta”– como una “política... a través de la cual se extendieron nuevas oportunidades a súbditos no-musulmanes”.³⁴ Otro académico, historiador ambiental, explica que “[Akbar] tenía frente a

³⁴ Anooshahr, “Dialogism and Territoriality”, pág. 227.

sí una encrucijada. Para persuadir a la población indígena de que los mogoles eran una potencia legítima del sur de Asia en lugar de ser usurpadores foráneos, Akbar tenía que crear una síntesis de los conquistadores perso-afganos [*nota bene*: en realidad, los mogoles eran turcos étnicos, mientras que la dinastía Lodi a la que ellos “usurparon” era afgana] con la población india, primordialmente hindú].³⁵ En otro lugar, podemos leer: “Akbar, que estableció el esbozo y la forma iniciales del estado mogol, estaba consciente, al punto de la agudeza, de ese hecho demográfico [es decir, que la mayoría de sus súbditos no eran musulmanes], y formuló sus políticas de acuerdo con este hecho”.³⁶ O, por ejemplo, leemos que: “El ideal de Akbar de *sulh-i kull*, ‘paz con todos’, se manifestó de varias maneras. Estamos seguros de que siguió anexando territorios aledaños; pero en lo respectivo a las políticas locales, intentó dar a los hindúes una porción mayor de la administración”.³⁷ Uno puede seguir citando ejemplos de trabajos académicos que tratan el concepto de *sulh-i kull*, de manera implícita o explícita, como si fuera parte de una política de cooptación dirigida a los hindúes. A su turno, también se la junta a la brava, de manera vaga, con una larga lista de estrategias más o menos relacionadas que parecen ser el signo de una mayor apertura hacia los hindúes o hacia el hinduismo: el acercamiento a los Rajputs, la traducción de obras sánscritas al persa, el culto imperial de *dīn-i ilāhī*,^{iv} los diálogos religiosos con los santos hindúes, y otras más.³⁸

Hasta cierto punto, todo esto está muy bien. Pero considérese el siguiente pasaje, en el que Abu al-Fazl se refiere a la noción de *sulh-i kull* de una manera que puede parecer un poco sorpresiva para aquellos que asumen que esta trataba simplemente de pacificar a los hindúes. Aquí, Abu al-Fazl habla de la llegada del intelectual iraní Mir ‘Abd al-Latif Qazwini en el año 963 AH (1556 d.C.), es decir, durante el primer año de Akbar en el trono, cuando Akbar seguía siendo apenas un adolescente. Qazwini llegaría después a ejercer como tutor privado de Akbar:

Uno de los eventos de estos afortunados días fue que Mīr ‘Abdu-l-laṭīf, la crema de los grandes hombres de Persia, y mina de abundantes disposiciones loables, vino de Qazwīn y fue presentado en la corte, y recibió varios favores. Su excelente hijo, Mīr Ghīāṣu-d-dīn A’lī, que recibió favores reales, y fue exaltado con el título de Naqīb Khan, lo acompañó. Mīr ‘Abdu-l-laṭīf se distinguió por su manejo de la ciencia, por su elocuencia, su confiabilidad y sus demás cualidades nobles. Por su ausencia de intransigencia [‘adām-i ta’assub] y de su apertura de mente, se le llamó chií en la India y suní en Persia [‘irāq]. De hecho, al viajar hacia

³⁵ Christopher V. Hill, *South Asia: An Environmental History* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008), pág. 68.

³⁶ Sugata Bose & Ayesha Jalal, *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy* (Nueva York: Routledge, 2011), pág. 31.

³⁷ Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden y Colonia: E. J. Brill, 1980), pág. 83.

³⁸ Por ejemplo: “Akbar exigió completa devoción de parte de sus dignatarios más altos en nombre de la dinastía y del imperio... Esto selló la completa cooperación entre los *rajpots* hindúes y los hombres fuertes musulmanes durante este periodo. De acuerdo con este punto de vista crítico, el *dīn ilāhī* no tenía significancia religiosa por sí mismo, sino que era un medio necesario para la consecución de un fin político, es decir, el fin de alcanzar una lealtad absoluta al trono mogol y una total devoción al imperio, cuya política declarada era la *sulh-i kull* (tolerancia universal). La completa cooperación musulmana-hindú era una *conditio sine qua non* para la supervivencia del Imperio Mogol, y el *dīn ilāhī* ofrecía el espacio para esto sin reemplazar las creencias u opiniones de cada miembro individual”. Jacques Waardenburg, *Muslims and Others: Relations in Context* (Berlín: Walter de Gruyter, 2003), pág. 119.

la serena ciudad de la tolerancia universal [*raftār-i Mīr ba-sūb-i dār al-aman-i ṣulh-i kull būd*], los más celosos de entre las dos sectas [*ghāliyān-i har tā’ifa*] solían censurarlo.³⁹

A partir de este pasaje, no es claro si Abu al-Fazl estaba sugiriendo que Mir ‘Abd al-Latif fue la persona que introdujo el término *ṣulh-i kull* en la corte mogola, o si simplemente le está dando crédito por cultivar el tipo de actitud que más tarde sería conocida como *ṣulh-i kull* en la jerga mogola.⁴⁰ De cualquier manera, aquí es claro que el concepto de *ṣulh-i kull* no trataba simplemente sobre las relaciones hindú-musulmanas, ni emanaba únicamente del encuentro de los musulmanes con el sur de Asia, y mucho menos apenas de la necesidad de cultivar la legitimidad y cierto acercamiento con poblaciones hindúes importantes como los Rajputs.⁴¹ También se trataba de la manera en que los iraníes podían –o, al menos, debían– relacionarse con otros iraníes, en que los suníes y los chiíes debían comportarse en general los unos con los otros en todo el mundo islámico, y de cultivar la civilidad a lo largo de un rango amplio de poblaciones musulmanas que competían entre sí.

Otro ejemplo, que tuvo lugar durante una fase más tardía del reinado de Akbar (en diciembre de 1587), tuvo que ver con algo que hoy en día podríamos llamar un “crimen de odio”, en el que un tal Mirza Fulad y su cómplice intentaron asesinar a un famoso seguidor de las doctrinas imami (es decir, chiíes) conocido como Mulla Ahmad Thattawi. De acuerdo con Abu al-Fazl:

³⁹ En inglés: Abu al-Fazl ibn Mubarak, *The Akbarnama of Abu-L-Fazl (A History of the Reign of Akbar including an Account of His Predecessors)* (Calcuta: Royal Asiatic Society, 1902-1939), vol. 2, pág. 35. En persa, Abu al-Fazl ibn Mubarak, *Akbarnamah* (Calcuta: Asiatic Society of Bengal, 1877-1886), vol. 2, pág. 19; Compárese con Wheeler M. Thackston, *Abu'l-Fazl: The History of Akbar, Volume 3* (Cambridge: Murty Clasical Library of India; Harvard University Press, 2017), págs. 60-61. Pese a que ya han sido publicados los primeros seis volúmenes de la edición bilingüe del *Akbarnama* de Wheeler M. Thackston para la Biblioteca Clásica de India de Murty, muchos de los pasajes a los que me iré refiriendo estarán regados por partes más tardías de la obra, que Thackston no ha tenido aún oportunidad de publicar. Por tanto, he decidido, por conveniencia y para mantener la consistencia, referirme mayormente –pese a sus muchos defectos– a la traducción de H. Beveridge (1902-1939), más antigua, así como a las páginas correspondientes de la edición del texto persa de ‘Abd al-Rahim para la Sociedad Asiática (1877-1886). Donde es significativo, le he insertado entre paréntesis las palabras y frases persas relevantes al texto de Beveridge. Generalmente, también he mantenido las traducciones y la ortografía de Beveridge para conveniencia del lector a la hora de encontrar los pasajes importantes, aunque, en algunas ocasiones, los he ajustado para lograr mayor claridad o precisión; he tratado de anotar estas ocasiones o, si no, de indicarlas usando paréntesis.

⁴⁰ Por lo que pueda importar, el historiador británico sir Wolseley Haig creía claramente lo primero: “El tutor que seleccionó Bairam Khan [para el joven Akbar] era Mir ‘Abdul Latif, el persa, que fracasó, como sus predecesores, en inducir a Akbar a aprender a leer, pero fue el primero en enseñarle el principio de *ṣulh-i kull*, o tolerancia universal, sobre el que se decanta tan frecuentemente Abu-l-Fazl [sic]. Mir ‘Abdul Latif venía de una familia *sayyid* de Qazvin perseguida en Persia por ser suní, pero era tan moderado en sus creencias religiosas que en India se sospechaba que era proclive al chiismo”, en Richard Burn (ed.), *Cambridge History of India: Volume IV – The Mughal Period* (Delhi: S. Chand & Co., 1971), pág. 76.

⁴¹ P. N. Chopra (ed.), *A Comprehensive History of Medieval India* (Nueva Delhi: Sterling Publishers, 2003), pág. 140: “Como gobernante ilustrado, Akbar fundamentó su gobierno sobre bases firmes. Siguió la política de paz con todos, o *ṣulh-i-kul*. Otorgó libertad religiosa a todas las comunidades y se rehusó a discriminar a sus súbditos sobre la base de sus religiones. *Akbar ansiaba ganarse la buena voluntad de los hindúes*, que formaban el grueso de la población. Además de ser tolerante por naturaleza propia, era suficientemente perspicaz como para entender que a los valientes Rajputs, que poseían grandes partes del país, solo podría adherirlos a su causa mediante un tratamiento liberal. Así pues, la apertura de mente de Akbar era tanto el resultado de sus ideas liberales como un dictado de las exigencias de los problemas del estado. Sus experiencias durante los primeros años de su reinado lo habían convencido de que debía ganarse la confianza y el apoyo político de los jefes Rajput y de los hindúes en general para fortalecer las bases del Imperio Mogol. Esto también reduciría su dependencia de los jefes musulmanes. Este sentimiento lo llevó desde el comienzo de su reinado a iniciar la política de *ṣulh-i-kul*”.

Como el Señor del mundo [es decir, Akbar] ejerce el balance del mundo sobre la base del [noble] principio de la “Paz Universal” [*bar farāz-i sulh-i kull*], todas las sectas pueden afirmar sus doctrinas sin temor, y cada uno puede adorar a Dios siguiendo su propia manera de hacerlo. Como consecuencia de esto, Mullā Ahmād de Tatta, que había pasado por muchas fatigas en la adquisición de las ciencias ordinarias, y que adhería firmemente las doctrinas imāmī, y hablaba mucho de ellas, traía a colación, continuamente, su discurso sobre los suníes y los chiíes, y, por mor de un espíritu despreciable, se servía de un lenguaje inmoderado. Aquel joven impetuoso [es decir, Mirza Fulad], como resultado de su adhesión al sunismo, consideraba con repulsa las doctrinas de Mullā Ahmād. Debido a la turbulencia de la juventud, decidió ponerle caza y acabar con su vida.⁴²

Abu al-Fazl continúa con el recuento de los sangrientos detalles de la manera en que Mirza Fulad y su cómplice emboscaron a Mulla Ahmad, lo atacaron y lo mutilaron brutalmente con sus espadas. Cuando las noticias del ataque llegaron a la corte, el mismo Abu al-Fazl y otros varios notables fueron enviados a investigar, y una vez se identificó a los culpables, explica Abu al-Fazl:

El justo Shāhinshāh liberó a los dos malhechores de las ataduras de la existencia. Los hizo amarrar a un elefante por los pies, y así fueron exhibidos por la ciudad. Pese a que varias personas prestantes se empeñaron en procurar obtener su liberación, no tuvieron éxito. Esa ejecución fue guía [*sarmāya-i rahnamūnī*] para muchos que habían perdido el rumbo, y la lucha [*āwezish*] entre suníes y chiíes perdió fuerza. Poco después, Mullā Ahmād murió a causa de sus heridas.⁴³

Claramente aquí está ocurriendo algo mucho más profundo, tanto política como filosóficamente, que la mera promoción de la buena voluntad y la sumisión entre los súbditos hindúes.

Algo de esta sensación se puede captar con un ojo de las maneras específicas que adopta el uso de los términos *sulh* y *sulh-i kull* en algunas de las obras de Abu al-Fazl. Por ejemplo, al avanzar por las páginas del *Akbar Nāma*, se encuentra uno con muchos usos del término *sulh* en el sentido mundial de “paz y guerra” (*sulh wa jang*) o “hacer la paz” (*sulh kardan*, etcétera) con los adversarios militares y políticos.⁴⁴ En algunos de estos casos, “*sulh*” se usaba básicamente de manera intercambiable con palabras como *āshṭī*, tal como lo describí más arriba.⁴⁵ Pero, cuando se trata de la expresión *sulh-i kull* completa, el tono de Abu al-Fazl se torna cualitativamente distinto, y el rango semántico del término *sulh* se expande considerablemente.

⁴² Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 804; en persa, vol. 3, pág. 527].

⁴³ Abu al Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, págs. 804 y 805; en persa, vol. 3, pág. 527].

⁴⁴ Por ejemplo: “Mun’im Khan propuso una paz... entusiasmado, Ludi hizo la paz y se retiró” (*Mun’im Khan tarh-i sulhi angekhth... wa Lodi bah azar azumandi sulh kard bar gasht*); “Muchos de los hombres que lideraban el ejército... estaban predispuestos a la paz” (*aksar buzurgan-i lashkar... dil bar sulh nihadand*); “Khan Jahan dijo: ‘haré la paz con una condición...’” (*Khan Jahan guft ba-sharti sulh mikunam...*); Ludi nos había dejado de lado y se reconcilió con Daud” (*Lodi ma ra rukhsat dad wā khwud ba-Da’ud sulh kard*), y demás; véase Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, págs. 31, 33, 52, 99 y ss.; en persa, vol. 3, págs. 22, 24, 36, 71 y ss.].

⁴⁵ Por ejemplo: “la opinión de los funcionarios bengalíes favorecía la paz (*ashti*)... [y] teniendo en cuenta lo que se decía sobre la paz y la guerra (*sulh ja wang*), no había una concentración de fuerzas adecuada” (Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 935; en persa, vol. 3, pág. 611]).

Hay al menos tres sentidos distintos (aunque estén más o menos relacionados entre sí) con los que Abu al-Fazl emplea la expresión *sulh-i kull*. El primero es social y político; en este sentido, *sulh-i kull* es concebido como un objetivo del buen gobierno. Por ejemplo, es en este sentido que Abu al-Fazl describe la “tendencia hacia *sulh-i kull*” (*āhang-i sulh-i kull*) como uno de los principios de un estadista que Akbar esperaba que el príncipe Daniyal (1572-1605) pudiera aprender de su tutor, Sa‘id Khan.⁴⁶ En efecto, puesto que la prevención de las contiendas sociales y el mantenimiento del orden público se consideraban trabajo del gobernante, evitar el conflicto sobre la base del sectarismo étnico, regional u de otro tipo de “política identitaria” (como la llamaríamos hoy) era una tarea esencial, y esto no solo entre hindúes y musulmanes, sino también entre suníes y chiíes; entre turcos, persas y afganos; entre brahmanes y jaínes; entre las distintas casas Rajput, y así sucesivamente. No obstante, es importante recordar también que, en este contexto, la preservación y promoción de una atmósfera de *sulh-i kull* era solo uno de los ideales del buen gobierno cuyo seguimiento veían Akbar y Abu al-Fazl como la tarea del soberano y sus agentes. Uno puede ver esto en el consejo que Akbar dirigió a su medio hermano Mirza Aziz Koka (1542-1624) cuando este fue nombrado gobernador de Ahmedabad a comienzos del años de 1573: “[Akbar] instiló en la mente de ese hombre auspicioso [es decir, Mirza Aziz Koka] muchos principios de gobierno como el amor por la justicia [*dost-dārī-yi mu ‘adalat*], la vigilancia continua, la consideración por los rangos de la humanidad, la preservación del honor de los súbditos, la observancia de la paz para con todos [*sulh-i kull*], etcétera”.⁴⁷ *Sulh-i kull*, en este sentido, no era un reflejo de la buena naturaleza de este o aquél gobernante individual, sino un principio que todo buen gobernante debería aspirar a cultivar extensamente en la sociedad, y debería inculcar a sus oficiales.

Más allá de eso, este no era necesariamente un principio sobre la armonía religiosa como tal, sino más general, sobre la imparcialidad y la efectividad en la gobernanza. Abu al-Fazl deja claro, en su elogio al funcionario Mirza Khan (o ‘Abd al-Rahim Khan, futuro *khān-i khānān*) tras la promoción de este, en 1580, a la posición de “amo de peticiones” (*mīr-i ‘arz*), describiéndolo como

Un oficial escogido, de alta cuna, que posee una visión profunda, desinteresada y honesta...
Por la luz de su estar en paz con todo, no hace él distinción entre conocidos y desconocidos, ni entre amigos y enemigos (*az furogh-i sulh-i kull khwesh az bīgāna wa dost az dushman*

⁴⁶ Este fragmento no fue traducido por Beveridge, que consideró que “una página de retórica sobre los requisitos necesarios para la obtención de dicho puesto [es decir, el puesto de tutor del príncipe]” no era nada más que una indulgencia superflua (Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 288; en persa, vol. 3, págs. 203 y 204]; compárese con el texto de Thackston (trad.), *Abu'l-Fazl: The History of Akbar, Volume 5* (Cambridge: Murty Classical Library of India; Harvard University Press, 2019), págs. 609-613).

⁴⁷ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, págs. 15 y 16; en persa, vol. 3, pág. 11]. Nótese que la traducción al inglés de Beveridge parece saltarse varias de las cualidades que Akbar le aconseja a Mirza Aziz Koka que cultive, incluyendo “[la observación o conocimiento de] las leyes generales de la naturaleza” (*namus-i ‘umum-i khala‘iq*) y, justo antes de enumerar el *sulh-i kull*, la “decencia común” (*‘atīfat-i amm*), que también podría traducirse por la misma línea de *sulh-i kull* como “decencia o amabilidad hacia el [hombre] común”. Compárese con el texto de Thackston, *Abu'l-Fazl, vol. 5*, págs. 31-33), que traduce las cualidades deseables así: “tratar a sus súbditos bien con competencia, amor a la justicia, conciencia constante, mantenimiento de los salarios de las varias clases de hombres, protección del honor de la población, afecto general y paz universal (*sulh-i kull*)”.

nashinākhta), sino que hace yacer ante Su Majestad todas las peticiones apropiadas, y recibe a su tiempo las respuestas a estas.⁴⁸

Lo que se alaba aquí realmente es la ausencia de corrupción en Mirza Khan, la ausencia de cualquier tipo de favoritismo en la expedita ejecución de sus deberes; no se elogia nada que sea específicamente relativo a cuestiones de tolerancia religiosa ni, ciertamente, ningún tipo de consideración especial por los hindúes como herramienta imperial. Abu al-Fazl hace un comentario parecido en el *Āīn-i Akbarī* con respecto a los requisitos del *ṣadr* imperial –es decir, el oficial a cargo de la superintendencia del manejo de las concesiones caritativas de tierras– que, explica Abu al-Fazl, debería ser “un hombre íntegro, cuya habla y conducta sean signo de *ṣulh-i kull* y de amabilidad general [otra traducción posible es “amabilidad hacia las gentes comunes”], y en quien haya el brillo del esfuerzo constante” (*mardī-yi durust-andesh rā ki nishān-i ṣulh-i kull wa mihrbānī-yi ‘āmm wa jidd-i dā’imī az peshānī-yi guftār wa kirdār-i ū bar tābad*).⁴⁹ De nuevo, el énfasis se hace aquí no sobre la religión como tal, sino sobre la promoción de la imparcialidad y la neutralidad en la política gubernamental en general.

En otro pasaje del *Akbar Nāma*, vemos este mismo carácter del *ethos* del *ṣulh-i kull* como una cualidad entre otras importantes cualidades que contribuían a la buena gobernanza; en ese pasaje, Abu al-Fazl nos entrega un largo excuso sobre varios de los “muchos consejos valiosos” (*basā āgahī-yi andarz-aweza-yi hoshmandī*) que Akbar le hizo llegar al príncipe Daniyal cuando este fue nombrado gobernador de Allahabad en el año de 1597.⁵⁰ Siendo fascinante por derecho propio como ventana que nos permite mirar los ideales mogoles generales del buen gobierno, este pasaje es muy extenso como para poder ser analizado aquí en detalle. Sin embargo, para nuestro propósito, el momento clave aparece más o menos a la mitad del excuso, en la sección en que Akbar aconseja a Daniyal acerca de la importancia de ser paciente, de actuar deliberadamente e hilar fino cuando se investigan asuntos de crimen y castigo, y sobre la importancia de evitar el afán de venganza por la obtención de la venganza misma, y de perdonar siempre que sea posible:

Sé lento y profundo en tus inquisiciones, y que no te satisfagan escritos, testigos y juramentos. Permite que se hagan investigaciones variadas, y considera las líneas de la frente.⁵¹ Estudia el quehacer diario y las maneras de cada uno de tus acompañantes. Reza al instante. No dejes que tus reproches atraviesen sus límites, y no te encargues de esos asuntos cuando estés airado o tengas hambre. Que no te ofenda la diversidad religiosa [*az digar-gūn-i kesh ba sar-girānī nanashīnād*]. Esfuérzate duramente por sentarte a la sombra de “la paz con todos” [*sāya-i ṣulh-i kull*]. No manches tu alma con la venganza. No tomes el camino del engaño a la hora

⁴⁸ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 439; en persa, vol. 3, pág. 297]; compárese con Wheeler M. Thackston (trad.), *Abu'l-Fazl: The History of Akbar, Volume 6* (Cambridge: Murty Classical Library of India; Harvard University Press, 2020), págs. 192 y 193.

⁴⁹ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en persa, vol. 1, pág. 198]. Unas pocas líneas después, Abu al-Fazl deja claro que la razón por la cual un *sadr* tiene que ser un hombre de una integridad tal es el hecho de que la posición se prestaba fácilmente para el fraude y la corrupción, especialmente para los sobornos.

⁵⁰ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, págs. 1077-1080; en persa, vol. 3, págs. 721-723].

⁵¹ Esta parece ser una referencia a las teorías indo-persas de la relación entre la fisonomía y el carácter.

de infligir retribuciones... Si algo puede remediarlo mediante la amabilidad, no acudas al recurso del terror [*agar ba-mihrbānī cara pažīrad ba-qahramān nashitābad*].

De nuevo, pese a que Abu al-Fazl sí establece aquí una conexión entre la “diversidad de religión” y *sulh-i kull*, no habla específicamente (ni mucho menos exclusivamente) de los hindúes, sino de la aceptación de la variedad religiosa en general, que incluía al mismo islam. Además, parece claro, a partir del contexto en que el pasaje está inmerso, que es un excuso repleto de consejos sobre la importancia de la verdad, la justicia, la humildad y la racionalidad en el ejercicio del poder, que el sentido en que se usa *sulh-i kull* sirve como abreviación del principio general de imparcialidad, justicia, objetividad y ausencia de favoritismo en la gobernanza. Esto queda más claro aún al final de la digresión de Abu al-Fazl acerca del consejo que Akbar dirigió al príncipe Daniyal, en el que Akbar anota algunas de las cualidades específicas de un buen líder, entre las cuales encontramos las siguientes:

En cada uno de sus asuntos, emplea hombres que no se conocen entre sí, y él mismo sopesa la veracidad de sus reportes. Si no puede hacer esto, entonces confía el asunto a un secretario desapasionado que haya alcanzado la maestría en la paz con todos (*munshī-yi ser-chasm khidev-i sulh-i kull*).⁵²

23

Aquí no hay ningún tipo de mención de asuntos religiosos, sino algo más cercano a una filosofía administrativa general del tipo del famoso “equipo de rivales” de Abraham Lincoln: no dependas mucho de una sola persona, ni de una sola fuente de información, sino reúne una diversidad de opiniones y puntos de vista y luego sopesa cuál es la mejor acción a seguir; y si, por alguna razón, no puedes hacer esto por ti mismo, entonces asignale el asunto a un árbitro objetivo y neutral en el cual puedas confiar y que no pueda ser tentado por la corrupción, el favoritismo o la pertenencia o afinidad con un partido.

Como ideal general del buen gobierno, pues, *sulh-i kull* no trataba tanto de evitar el conflicto sectario en específico, como sí de prevenir que el ejercicio del poder estuviera sujeto a los cambios de los distintos partidos y faccionalismos, o a la incivilidad, ya fuera en la corte, en sus oficinas y puestos regionales o en la sociedad en general. La respuesta contra el crimen de odio anti-chií de Mirza Fulad es aquí un caso relevante. Pese a que él mismo era suní –de hecho, tal vez *especialmente* porque él mismo era también un suní–, Akbar se sintió obligado a hacer de Mirza Fulad y de su cómplice condenados ejemplares, no solo para disuadir así otras amenazas futuras contra la armonía social venidas de extremistas que pudieran sentirse

⁵² Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 1080; en persa, vol. 3, pág. 723]. Nótese que aquí he ajustado un poco la traducción de Beveridge, que se lee así: “Si no puede hacerlo, lo transfiere a un maestro veraz y abstinentemente de la paz para con todo”. Esto no es erróneo *per se*, pero omite la mención específica de que el consejero de confianza en cuestión es un *munshī* (secretario), detalle este que es significativo, según sabemos por la atención que recientemente le ha dedicado la academia a la cultura secretarial mogola. Además, mientras que la lectura que hace Beveridge de “*ser-chashm*” (literalmente, “alguien cuyos ojos [ya] están llenos”, es decir, alguien que está saciado, satisfecho, plácido, etcétera) como “abstinentemente” es tal vez plausible, pero pienso que lo que aquí querría decir realmente Abu al-Fazl es que la persona a la que se le confíe una tarea tan delicada debería ser un hombre íntegro, un hombre que no tenga apetitos que puedan hacerlo susceptible a la tentación fácil y, por tanto, que esté abierto a la corrupción, es decir, alguien que sea “desapasionado” en el ejercicio de sus deberes.

inclinados a imitarlos, sino también para enviar a todos un mensaje claro de justicia imparcial.

Es precisamente en esta misma vena que Akbar le escribió al joven Shah ‘Abbas I (r. 1588-1629), gobernante safávida, aquella carta famosa en que le aconsejaba cómo gobernar sabiamente.⁵³ Como mucha de la correspondencia de Akbar, el borrador de la carta fue redactado por Abu al-Fazl; por tanto, hay una versión de ella que aparece no solo en el *Akbar Nāma*, sino también en la mayoría de las antologías y compilaciones de la prosa (*inshā’*) de Abu al-Fazl, prosa esta que era considerada una lectura obligada para los secretarios y demás administradores mogoles, y para la intelligentsia en general.⁵⁴ Por tanto, aunque los consejos de Akbar a Shah ‘Abbas sobre el arte del gobierno justo tomaron la forma de una carta personal, esta carta era también una especie de documento público que tendría una audiencia de lectores extremadamente amplia entre los intelectuales indo-pérsicos y otras élites del periodo de la modernidad temprana. El contexto de la carta también es significativo, pues esta reinició la correspondencia oficial entre las cortes mogola y safávida después de un largo hiato (por el cual se disculpa Akbar al comienzo de la carta) en un momento en que la corte safávida había pasado por un periodo considerablemente tormentoso que incluyó un punto álgido de las tensiones entre sectas y la persecución (y ejecución) de un buen número de intelectuales prominentes, nobles y miembros de familias notables de los cuales se creía que eran herejes o desleales al trono.

Sobre este telón de fondo histórico, Akbar aconseja al joven Shah ‘Abbas acerca “del manejo del país y la conciliación de todos sus habitantes” (*dar intizām-i mulk wa iltiyām-i aḥwāl-i jamhūr-i anām*).⁵⁵ El pasaje clave, para el propósito que nos ocupa, aparece más o menos a la mitad de la carta, en el momento en que Akbar (a través de Abu al-Fazl) exhorta a su joven rival a cultivar una atmósfera de convivencia y de *ṣulh-i kull*:

Debe considerarse que la [universal] misericordia Divina (*raḥmat-i āmma-yi ilahī*) está atada a toda [comunidad o nación] y a todo credo (*jamī‘-yi milal-o-nahl*), y uno debe ejercitarse sobremanera de forma que uno logre acceder al siempre primaveral y florido jardín de la paz con todos (*gulshan-i hamesha-bahār-i ṣulh-i kull*). El aumento de la buena fortuna propia debe mantenerse siempre en perspectiva, pues el Dios eterno es dadivoso con todas las almas y con todas las condiciones de los hombres (*ki izzad-i tawānā bar khalā‘iq-i muktalif al-mashrab [wa] mutalawwin al-aḥwāl dar-i faiz gushūda parwarish mīnumāyad*). Por eso, lo apropiado es que los reyes, que son la sombra de la Divinidad, no dejen de lado este principio, pues del Creador nos ha sido dado este sublime orden (es decir, el de los reyes) para disciplina y guardia de toda la humanidad, de manera que vigilen los reyes el mantenimiento del honor y la reputación de todas las clases (*‘arz-o-nāmūs-i ṭabaqāt-i anām*). En los asuntos mundanos (*dar kār-i duniyā*), los hombres no cometan errores de manera intencional y a sabiendas de

⁵³ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, págs. 1008-1014; en persa, vol. 3, págs. 656-661].

⁵⁴ Compárense Abu al-Fazl ibn Mubarak, *Mukatabat-i Allami (Insha’i Abu'l Fazl)*, *Daftar I* (Nueva Delhi: Munshi-ram Manoharlal; Indian Council for Historical Research, 1998), págs. 89-101 [en inglés], y Abu al-Fazl ibn Mubarak, *Har Sih Daftār-i Abu al-Fazl* (Lucknow: sin ed., 1882), págs. 22-28 [en persa].

⁵⁵ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 1012; en persa, vol. 3, pág. 659].

cometerlos, errores estos que son insustanciales y pasajeros. ¿Por qué habrán de ser negligentes en los asuntos de la fe y la religión (*dar kār-i dīn-o-mazhab*), que son permanentes y eternos? En fin, la posición de cada secta (*har ṭā’ifa*) viene en una de dos categorías. O está dicha secta en posesión de la Verdad (*haqq*), en cuyo caso uno debería buscar su dirección y aceptar sus puntos de vista, o dicha secta está equivocada, en cuyo caso se trata de un infiernito y del sufrimiento de la enfermedad de la ignorancia, y es, por tanto, objeto de compasión y amabilidad, no de dureza y reproche. Uno debe ejercer una tolerancia amplia (*farākhī-yi hauṣala*) y tocar a la puerta de la inspección, pues de esta manera será quitado el velo que oculta el amplio ámbito de lo espiritual y lo temporal, y habrá vida larga y gran fortuna.⁵⁶

Para reiterar: aquí no hay nada que tenga que ver específicamente con los hindúes, sino que esa relación existe solo en el sentido más indirecto. De hecho, Akbar (suní él mismo) está urgiendo a otro gobernante musulmán (que es chií) a ser más tolerante en general, incluyendo *con los demás musulmanes*. Akbar debía saber, tan bien como cualquier otra persona, que muchas figuras prominentes que fueron perseguidas durante los años más turbulentos de la corte safávida eran también musulmanes, dado que muchos de ellos terminaron huyendo a India y hallando refugio allí, tanto en el Imperio Mogol como en los sultanatos decaníes del sur. Algunos de ellos fueron perseguidos por sus puntos de vista heterodoxos, como los así llamados nuqtawis o los seguidores de Azar Kayvan (una figura mesiánica de gran carisma), muchos de los cuales dejaron Irán atrás y encontraron asilo en la India mogola. De hecho, se ha sugerido que las raíces de algunas de las eclécticas opiniones religiosas y filosóficas de Akbar –incluida la idea misma de *sulh-i kull*– se deben encontrar en la influencia de nuqtawis sobresalientes y de figuras asociadas a Azar Kayvani en la corte mogola.⁵⁷ Pero aquí el punto importante es que, tan heterodoxas como quisieran ser las ideas de estos con respecto a la perspectiva de los imams y mullahs conservadores, fuera que estos estuvieran en Irán o en India, la mayoría de estas figuras religiosas contestatarias venían de la tradición musulmana, y seguían viéndose a sí mismos como musulmanes, igual que lo hacían muchos sufies, fueran sus ideas tan radicales y antinómicas como quisieran ser. En otras palabras, el asunto al cual Akbar está apuntándole en esta carta dirigida a Shah ‘Abbas es el deber del gobernante de elevarse sobre las divisiones sectarias *intra-musulmanas* y proteger a todos sus súbditos, y esto no como un tipo de desviación del “verdadero” islam, sino más bien como parte de los deberes que le habían sido confiados por la divinidad como rey musulmán de ser “guardia de toda la humanidad” (*pāsbānī-yi jamhur-i ‘ālam*). De hecho, la terminología que Akbar usa a lo largo de toda la carta –*raḥmat-i ‘āmma-yi ilahī, gulshan-i hamesha-bahār, īzad-i tawānā*,

⁵⁶ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, págs. 1012 y 1013; en persa, vol. 3, págs. 659 y 660].

⁵⁷ Sobre Azar Kayvan y sus seguidores, véanse Abbas Amanat, “Persian Nuqtawis and the Shaping of the Doctrine of ‘Universal Conciliation’ (*Sulh-I Kull*) in Mughal India”, en Orkhan Mir-Kasimov (ed.), *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism, and the Construction of Religious Authority in Islam* (Leiden: Brill, 2014), págs. 367-391, y Daniel J. Sheffield, “The Language of Heaven in Safavid Iran: Speech and Cosmology in the Thought of Azar Kayvan and his Followers”, en Alireza Korangi & Daniel J. Sheffield (eds.), *No Tapping around Philology: A Festschrift in Honor of Wheeler McIntosh Tackston Jr.’s 70th Birthday* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014), págs. 161-183. Sobre los nuqtawis, véase, por ejemplo, Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship & Sainthood in Islam* (Nueva York: Columbia University Press, 2012), págs. 162-169.

kār-i duniyā versus *kār-i dīn-o-mazhab, haqq*— viene toda ella de varias tradiciones espirituales perso-islámicas.

Más allá de esto, debe hacerse hincapié en el hecho de que, aunque la carta de Akbar dirigida a Shah ‘Abbas le aconseja claramente promover la tolerancia entre las sectas, la cuestión de la armonía religiosa no es su única preocupación. En efecto, no todas las personas perseguidas durante este periodo de la corte safávida eran disidentes religiosos; muchos eran poetas u otros intelectuales que simplemente perdieron la gracia de las autoridades debido a sus puntos de vista sobre la moralidad y el buen gusto, mientras que otros más eran claramente víctimas de intrigas políticas. Un caso particularmente ilustrativo podría ser el de los poderosos hermanos Qaramanlu, Farhad Khan y Zulfiqar Khan, a quienes Shah ‘Abbas hizo ejecutar en 1598 y *circa* 1600-1601, respectivamente, tal vez más por celos de su inmenso poder e influencia, o como resultado de alguna vendetta política específica, o por alguna combinación de las dos cosas. Hay varias teorías al respecto.⁵⁸ Pero algo que parece claro es que la razones detrás de la pérdida del favor de la corte que sufrieron los hermanos, y tras su eventual ejecución, parecen ser mayormente de naturaleza política que de naturaleza sectaria, y los observadores mogoles del clima político en Irán tomaron nota de este hecho. En efecto, tras la ejecución de Zulfiqar Khan Qaramanlu, muchos miembros de su familia y de su círculo íntimo partieron hacia India, donde ellos y sus descendientes disfrutaron de una serie de carreras exitosas y con mucho poder en la corte mogola. Ya bien entrado el siglo XVIII, los comentaristas mogoles seguían señalando el caso de los hermanos Qaramanlu para ilustrar el contraste entre la visión mogola y la visión safávida de la política, la justicia y el buen gobierno. Así pues, en su entrada sobre Zulfiqar Khan Qaramanlu, el *Ma’āṣir al-Umarā* (compilado aproximadamente entre los años 1741 y 1780 por Nawab Samsam al-Daula Shah Nawaz Khan y su hijo, ‘Abd al-Hayy Khan), notorio compendio de biografías mogolas, resalta, de manera desdeñosa hacia los safávidas, que incluso si Zulfiqar Khan hubiera sido desleal al trono, su ejecución estaba “muy alejada de los principios del buen juicio y el buen gobierno” (*bisyār ba ‘id az marātib-i hazm-o-hoshyārī*). “Aunque el temperamento de muchos de los príncipes ha sido por naturaleza temerario y sangriento”, añaden los autores, “esto fue especialmente así bajo Shah ‘Abbas I, que mostró un favoritismo y una parcialidad considerables (*bī-i ‘idālī wa shokhī*) hacia la facción Qizilbash”. Fue precisamente por esa razón, explican los autores del *Ma’āṣir al-Umarā*, que Akbar le escribió a Shah ‘Abbas exhortándolo a guardar mayor prudencia y mostrar más juicio y ecuanimidad en el ejercicio de su autoridad.⁵⁹

⁵⁸ Para una revisión de varias teorías planteadas en fuentes safávidas, véase Rudi Matthee, “Farhad Khan Qaramanlu, Rokn al-Saltana”, en *Encyclopaedia Iranica* (Londres y Nueva York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982-1996), que ofrece la que es tal vez la revisión más concisa en inglés de la carrera militar y política de Farhad Khan.

⁵⁹ En persa, véase Shah Nawaz Khan, Nawab Samsam al-Daula & ‘Abd al-Hayy Khan, *Ma’āṣir al-Umarā* (Calcuta: The Asiatic Society, 1888-1891), vol. 2, págs. 85-89; en inglés, véase Shah Nawaz Khan, Nawab Samsam al-Daula & ‘Abd al-Hayy Khan, *The Maathir-ul-Umara, being Biographies of the Muhammadan and Hindu Officers of the Timurid Sovereigns of India from 1500 to about 1780 A.D.* (Patna: Janaki Prakashan, 1979), vol. 2, págs. 1045-1047.

A decir verdad, más allá de la estrecha cuestión sobre el *ṣulḥ-i kull*, la carta de Akbar a Shah ‘Abbas contiene bastante material que puede considerarse como consejos genéricos sobre política y sobre el arte del gobierno, y mucho de este material se deriva de la literatura *akhlāqī* sobre el estadismo. Además, muchos de los términos que Akbar usa para designar a los distintos grupos de personas cuyos intereses debe mantener el rey en un balance –por ejemplo, *ṭabaqāt-i anām, jamī'-yi milal-o-nihal, khalā'iq-i mukhtalif al-mashrab [wa] mutalawwin al-ahwāl, har tā'iqa*, etcétera– no son simples categorías religiosas, sino que pueden ser leídas de una manera más abstracta, como “clases de la humanidad”, “todas las distintas comunidades y grupos”, “gentes de varias convicciones y circunstancias variadas”, y “todas las clases”, respectivamente. En otras palabras, el mensaje que se comunica aquí trata tanto sobre el deber general del rey de promover la armonía entre las distintas clases sociales, tribus y facciones políticas como sobre el deber de lidiar con el conflicto entre sectas. Así pues, en otro lugar de la carta, Akbar se regodea en el hecho de que la astuta diplomacia de ‘Abdullah Khan Uzbek había evitado recientemente una confrontación militar entre el Imperio Mogol y el Kanato Uzbeko, pues este “puso en marcha una cadena de eventos de concordia y devoción (*silsilas-yi ṣulḥ-o-ṣalāh*) y puso las bases del afecto” entre los dos estados.⁶⁰ De ninguna manera se trata aquí de un mensaje conmovedor o sentimental del tipo de “haz el amor y no la guerra”, como dice el refrán *hippie*. A la hora de la verdad, Akbar había lanzado muchas campañas militares. En vez de esto, el punto de vista de Akbar y Abu al-Fazl era que ese tipo de inteligencia política, con raíces en la fe y la razón, defendía los intereses del estado y representaba el mayor objetivo que podía perseguir un buen rey musulmán: “Pues ir a la guerra”, explica Akbar más adelante, “contra alguien que está dispuesto a ser pacífico es contrario a los ordenamientos divinos y es reprochable sobre la base de la razón noble” (*chūn dar-i jang zadan bā kasī ki dar-i ṣulḥ zanad dar nāmūs-i akbar-i shari'at-i gharrā' wa qisṭās-i a'zam-i 'aql-i baizā' nāpasandīda wa nāsanjīda ast*).⁶¹

Si bien el primero de los sentidos con que Akbar y Abu al-Fazl tendían a hacer uso del término *ṣulḥ-i kull*, como en el texto recién citado, estaba relacionado con consideraciones políticas pragmáticas –por ejemplo, que es deber del rey (y, por extensión, del estado) prevenir la discordia entre las distintas clases de súbditos–, el segundo sentido con que lo usaban era específicamente filosófico, y estaba guiado por la firme creencia albergada por ellos en el poder de la Razón (*'aql*). Estos dos sentidos están relacionados entre sí por el hecho de que el compromiso filosófico de Akbar con la razón era, en cierta manera, una condición de posibilidad del ejercicio del *ṣulḥ* en el ámbito político. Sin embargo, estos dos sentidos son distintos entre sí; es en este segundo sentido, abstracto y filosófico, que se encuentra el término *ṣulḥ-i kull* conectado con las extensas discusiones de la así llamada *'ibādat-khāna*, o “Casa de la Fe”, “Casa de la Adoración” o “Casa de la Devoción”, establecida en la ciudad-capitolio de Fathpur Sikri con la función de servir como lugar de debate y diálogo entre los seguidores de distintas sectas bajo la moderación del emperador mismo. De manera notable,

⁶⁰ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 1011; en persa, vol. 3, pág. 659].

⁶¹ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 1011; en persa, vol. 3, pág. 659].

la ‘ibādat-*khāna* fue creada inicialmente con la intención de servir como un espacio de mediación de las disputas teológicas *al interior* de la comunidad musulmana –entre suníes, chiíes, adeptos de distintas sectas y escuelas jurisprudenciales, etcétera–, lo que nos sirve para ya enterrar cualquier noción de que el concepto de *sulh-i kull* se refería de manera predominante a la pacificación de los hindúes y de otros no musulmanes en un sentido instrumental. Sea como quiera ser, eventualmente fueron invitados los seguidores de múltiples tradiciones religiosas a la ‘ibādat-*khāna*, incluidos hindúes, jainistas, cristianos y zoroastrianos, así como sufíes, yoguis y otros místicos de convicciones diversas.

En el *Akbar Nāma*, hay dos pasajes centrales en los que se detalla la atmósfera cultivada en la ‘ibādat-*khāna*, que aparecen los dos en el volumen 3 del texto.⁶² En el primero de estos fragmentos, Abu al-Fazl describe el establecimiento inicial de la ‘ibādat-*khāna*, que tuvo lugar en 1575. Describe también algo de su arquitectura cuadrilátera y de la viveza con que se sostenían semanalmente los debates teológicos. Como es de esperar, la prosa de este pasaje está repleta de una alabanza empalagosa del emperador, cuya ilustrada sabiduría Abu al-Fazl se esfuerza por elogiar. De hecho, esto es parte de la agenda: es decir, se busca presentar a Akbar, moderador de los debates que tenían lugar en la ‘ibādat-*khāna*, como instancia superior de arbitrio de la verdad espiritual; esta es una línea de pensamiento que culminaría, de manera conocida, unos años después (en 1579) con una proclama oficial conocida como la *maḥzar*, o proclama sobre la infalibilidad de la sabiduría de Akbar en los asuntos espirituales, y, de esa manera, en el establecimiento de su estatus como *mujtahid* capaz de resolver disputas legales y sectarias (una vez más, aquí estamos hablando, principalmente, de disputas *intra-musulmanas* entre *qāzīs* y otros ‘ulamā enfrontados entre sí).

Como es bien sabido, esto hacía parte del más abarcador proyecto de idealizar a Akbar como el “Hombre Perfecto” (*insān-i kāmil*) de esa época.⁶³ Algo menos conocido que es, no obstante, de gran importancia para nosotros en el contexto de esta discusión, es el repetido énfasis de Abu al-Fazl no ya sobre la perfección de Akbar ni sobre la valía por sí misma que tenía la tolerancia religiosa, sino en el ejercicio de la razón como medio para la obtención de la verdad espiritual sin importar a qué comunidad perteneciera uno. A lo largo de estas discusiones, Abu al-Fazl hace hincapié en que la sabiduría derivada del uso de la razón (*‘aql*) es inherentemente superior al conocimiento textual o escritural (*taqlīd*) de carácter “imitativo”. Aquellos que se aferraban a esta segunda estrategia equivalían, según su punto de vista, a poco más que simples “retóricos melifluos de cabeza vacía” cuya autoridad espiritual e intelectual era como una moneda falsa “apenas enchapada con oro”.⁶⁴ En ningún punto de esta sección expresa Abu al-Fazl preferencia alguna por los puntos de vista de alguna secta,

⁶² Hay en efecto muchas otras fuentes que discuten el ‘ibādat-*khāna*, la más notable de las cuales es el recuento notoriamente crítico escrito por el gran rival de Abu al-Fazl, ‘Abd al-Qadir Badayuni, en su *Muntakhab al-Tawarikh*. Sin embargo, para los propósitos de este artículo, nos interesa más lo que los mismos Akbar y Abu al-Fazl decían que estaban haciendo que lo que sus críticos, en sus quejas, decían que estaban haciendo ellos.

⁶³ Para detalles sobre el concepto de *insān-i kāmil* tal como se relaciona con Akbar y con el retrato de Abu al-Fazl de este, véase, por ejemplo, Rizvi, “Dimensions of Sulh-i Kul”.

⁶⁴ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 158; en persa, vol. 3, pág. 112].

comunidad o inclinación interpretativa. En lugar de hacer esto, al usar el lenguaje de un perito de metales preciosos, explica Abu al-Fazl que los pretenciosos serían probados y expuestos como fraudes, mientras que aquellos cuyas mentes fueran inquisitivas y racionales emergirían ilustrados, mediante el método dialéctico (en el sentido clásico, no en el sentido hegeliano) de debate:

Se sometían a prueba los niveles de la razón y los escenarios de la imaginación, y se atravesaban las alturas y profundidades de la inteligencia, y la lámpara de la percepción se encendía.

Por medio de la bendición del examen sagrado [es decir, del juicio de Akbar], se separaba lo real de lo ficticio, y se revelaba la falsedad de aquella sabiduría que era solo una cubierta.⁶⁵

Más adelante, en otro pasaje, Abu al-Fazl profundiza sobre estos asuntos explayándose extensamente, y clarifica también otra dimensión importante que no había tratado, a saber, el hecho de que el propósito de los debates que tenían lugar en la *'ibādat-khāna* no era que los participantes de los debates sometieran las creencias de los otros a la prueba de la razón y la lógica, sino la inculcación de una cultura de *autoexamen* y de crítica racional de las tradiciones propias. Así fue como, según explica Abu al-Fazl, “los que eran justos y perceptivos de la verdad de entre los miembros de cada secta emergieron de la altivez y la vanagloria, e iniciaron su búsqueda nuevamente”, mientras que aquellos que poseían solamente “el ropaje de la sabiduría... y que se consideraban a sí mismos prominentes en la filosofía y líderes de la ilustración, encontraron que sus posiciones eran difíciles”.⁶⁶ Para seguir a Abu al-Fazl, fue este segundo grupo el que fue llevado por sus maltratados egos a calumniar al emperador socarronamente, con “mil sospechas y maledicencias”, incluida la acusación de que el emperador había dejado de ser musulmán por completo. Pero entre aquellos que tenían la voluntad de aceptar el reto e “iniciar su búsqueda nuevamente”, explica Abu al-Fazl, “fue exaltada la Razón, y la estrella de la fortuna brilló para los que adquieran conocimiento”.⁶⁷

En otras palabras –al menos según el punto de vista de Akbar y Abu al-Fazl–, para llegar a la esencia de la verdad universal del espíritu, uno debía ir pelando las distintas capas de enseñanzas ortodoxas puestas en toda tradición religiosa por aquellos que “reconocían la sabiduría solo en las escuelas, y no sabían que el conocimiento adquirido está marcado, en su mayor parte, por las dudas y las sospechas”. Pues la verdadera sabiduría, añade Abu al-Fazl, es aquella que, en contraste con esa forma de ver la cosas, “ilumina el templo puro del corazón sin necesidad de una escuela”.⁶⁸ Y el acceso a esa verdad universal, según concluye Abu al-Fazl unas cuantas páginas más adelante, se obtiene únicamente mediante el “autoexamen riguroso” y haciéndose uno mismo súbdito de lo que él llama el “Sultán Razón” (*sultān aql*).⁶⁹

⁶⁵ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 160; en persa, vol. 3, pág. 113].

⁶⁶ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 366; en persa, vol. 3, pág. 253].

⁶⁷ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 366; en persa, vol. 3, pág. 253].

⁶⁸ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 367; en persa, vol. 3, pág. 254].

⁶⁹ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 370; en persa, vol. 3, pág. 255].

Este énfasis en el yo, en la examinación de uno mismo y en una suerte de nueva hechura de uno mismo nos lleva al tercer sentido específico con que Abu al-Fazl usa a veces el término de *ṣulh-i kull*: a saber, como un estado de conciencia por alcanzar, que el individuo debe esforzarse por cultivar en sí mismo, o en sí misma. Cuando se usaba con este sentido, *ṣulh-i kull* no era una política por implementar, y ni siquiera era una base filosófica para el disenso y el debate intelectual, sino que era un estado (o, más precisamente, un *estadio*) del ser al cual llegar demandaba un trabajo continuo, y que, de hecho, uno debía, en últimas, trascender para poder alcanzar un estadio incluso más alto de conciencia. Es con este sentido que Abu al-Fazl se refiere al *ṣulh-i kull* en un extraordinario fragmento del *Akbar Nāma*, en el que expone, con extensión considerable, una serie de epifanías que tuvo por la época en que se unió por primera vez al servicio de Akbar (*circa* 1575), y en el que establece los estadios de una trayectoria mística que esperaba llevar a cabo.⁷⁰ Explica Abu al-Fazl que su conciencia había pasado por dos “nacimientos”: primero, al superar el “tumulto del deseo” que caracterizó su juventud agitada tanto espiritual como intelectualmente; y segundo, su llegada a “la noble cámara del discipulado bajo el sublime Director” (es decir, ¿su entrada al servicio de Akbar?). En este estadio, pasó él por un tercer nacimiento, en el que “salí del útero de la vanagloria y llegué a la tierra de la súplica, y me convertí en invitado de honor en el salón apacible de la paz universal (*ṣulh-i kull*)”. Pero, de acuerdo con Abu al-Fazl, incluso esta nueva y más alta conciencia del *ṣulh-i kull* era solo el tercero de ocho estadios cuyo tránsito esperaba él lograr con su espíritu místico. De hecho, nos informa Abu al-Fazl, inmediatamente, de que un “cuarto niño” había ya “nacido de su madre-naturaleza”, y en este estaba él mismo empezando a trascender el estado del *ṣulh-i kull* y a entrar a un plano de conciencia más alto: “Mediante la bendición de las ayudas Divinas y a partir del escanciador de luz que se sienta en el trono de la fortuna, vine del terreno espinoso de la ‘Paz con todos’ (*ṣulh-i kull*) al siempre primaveral jardín de rosas del Amor, y me convertí en recolector de las flores de la alegría”.

Aquí tenemos un eco de otras cuantas fuentes contemporáneas a Abu al-Fazl que también hablan del *ṣulh-i kull* como si este fuera, en efecto, una estación inferior en el camino de la obtención espiritual del “amor universal” (*muḥabbat-i kull*), puesto que el *ṣulh-i kull* apenas “constituye un reconocimiento de la diversidad y un llamado a la benevolencia para con todos”, el *muḥabbat-i kull* trasciende por completo las diferencias y accede a un estado de conciencia más alto, en el que “solo permanece la unidad”.⁷¹ Esta prelación del amor por encima del *ṣulh* tiene un interesante paralelo que encontramos en la tradición *akhlāqī*, específicamente en el *Akhlaq-i Nāṣirī*, donde Nasir al-Din Tusi intenta establecer más de una vez la prueba de que, en la sociedad ideal, el amor (*muḥabbat*) sería incluso más importante que la justicia (*‘adl*).⁷² Comoquiera, Abu al-Fazl no se detiene aquí, al menos no en este pasaje

⁷⁰ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, págs. 160-163; en persa, vol. 3, págs. 113-117]; compárese con el texto de Thackston, *Abu'l-Fazl*, vol. 5, págs. 338-347.

⁷¹ M. Athar Ali, “Sulh-i Kull”, en *Encyclopedia of Islam (Second edition)*.

⁷² En persa, Nasir al-Din Tusi, *Akhlaq-i Nasirī* (Teherán: Intisharat-i Khwarazmi, 1977), págs. 149, 258 y ss.; en inglés, Nasir al-Din Tusi, *The Nasirean Ethics* (Nueva York: Routledge, 2011 [1964]), págs. 108, 195 y ss.

específico. Prosigue con la descripción de otros cuatro (re)nacimientos más que esperaba experimentar a lo largo del curso de sus días, cada uno de los cuales le traería un mayor nivel de distanciamiento con respecto a las preocupaciones materiales y, por tanto, un nivel cada vez mayor de gnosis mística, hasta que, finalmente, “pueda yo soltar, de los hombros de mi naturaleza, la carga de la vida social” por completo, y “llegar a la [divina] cámara secreta, que parece ser la no-existencia, pero que está llena de alegría”. Concluye Abu al-Fazl: “en ese sagrado santuario será conferido, junto a una mente ligera y una ceja abierta, el ocio para la denudación [¿del alma?] y el permiso para la separación, hasta que, en el octavo nacimiento –sea por morar en la metempsicosis o porque cese la resurrección–, ya no esté [más] dentro del círculo del Deseo”.⁷³

Abu al-Fazl vuelve sobre este asunto en un aparte más bien curioso que aparece mucho más adelante en el mismo texto, en el capítulo que registra los eventos que tuvieron lugar más o menos dos décadas después, en 1595-1596:

Uno de los sucesos [de ese año] fue que cayó el velo del rostro de la condición del escritor del libro de la fortuna. Tras varias caídas y ascensos, y tras atravesar muchas alturas y hoyos, la idea de la “Paz con Todo” vino a mí, y estuve arraigado momentáneamente en el contencamiento. Percibí entonces que había algo de la gloria del ser en cada una de las formas de la creación, y así respiré el aliento del Amor. ¡Pensé por un instante que el punto calmo de la renuncia era mi morada, y que estaba en un estado de ausencia de deseos! De súbito, *la jofaina se cayó del techo* [este es un refrán], ¡y la crueldad y el dolor hicieron su impresión en los corazones de alta y baja extracción!

Versículo:

Hice dos mil votos de que no me volvería loco.
¡Por ti se quebraron mis votos, por ti falló mi resolución!⁷⁴

Aquí es un poco oscuro el significado exacto, pero el mensaje básico, que Abu al-Fazl sintió que había alcanzado un cierto nivel de gnosis y de satisfacción en la vida, nivel este que él asociaba con el *sulh-i kull*, solo para ser retrotraído hacia una especie de crisis metafísica y existencial, es bastante claro. Es posible, e incluso probable, que este sentido de crisis le fuera traído por la muerte de su hermano mayor, Abu al-Faiz, llamado “Faizi” (muerto en 1595), que era un célebre poeta laureado por Akbar, y cuya muerte reporta Abu al-Fazl inmediatamente después de este fragmento. No obstante, el argumento que importa aquí es que claramente el concepto de *sulh-i kull* no se comprende como una herramienta de la gobernanza, y ni siquiera como un principio filosófico que prescriba un espíritu de no-sectarismo racional, sino más bien como un estadio del viaje espiritual individual, que va de la tolerancia al amor y del amor a algo incluso más radical que Abu al-Fazl sentía que aún le faltaba obtener.

⁷³ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 163; en persa, vol. 3, págs. 116 y 117]; compárese con el texto de Thackston, *Abu'l-Fazl*, vol. 5, págs. 344-347.

⁷⁴ Abu al-Fazl, *Akbarnama* [en inglés, vol. 3, pág. 1033; en persa, vol. 3, págs. 672 y 673].

Sin duda es también este sentido de *sulh-i kull* como estadio del refaccionamiento místico del individuo el que tenía Abu al-Fazl en mente en su nota sobre el *Maṣnavi* de Rumi, en la que, como señaló recientemente Muzaffar Alam, Abu al-Fazl “invoca la expresión *sulh-i kull*... [al] recomendar la obra porque, con su ayuda, podrá uno alcanzar la altura de la universalidad, muy por encima del mundo de las particularidades”.⁷⁵ O también el que su hermano Faizi tenía en mente al resaltar la importancia de conocer la filosofía india (especialmente la filosofía vedanta) para alcanzar un entendimiento apropiado del *sulh-i kull* en el prefacio a su *Shāriq al-Ma'rifa* (“El amanecer de la gnosis”), en el que ubica sus averiguaciones dentro de una “genealogía de la sabiduría que invoca a Platón tanto como a sus sucesores musulmanes neoplatónicos conocidos como iluminacionistas”.⁷⁶ O el que tenía en mente aquel contemporáneo de ellos que era el inmigrante iraní y notorio intelectual Abu al-Fath Gilani al elogiar a su amigo, Mir Sharif Amuli, como un hombre que, pese a la ausencia de toda educación convencional (*bā 'adam-i 'ulūm-i rasmiya*), había hallado su propio camino hacia el patio de lo “Verdaderamente [y Divinamente] Amado” (*ma 'shūq-i haqīqi*) y representaba perfectamente los ideales de su día en su habilidad de trascender las distinciones entre amigo y enemigo, entre sabio y loco, entre familiar y extraño. Así, pues, añade Abu al-Fath Gilani:

Con la bendición de semejante visión, podía él presenciar los estrechos confines de su corazón como si se tratara de una vista amplia y abierta; y en cada esquina de su corazón había espacio amplio para cien Husains sedientos y cien Yazids triunfantes, o para mil Alejandros frustrados y mil Khizrs satisfechos. Él entendió con claridad que el asesino es él mismo el dinero sangriento que se paga por su víctima (*qātil khwud diyat-i qatil ast*), y que en el marcado [es decir, en el mundo] no hay pérdidas, sino ganancias a cada paso, y, lo que es más, que acomodarse tanto a [la gente] buena como a la mala y entenderse a uno mismo, con todos los defectos propios, como parte necesaria de este mundo natural son parte de los elementos básicos del *sulh-i kull*.⁷⁷

Abu al-Fath Gilani cierra la carta con un verso del *Mirṣād al-‘Ibād*, el tratado sobre las bases coránicas del sufismo escrito por Shaikh Najm al-Din Abu Bakr Razi, reconocido místico del

⁷⁵ Muzaffar Alam, “Mughal Philology and Rumi’s *Mathnavi*”, en Sheldon Pollock, Benjamin A. Elman & Ku-ming Kevin Chang (eds.), *World Philology* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), pág. 179. Para el texto persa, véase Abu al-Fazl, *Har Sih Daftar-i*, págs. 221 y 222 (“Dar Zail-i Muntakhab-i Masnavi-yi Maulawi-I Ma’navi”).

⁷⁶ Carl Ernst, “Fayzi’s Illuminationist Interpretation of Vedanta: The *Shāriq al-Ma'rifa*”, en *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, vol. 30, nº 3 (2010), págs. 359 y 360: “En un paso que nos trae reminiscencias de románticos europeos tempranos como Georg Friedrich Creuzer –continúa Ernst–, Fayzi hace de los filósofos griegos estudiantes de los antiguos sabios de la India, vinculándolos, en este caso, a Vyasa a través del misterioso sabio Tumtum de India, una figura bien conocida en la historia de la literatura árabe de la magia, como el *Picatrix*”. Sin embargo, nótese también que Ernst, tal vez habiendo internalizado el saber convencional que he discutido antes (en que el *sulh-i kull* es un concepto que trata, sobre todo lo demás, de la tolerancia hacia los hindúes y hacia otros no musulmanes), expresa una cierta sorpresa al ver que el término se invoca en este contexto: “aquí es digno de ser resaltado el hecho de que Fayzi ubique su búsqueda de la sabiduría en el contexto de la ‘paz universal’ (*sulh-i kull*), una fórmula usada frecuentemente para codificar las políticas ecuménicas de Akbar con respecto a los no musulmanes”.

⁷⁷ Hakim Abu al-Fath Gilani, *Ruga‘at-I Hakim Abu al-Fath Gilani* (Lahore: Idara-yi Tahqiqat-I Pakistan, Punjab University, 1968), pág. 151. Traducción del autor.

siglo XIII: “Sea lo que fuere que buscaras, búscalo en ti mismo, pues lo que buscas es lo que eres” (*dar khwud baṭalab har ān chi khwāhī ki tū’ī*).

A estas alturas ya debería estar claro que el término *ṣulh-i kull* era excesivamente complejo y podía tener múltiples significados que dependían del contexto. En el ámbito público, el término buscaba promover (de hecho, imponer) normas de civilidad y convivencia no solo entre grupos sectarios enfrentados entre sí, sino a lo largo de toda la gama de clases sociales, grupos étnicos y otros tipos de comunidades del Imperio Mogol. En el ámbito filosófico, el término servía como base de un diálogo y un debate espiritual que estuviera basado en el ejercicio crítico de la razón pura, ejercicio este que tanto Abu al-Fazl como otros enmarcaron explícitamente como un tipo de Ilustración *avant la lettre*. Y en el ámbito místico, el concepto era visto meramente como un estadio de conciencia en el camino del individuo en busca de la verdad universal.

Lo que es más, en todos los tres dominios es igualmente claro que, incluso en tiempos de Akbar, el discurso construido alrededor de la noción de *ṣulh-i kull* raramente era concebido como una simple cuestión de tolerancia hacia los hindúes (y, en general, hacia los no-musulmanes) con el propósito de lograr la pacificación del imperio. Ciertamente, el concepto aplicaba también a esto último, y el inquisitivo espíritu general que alentó entre la intelligentsia mogola llevó a un florecimiento extraordinario y bien conocido de la curiosidad intelectual, y con ella del mecenazgo, la academia y la traducción de la cultura literaria y religiosa índica, clima este que duraría por varios de los siglos subsiguientes. Esta dinámica también era una característica inmensamente importante de la cultura y la política del Imperio Mogol. Sin embargo, hablar del *ṣulh-i kull* como si este fuera exclusivamente un producto de este “encuentro” con la India, tal como lo hacen algunos, es bastante limitante y binario. En efecto, esta forma de hablar opaca las pretensiones más racionalistas universales que Akbar y Abu al-Fazl estaban interesados en promulgar, así como también oculta el hecho crucial de que, en su articulación inicial, Akbar y Abu al-Fazl se inspiraron igual o mayormente en recursos venidos *de dentro de* las tradiciones políticas, filosóficas y literarias perso-islámicas. También debemos poner atención a estas, o caeremos en la trampa de asumir que la única manera de que un gobernante o un intelectual musulmán adopte formas racionales o no sectarias de un islam político es siendo forzado por algún ímpetu externo –digamos, el encuentro con India, o después, con la modernidad “occidental”– a separarse del islam, o a abandonarlo completamente. Algunos de los lectores ofrecerán sin duda el contraargumento de que esto era precisamente de lo que algunos de los críticos más virulentos, contemporáneos de Akbar, lo acusaban de hacer (es decir, que lo acusaban de dejar de ser musulmán); sin embargo, no tenemos ninguna obligación de estar de acuerdo con esta hipérbole reaccionaria. Y estoy seguro de que no queremos ceder a los más ortodoxos, sean los de antaño o los del presente, el poder de definir quién cuenta como un “buen musulmán” o qué constituye un “islam apropiado”, ¿o sí?

Después de Akbar

Esta manera de entender el *sulh-i kull* en que la expresión no correspondía simplemente a una conceptualización de la pacificación mogola de los hindúes fue reiterada en contextos numerosos y diversos tras el reinado de Akbar, en el siglo XVII. Por ejemplo, en un famoso fragmento de sus memorias reales, el sucesor de Akbar, Jahangir (r. 1605-1627) se refiere al concepto, bastante claramente, con el primer sentido que he descrito antes:

Los seguidores de varias religiones tenían un lugar en la amplia mira del imperio sin par [de mi padre]; a diferencia de otros países del mundo, como Irán, donde solo hay espacio para los chiíes, y a diferencia de Rum, Turan y el Indostán, donde solo hay espacio para los suníes. Así como todos los grupos y los practicantes de todas las religiones tienen un lugar en el espacioso círculo de la misericordia de Dios, de acuerdo con el dictado de que toda sombra debe seguir a su fuente, así en los reinos de mi padre, que terminaban en el salado mar, había espacio para los practicantes de las distintas sectas y creencias, tanto verdaderas como imperfectas, y la rencilla y el altercado no se permitían. Los suníes y los chiíes adoraban en una misma mezquita, y tanto el franco como el judío hacían lo propio en una congregación. La más extrema apacibilidad [*sulh-i kull*] era el camino establecido. [Mi padre] conversaba con los buenos de cada grupo, de cada religión y de cada secta, y le prestaba atención a cada uno de acuerdo con su estación y su capacidad de entender.⁷⁸

31

Una vez más, nótese que, igual que con los numerosos ejemplos antes citados, Jahangir no menciona específicamente la amistad entre hindúes y musulmanes –de hecho, ni siquiera hace esa mención en absoluto–, sino que habla solo de la ausencia de peleas entre los distintos miembros de las fes abrahámicas (suníes y chiíes, cristianos y judíos). Obviamente, los hindúes seguían siendo parte de la imagen más amplia, y, en un pasaje previo, Jahangir sí menciona específicamente el gusto que sentía Akbar por las discusiones con “los hombres sabios de toda religión y toda secta, y particularmente con las lumbreras y los eruditos de India”.⁷⁹ A su turno, este mismo pasaje es yuxtapuesto por Jahangir con un reporte de uno de sus propios debates metafísicos con un grupo de expertos, debate este que trató sobre la divinidad y el propósito de los ídolos en la adoración hindú.⁸⁰ De hecho, hay otras yuxtaposiciones igual de intrigantes en las páginas de las memorias de Jahangir, y muchas de estas reflejan el agudo interés del emperador por el saber y las costumbres índicas, así como lo consciente que estaba de la importancia de la civilidad y de un buen reinado. Sin embargo, al menos en este apartado

⁷⁸ Citado según la traducción de Wheeler M. Thackston: Nur al-Din Muhammad Jahangir, *The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India* (Washington, Nueva York y Londres: Oxford University Press; Freer Gallery of Art; Arthur M. Sackler Gallery, 1999), pág. 40. Para el texto en persa, véase Nur al-Din Muhammad Jahangir, *Tuzuk-i Jahangiri* (Aligarh: Aligarh Muslim University, 2007), págs. 16 y 17.

⁷⁹ Jahangir, *Jahangirnama* [en inglés, pág. 36; en persa, pág. 14].

⁸⁰ Jahangir, *Jahangirnama* [en inglés, pág. 36; en persa, pág. 14]. Siendo justos, la narración que hace Jahangir de la discusión es algo alta; sin embargo, Jahangir muestra la intención de extender una especie de cortesía filosófica a los expositores, y de tomar seriamente sus posiciones, incluso aunque termine estando en desacuerdo con ellos.

en particular –y este apartado, notablemente, se refiere de manera explícita a la noción de *sulh-i kull*–, Jahangir solo menciona específicamente a suníes y chiíes, y a franceses y judíos.

El *Gulzār-i Abrār* de Muhammad Ghausi Shattari, otra obra aparecida más o menos una década después de haber iniciado el reinado de Akbar (en 1613) también reflejaba los debates que tenían lugar en la corte de Akbar con referencia específica al *sulh-i kull*, aunque ofrecía una interpretación más mística de su significado. Aquí también valdrá la pena notar que, según entendía Ghausi Shattari, la noción de *sulh-i kull* emergió de un debate *dentro* del islam, no como un intento de salirse o trascender el islam. Según el recuento de Ghausi Shattari, Akbar se sintió cada vez más frustrado por las obstinadas disputas que los *‘ulamā* convencionales, que estaban más interesados en el “engrandecimiento propio” que en la “búsqueda de la verdad” y, en respuesta a esto, el emperador “trajo la práctica del *sulh-i kull*, que es el asiento de los secretos de los buscadores de la [auto] aniquilación [es decir, la noción sufí de *fanā*], a la luz como parte del discurso público”. Ghausi Shattari añade que, aunque no todo el mundo aceptó esta nueva postura, “como resultado de lo anterior, [Akbar] rechazó la compañía de algunos de los estudiosos de mente cerrada y, actuando de acuerdo con sus propias opiniones, dispersó esta tribu de entre su corte”.⁸¹

35

Otro texto del reinado de Jahangir conocido como las *Majālis-i Jahāngīrī* (“Las asambleas de Jahangir”), en que se hace el recuento de una serie de discusiones literarias y religiosas, y otros tipos de discusiones intelectuales sostenidas por las tardes en la corte, comunica este mismo énfasis general. La obra ha sido analizada en un trabajo reciente de Corinne Lefèvre, y también por Muzaffar Alam y Sanjay Subrahmanyam.⁸² Como señala Lefèvre, hay varias ocasiones en las *Majālis* en las que se dice de Jahangir, igual que su predecesor Akbar, que este criticaba la intransigencia (*ta ‘aṣṣub*) de sus rivales safávidas de una manera que sugiere que el *sulh-i kull* siguió funcionando, aún después del reinado de Akbar, como “un pilar del estatus superior que reclamaban los mogoles para sí, y un criterio por medio del cual los mogoles evaluaban los puntos de vista alternativos de índole religiosa [y geopolítica, podría añadir uno]. Pues si bien el ecumenismo mogol se contrasta aquí con el exclusivismo chií de los safávidas, también se valora en otros sitios como superior al sectarismo suní o al cristiano”.⁸³

En otras palabras, para Jahangir, *sulh-i kull*, en lo relativo al gobierno imperial, no trataba necesariamente de la tolerancia que el emperador le dispensara a nadie; de hecho, si los diálogos registrados en las *Majālis-i Jahāngīrī* han de ser tenidos en cuenta, Jahangir podía a veces llegar a ser bastante sarcástico y desdeñoso hacia otras opiniones religiosas que a él le

⁸¹ Muhammad Ghausi Shattari, *Gulzar-I Abrar* (Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library, 1997), pág. 277; citado según la traducción hallada en Moosvi, “The Road to Sulh-i Kul”, págs. 173-174.

⁸² Muzaffar Alam & Sanjay Subrahmanyam, “Frank Disputations: Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608-1611)”, en *Indian Economic and Social History Review*, vol. 46, n° 4 (2009), págs. 457-511; y Corinne Lefèvre, “The Majalis-i Jahangiri (1608-1611): Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 55, n° 2-3 (2012), págs. 255-286. Para el texto persa, véase ‘Abdus Sattar ibn Qasim Lahauri, *Majalis-i Jahangiri: Majlis-ha-yi Shabana-i Darbar-i Nur al-Din Jahangir az 24 Rajab 1017 ta 19 Ramazan 1020* (Teherán: Miras-i Maktub, 2006).

⁸³ Lefèvre, “Majalis-i Jahangiri”, pág. 267.

parecieran excéntricas o ilógicas. En lugar de eso, *sulh-i kull*, en lo respectivo al gobierno de los hombres y la conducción del reino, trataba del rol del emperador como baluarte contra la naturaleza conflictiva *de las otras gentes*, y como promotor y protector del *sulh* y de la civi-lidad entre sus súbditos. Así pues, el famoso pasaje de las memorias de Jahangir que cité más arriba no debería leerse –o al menos no solamente– como un alarde sobre la disposición individual de su padre (y de sí mismo) a la tolerancia, sino como un pasaje acerca de la capacidad del estado de producir *sulh* a lo largo de toda la sociedad mogola. Después de todo, cualquier rey antiguo pudo escoger ser tolerante, pero tuvo que llegar un gran imperio con un sentido igualmente grande del propósito de enseñar –e imponer– la tolerancia y la civili-dad entre sus súbditos, y de prevenir “las luchas y los altercados” en el público.

Pero ¿qué ocurrió en las décadas subsiguientes? Entre algunos historiadores se ha vuelto un lugar común la opinión de que a mediados del reinado de Jahangir (*circa* 1610s) empieza el declive del Imperio Mogol, pese al hecho de que el estado mogol continuó creciendo en poder, territorio, recursos, burocracia administrativa e influencia cultural por cerca de otro siglo más, bajo los emperadores Shah Jahan (r. 1628-1658) y Aurangzeb ‘Alamgir (r. 1658-1707). Un neófito, o un observador desinteresado, podrá notar aquí una cierta contradicción, pero para los proponentes de este declive post-akbariano, esta contradicción se resuelve en-focándose en la religión; específicamente, en la noción de que Shah Jahan y Aurangzeb eran personalmente más “islamistas” en su orientación, y de que, por tanto –pese al crecimiento general del poder y la influencia del estado durante sus largos reinados (que cubren casi 80 años en total), y pese a la continua (de hecho, *incremental*) diversidad étnica, cultural y reli-giosa de su nobleza, su burocracia y su red de alianzas imperiales–, su piedad personal y su (supuesto) abandono de las políticas de *sulh-i kull* de Akbar probaron, después de todo, ser fatales para la estabilidad del imperio. En las palabras de un prominente historiador moderno:

En el siglo que siguió a la muerte de Akbar, la corte mogola pasó por una especie de aviva-miento islámico... Jahangir siguió teniendo un interés ecléctico por la unidad espiritual de todas las religiones, y siguió algunas de las prácticas religiosas de su padre en los primeros años de su propio reinado. Pero casi inmediatamente, la actitud imperial hacia el islam se hizo más estricta. Después, de manera gradual, la casta islámica del gobierno mogol empezó a ser cada vez más predominante.⁸⁴

Mientras tanto, otro historiador moderno bien conocido ha expuesto un argumento, corolario de esta afirmación, de una manera bastante franca: “No volvió a oírse nada de *sulh-i kull* después de los primeros días del reino de Djahāngīr [sic] (1605-1627 [1014-1037 AH]). Tal vez la idea estaba muy adelantada a su tiempo”.⁸⁵

No obstante, un buen número de estudios recientes han aportado bastante a poner en entredicho las narrativas tan reduccionistas y deterministas sobre los siglos XVII y XVIII después de Akbar, y para añadir matices considerables a nuestra comprensión de la cultura, la política

⁸⁴ Andre Wink, *Akbar* (Oxford: Onworld Publications, 2009), pág. 107.

⁸⁵ Athar Ali, “Sulh-I Kull”.

y la sociedad de la India de la temprana modernidad en general.⁸⁶ Aquí no hay lugar para repasar esos debates, pero cualquiera que sea la posición de uno con respecto a la temporalidad exacta, a las causas y la naturaleza del declive del estado imperial mogol, simplemente no es el caso, empíricamente hablando, que la noción de *sulh-i kull* desapareciera del imaginario cultural y político mogol en los siglos XVII y XVIII. Puede que sea verdad que las crónicas cortesanas oficiales se hayan vuelto un poco menos consistentes al respecto, y ostentaran menos el concepto, durante este periodo, aunque falta mucho más trabajo de análisis sobre este asunto, y, de hecho, una verdadera historia intelectual del término *sulh-i kull* requeriría de una relectura de todo el archivo mogol con este objetivo en particular en mente (esto es algo que, hasta donde llega mi conocimiento, no se ha intentado nunca). Pero incluso si este fuera el caso, uno también podría exponer el contraargumento de que tal vez en las crónicas tardías había menos de estos esfuerzos por promover explícitamente la ideología del *sulh-i kull* precisamente porque había menos *necesidad* de hacerlo, ya que, para entonces, los principios básicos de esta ideología estaban ya bien establecidos en la cultura, la política y la etiqueta urbana de la corte mogola. En efecto, incluso de las pocas fuentes relativamente escasas que voy a revisar ahora puede uno percibir una atmósfera en que el término *sulh-i kull*, y los principios que este acarreaba, continuaban sobresaliendo.

Por ejemplo, uno puede hacerse a una sensación más clara de que el término de *sulh-i kull* estaba evolucionando en la dirección de hacerse un término más genérico para la designación de un *habitus* de civilidad y buenas maneras a partir de un texto literario de la primera mitad del siglo XVII, el *Kārnāma*, del poeta Abu al-Barakat Munir Lahori (1610-1644), en el cual el autor somete a crítica a varios poetas prominentes de la época por lo que él considera que es una versificación inferior. Esta obra es por sí misma bastante fascinante por muchas razones que no tienen nada que ver con el *sulh-i kull*, en particular porque echa luces sobre varias de las rencillas literarias de la época.⁸⁷ Sin embargo, para nuestro propósito, hay una línea crucial en el prefacio del *Kārnāma* en que Munir se disculpa ante sus lectores por el torrente de defectos literarios y filológicos que seguirán a continuación. Argumenta Munir, tal vez de manera un poco desobligante, que señalar las faltas a hallar en la poesía de sus rivales es meramente actuar como el “portador del espejo de la justicia [literaria]” (*āyina-dār-i insāf*), y, a su turno, reconoce que puede que algunos vean en sus ataques una violación de lo que él

⁸⁶ Para este tipo de opiniones alternativas, véanse, por ejemplo, Katherin Butler Brown, “Did Aurangzeb Ban Music? Questions for the Historiography of his Reign”, en *Modern Asian Studies*, vol. 41, n° 1 (2007), págs. 77-120; Munis Faruqui, “At Empire’s End: The Nizam, Hyderabad and Eighteenth-Century India”, *Modern Asian Studies*, vol. 43, n° 1 (2009), págs. 5-43; Munis Faruqui, “Awrangzib”, en *Encyclopedia of Islam (Third Edition)* (Leiden: Brill, 2014); Samira Sheikh, “Aurangzeb as seen from Gujarat: Shi'i and Millenarian Challenges to Mughal Sovereignty”, en *Journal of the Royal Asiatic Society (Series 3)*, vol. 28, n° 3 (2018), págs. 557-581; Audrey Truschke, *Aurangzeb: The Man and the Myth* (Nueva Delhi: Penguin Random House India, 2017); Rajeev Kinra, “Handling Diversity with Absolute Civility: The Global Historical Legacy of Mughal *Sulh-I Kull*”, en *Medieval History Journal*, vol. 16, n° 2 (2013), págs. 1-45; Rajeev Kinra, *Writing Self, Writing Empire: Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary* (Oakland: University of California Press, 2015).

⁸⁷ Para ver detalles, léase, por ejemplo, Muzaffar Alam, “The Culture and Politics of Persian in Precolonial Hindustan”, en Sheldon Pollock (ed.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia* (Berkeley: University of California Press, 2003), págs. 182-184; y Rajeev Kinra, “Make it Fresh: Time, Tradition, and Indo-Persian Literary Modernity”, en Anne C. Murphy (ed.), *Time, History, and the Religious Imaginary in South Asia* (Nueva York: Routledge, 2011), págs. 12-39.

llama “las maneras de la civilidad completa” (*Shewa-yi sulh-i kull*). Sin embargo, Munir espera que “aquellos en India que entienden la literatura, y aquellos en Irán que comprenden los significados” (*sukhan-shināsān-i hind wa ma ‘nī-rasān-i īrān*) puedan perdonarle su manera tan franca de hablar con la verdad.⁸⁸ En esta ocasión, la manera que tiene Munir de usar el término *shewa-yi sulh-i kull* no tiene nada que ver con la tolerancia “religiosa”, e incluso nada que ver con la tolerancia como tal. Aquí el término es asunto de decoro entre rivales literarios, la mayoría de los cuales eran correligionarios musulmanes. De hecho, nótese también que este llamado (tan vacío y performativo como quiera ser) está dirigido no solo a los miembros de las élites mogolas, sino también a la élite letrada del Irán safávida. En otras palabras, como quieran haber sido las cosas en Irán, Munir esperaba que sus contrapartes persas pudieran entender a qué se refería él mediante el uso de la frase *sulh-i kull*.⁸⁹

Trágicamente, Munir murió joven, en sus treintas, más o menos a la mitad del reinado de Shah Jahan. Sin embargo, durante su vida, uno de sus amigos cercanos fue el secretario estatal y poeta hindú Chandar Bhan Brahman (muerto en 1670), mencionado antes brevemente, que trabajó en la burocracia mogola bajo tres emperadores distintos (Jahangir, Shah Jahan y Aurangzeb), y que fue especialmente cercano a todos los primeros ministros de Shah Jahan de la oficina imperial fiscal (*dīwānī*).⁹⁰ Chandar Bhan también escribió unas memorias conocidas como *Chahār Chaman* (“Los cuatro jardines”), en las que describió a su padre, Dharam Das (también servidor del estado mogol) en un lenguaje reminiscente del elogio, citado antes, de Abu al-Fath Gilani dirigido a Mir Sharif Amuli como alguien que, entre sus demás cualidades excelentes, “mostraba afecto hacia sus amigos y seguía los principios de la civilidad (*qawā‘id-i sulh*) para con sus adversarios, y que hacía frente al mal con amabilidad, y se esforzó por ser bueno con las gentes buenas y mejor para con la gente mala”.⁹¹

Otro notorio texto de la época de Shah Jahan fue el tratado sobre religiones comparadas conocido como *Dabistān-i Mazāhib* (“Escuela de sectas” o “Escuela de doctrinas”, completado *circa* 1658) en que el autor, un tal Zulfiqar Ali Husaini, también conocido como “Mubad” (o, en algunos manuscritos, como “Mubad Shah”), a través del uso de extensos estudios académicos y de información tomada de informantes humanos, examinaba las ideas espirituales y las prácticas de un amplio abanico de tradiciones religiosas que podían encontrarse en la India de su tiempo, incluidas diversas formas de hinduismo e islam, así como de cristianismo, judaísmo y zoroastrismo.⁹² La sola existencia y supervivencia de un texto como el *Dabistān-*

⁸⁸ Abu al-Barakat Munir Lahori, *Kar-nama* (Islamabad: Markza-i Tahqiqat-i Farsi-yi Iran-o-Pakistan, 1977), pág. 7.

⁸⁹ Incidentalmente, una de las principales dianas de los ataques de Munir en su *Karnama* fue el célebre poeta iraní ‘Urfi Shirazi, inmigrante de la época de Akbar, de quien citamos antes la gacela que hace uso de los términos *sulh* y *radif*.

⁹⁰ Para detalles de la vida, obra y carrera de Chandar Bhan Brahman al servicio del Imperio Mogol, véase Kinra, *Writing Self, Writing Empire*.

⁹¹ Chandar Bhan Brahman, *Chahār Chaman* (Nueva Delhi: Centre of Persian Research, Office of the Cultural Counsellor, Islamic Republic of Iran; Alhoda Publishers, 2007), pág. 174-

⁹² La autoría de esta obra fue por mucho tiempo una fuente de controversia y confusiones, pero existe ahora un amplio consenso académico que señala a “Mubad” como el autor. Para detalles acerca de las distintas teorías en juego, véanse, por ejemplo, Fath Allah Mojtaba’i, “*Dabestan-e Madaheb*”, en *Encyclopaedia Iranica*, y Sheffield, “The Language of Heaven”, pág. 164n.

i Mazāhib –compilado unas siete décadas antes de que Picart y Bernard publicaran el célebre libro *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1723-1743)⁹³ habla, de cierta forma, de la continuidad del pluralismo que encontramos en el mundo religioso-cultural del Imperio Mogol mucho después de la muerte de Akbar. Sin embargo, puede anotarse, mucho más directamente, el hecho de que Mubad Shah empleó la frase *ṣulh-i kull* en el texto mismo, por ejemplo, en un pasaje sobre los seguidores de un místico zoroastriano más bien enigmático de nombre Azar Kayvan (muerto en 1618), de quien pareciera que el autor mismo había sido antiguamente su discípulo. En una descripción de las prácticas ascéticas de la comunidad, diseñadas para balancear los humores del cuerpo mediante una forma de ayuno, Mubad Shah explica que, para poder tener éxito, “uno debe desvanecer dentro de uno mismo todas las creencias de la religión, la costumbre, las doctrinas y los caminos [*hama 'aqā'id-i dīn wa ā'īn wa kesh-hā wa rāh-hā*], ser civil para con todos [*bā hama ṣulh gīrad*], sentarse en un lugar estrecho y oscuro y comer cada vez menos, por grados”.⁹⁴ La expresión que se usa aquí, “*ṣulh bā hama*”, es simplemente un equivalente más apersonado del término convencional persa-árabe de *ṣulh-i kull*, pero el significado es el mismo. Y, de hecho, como noté antes, el académico moderno Dan Sheffield incluso ha sugerido que la versión de Azar Kayvani de la expresión *ṣulh bā hama* puede muy bien haber precedido, e incluso haber servido de inspiración, al concepto mogol de *ṣulh-i kull*. Puede que Sheffield esté en lo correcto. Como fuere, el hecho es que este uso particular del término data de la década de 1650, de mucho después del momento a partir del cual se supone que la noción de *ṣulh-i kull* “no volvió a escucharse” jamás.

39

Puede que algunos lectores estén informados de que, por muchos años, los académicos orientalistas atribuyeron la autoría del *Dabistān-i Mazāhib*, erróneamente, a un poeta conocido como Muhsin Fani Kashmiri (muerto en 1670-1671). Esa controversia en particular no es especialmente relevante en este punto, pero resulta que, casualmente, la propia poesía de Muhsin Fani sí es relevante, por ejemplo, en los siguientes versos, que nos recuerdan una vez más que mucho después del reinado de Akbar, la intelligentsia mogola seguía viendo la cultivación del *ṣulh* qua “civilidad” como una virtud, virtud esta que se aplicaba incluso para con la comunidad musulmana, y no solo hacia los no musulmanes:

*kitāb-i ṣulh-i kull 'gar dars gūyad pīr-i maikhāna
tawān az bāda-yi tauhīd shust aurāq-i mazhab-hā*⁹⁵

[si el anciano tabernero enseñara el libro del *ṣulh-i kull*,
podría limpiar las páginas de los *mazhab*s con el vino de la unidad].

⁹³ Es decir, el libro del cual dicen muchos comentaristas modernos que “cambió Europa” al introducir “la radical idea de que las religiones podían ser comparadas entre sí en términos iguales, y de que, por tanto, todas las religiones eran igualmente dignas de respeto y crítica” (Lynn Hunt, Margaret C. Jacob & Wijnand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe: Picart & Bernard's Religious Ceremonies of the World* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), pág. 1).

⁹⁴ Citado en Sheffield, “The Language of Heaven”, pág. 179.

⁹⁵ Muhsin Fani Kashmiri, *Divan-i Fani* (Sin geo.: Matba‘i Mahbubshahi, 1893), pág. 4.

*Surma-yi waḥdat kashīd az ṣulḥ-i kull dar chashm-i man
tā zi dair-o-ka 'ba dīdam jāda-yi Allāh rā*⁹⁶

[mis ojos han sido alineados por el *ṣulḥ-i kull* con el colirio de la unidad
de manera que pueda yo ver más allá del templo y de la *ka 'ba*, hacia el camino de Alá].

Además de ser poeta, Fani era también un reconocido místico y administrador de la corte de Shah Jahan; por ejemplo, llegó a ocupar el cargo de *ṣadr* de la provincia de Allahabad. Pese a que perdió después el favor imperial, parece que esto no tuvo nada que ver con sus opiniones eclécticas en materia religiosa y poética. En vez de esto, se sospechó que él estuviera aliado con el gobernante del Kanato Uzbeko, Muhammad Khan, durante la campaña mogola contra Balj y Badajsán de la década de 1640, y parece que, por tanto, perdió la confianza política del emperador. No obstante, incluso en semejante punto, no parece que Fani haya sido realmente castigado: “se le concedió un estipendio con el cual se asentó en Cachemira, donde dedicó su tiempo a enseñar”, y se dice de su residencia que esta se convirtió en “un lugar de reunión tanto para los hombres de letras como para los altos funcionarios [mogoles], incluido el gobernador de Cachemira”.⁹⁷

Un contemporáneo de Fani que coincide cronológicamente con él casi con exactitud, Saib Tabrizi (muerto en 1676), poeta de renombre que pasó varios años de su juventud viajando por India antes de volver a Irán y asentarse en Isfahán, también incorporaría el concepto de *ṣulḥ-i kull* en sus versos, por ejemplo, en este dístico:

*'ārifān ṣā'ib zi sa 'd-o-naḥs-i fārīgh-and
ṣulḥ-i kull bā ṣābit-o-saiyār-i gardūn karda-and*

[O Sa'ib, los sabios (o santos) no cuidan de estrellas auspiciosas o adversas;
ellos practican el *ṣulḥ-i kull* con los planetas y los cuerpos celestes].

Es de interés que este es uno de los versos que Ali Akbar Dehkhoda Qazwini (1879-1956), pionero de la lexicografía moderna iraní, usó para ilustrar su definición de *ṣulḥ-i kull*, cuya glosa al respecto reza: “un enfoque entre [¿algunos de?] los monoteístas (*muwahhidān*) en el que, habiendo sido entendidos los contenidos o riquezas [básicos] de todas las religiones como una sola unidad, no se disputa con la gente de las distintas sectas (*mardum-i mukhtalif al-mazāhib*), sino que se esfuerzan por la reconciliación (*āṣhtī*) tanto con los amigos como con los enemigos por igual”.⁹⁸ Extrañamente, Dehkhoda no menciona a Akbar, a Abu al-Fazl o a ninguno de los mogoles que definen el término. Pero sí cita otro de los versos de Sa'ib para ilustrar la construcción variante de *ṣulḥ kardan* (“hacer *ṣulḥ*”):

*ṣā'ib hazār bār tu rā besh guftā-am
bā khalq ṣulḥ mīkun wa bā khwud ba-jang bāsh*

⁹⁶ Fani Kasmiri, *Divan-i Fani*, pág. 10.

⁹⁷ Sharif Husain Qasemi, “Fani Kasmiri”, en *Encyclopaedia Iranica*.

⁹⁸ Dehkhoda, *Lughat-Nama*, pág. 306.

[Sa’ib, te he dicho y repetido mil veces:
está en paz con el público, y siempre en guerra contigo mismo].

La obra de otro intelectual de este mismo periodo, ‘Abd al-Rahman Chishti (muerto en 1683), notorio sufí, haría eco tanto del énfasis que hace Muhsin Fani en la eliminación de la distinción entre las *mazhab*s, es decir, entre las distintas escuelas doctrinales del islam, y del sentido más místico con que Sa’ib usa el término *sulh*. En un pasaje del *Mir’āt al-Asrār* (“El espejo de los secretos”) de ‘Abd al-Rahman, compendio de biografías sufíes que está lleno de alabanzas serviles dirigidas al emperador Shah Jahan, ‘Abd al-Rahman dice como tratándose de un hecho conocido que “todo el mundo está familiarizado con la política de Sulh-i Kull (paz universal) del emperador”.⁹⁹ De forma notoria, a ‘Abd al-Rahman no le parecía que este compromiso con el *sulh-i kull* y las formas más convencionales de piedad islámica fueran mutuamente excluyentes. En efecto, al contrastar directamente el enfoque de Shah Jahan con el “prejuicio sectario” de los gobernantes de Irán y de Turan, ‘Abd al-Rahman insistía en que, a diferencia de estos últimos, Shah Jahan “no se permitía perder de vista el principio de la moderación y, por tanto, no invitaba la furia divina”, añadiendo que “esta tenacidad se parece a la gracia porque [Shah Jahan] no se descaminó de la letra del Corán y del hadith”.¹⁰⁰ Al tiempo, en otra obra conocida como *Mir’āt-i Madāriyya* (iniciada en 1654 [1064 AH]), recuento hagiográfico de la vida del santo Badi‘ al-Din Shah Madār (muerto en 1436), ‘Abd al-Rahman invoca una vez más el concepto de *sulh-i kull* mientras se maravilla ante la reputación del santo de mantener la calma y la civilidad incluso siendo perseguido por clérigos ortodoxos:

En cada ciudad y cada pueblo al que viajó Su Excelencia, su presencia causaba, inevitablemente, las mismas rencillas antipáticas con los superficiales clérigos locales (*‘ulamā-yi zāhir*). Pero Su Excelencia, que había alcanzado las más bajas profundidades de la Unidad del Ser (*wahdat-i wujūd*), mantenía una actitud de completa civilidad (*mashrab-i sulh-i kull rā manzūr dāshta*) y no les prestaba atención, hasta que todos y cada uno de los hombres de esa ralea fue avergonzado.¹⁰¹

⁹⁹ Citado según la traducción hallada en Azfar Moin, “The Millennial and Saintly Sovereignty of Emperor Shah Jahan According to a Court Sufi”, en H. Khafipour (ed.), *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities* (Nueva York: Columbia University Press, 2012), pág. 215.

¹⁰⁰ Citado según la traducción hallada en Moin, “The Millennial and Saintly Sovereignty”, págs. 215 y 216. No obstante, siendo justos, debe anotarse que sería un error ver las opiniones de ‘Abd al-Rahman sobre el *sulh-i kull* como universalmente “tolerantes”, dado que varias de sus observaciones dejan claro que, bajo condiciones ideales, él presupone un cierto nivel de subordinación de parte de los hindúes, “adoradores del fuego” y de otros no musulmanes. Incluso si este es el caso, el hecho de que él mismo enmarque la propia sensibilidad mística y la falta de intransigencia de Shah Jahan como una manifestación obvia del *sulh-i kull* con la cual “todos están familiarizados” sugiere claramente una continua resonancia del término ya bien entrado el siglo XVIII, igual que el hecho de que ‘Abd al-Rahman no viera esto como algo contrario a la piedad musulmana convencional. Así, concluye él este pasaje añadiendo: “Pese a esta predominancia del islam, no encontré a una sola persona que tuviera alguna inquina contra el legítimo califa [es decir, Shah Jahan], y la razón de esto era que el emperador del islam estaba vacío de intransigencia y seguía los mandamientos del Corán y las tradiciones del Profeta”.

¹⁰¹ ‘Abd al-Rahman Chishti, *Mir’āt-i Madāriyya*, MS, Aligarh, Subhan Allah Collection, f. 90b. Le estoy agradecido a Muzaffar Alam por llevar mi atención hacia este pasaje y por compartir conmigo una fotografía de la sección relevante del manuscrito.

Munir Lahori había descrito el *sulh-i kull* como una “*shewa*”, es decir, como un estilo o manera que uno exhibía como parte del buen decoro social. Aquí tenemos otro ejemplo en que *sulh-i kull* era visto no como una política a implementar, sino como un *mashrab* –como un tipo de hábito o “actitud”, según traduce antes– personificada por el santo místico. Luego, tras contrastar el *mashrab-i sulh-i kull* de Shah Madar con las bravatas del establecimiento clerical musulmán (los ‘ulamā ẓāhir, como él los llama), Chishti continúa con un excuso extenso y extático sobre los días armoniosos del Profeta, antes de que la comunidad musulmana se ramificara en varias *mazhab*s, escuelas de interpretación y facciones. Parece como si Chishti propusiera que en realidad lo que representaba la posición anti-‘ulamā de Shah Madar no era heterodoxia ni antinomia, sino, de hecho, el “verdadero islam”, con raigambre en el propio ejemplo del Profeta, y como si sugiriera indirectamente que el *ethos* moderno de *sulh-i kull* de los mogoles, de manera similar, se justificaba también, por tanto, sobre bases teológicas fundamentales.

Como es natural, esto no significa que la noción de *sulh-i kull* no tuviera sus críticos durante este periodo tardío. Uno de estos críticos fue Shaikh Muhammad Ma‘sum (muerto en 1669), prominente sufí naqshbandi –hijo de nadie más ni menos que Shaikh Ahmad Sirhindi (muerto en 1624)–, que en una ocasión se quejara ante el funcionario mogol Mirza ‘Ubaid Allah Beg del daño que le hacían al islam aquellos que adherían el *ethos* de *sulh-i kull*. “Es extraño”, se lamenta, “que cierto grupo de entre aquellos que han adoptado el camino del *sulh-i kull* y de la tolerancia para con los otros sea tan bueno con los incrédulos, con los judíos, los yoguis, los brahmanes, los idólatras, los renegados, los armenios; de hecho, con todos excepto con aquellos que siguen el camino del Profeta... En efecto, este es un extraño *sulh-i kull* que implica hostilidad hacia los mahometanos y amistad con los demás pueblos, en violación flagrante del llamado del Corán al odio y la enemistad contra ellos”.¹⁰²

Sin embargo, debe decirse que uno detecta aquí cierta estridencia excesiva, no muy distinta del coro de críticos conservadores que, en los Estados Unidos de hoy, se lamentan rutinariamente de la supuesta “Guerra contra la Navidad” en el que es, se puede decir, el país del mundo que más ostenta su cristiandad. Nótese aquí también que a Shaikh Ma‘sum no solo le preocupan los hindúes sino todos los no musulmanes (¡incluso los armenios!), así como los musulmanes que él mismo consideraba herejes. Sea como quiera ser, aunque es importante tener en cuenta a críticos como Shaikh Ma‘sum y tomar sus puntos de vista con seriedad, el argumento más importante aquí puede muy bien ser que, en varias formas, la necesidad misma que existía entre este tipo de críticos ortodoxos de lanzarse contra el *ethos* de *sulh-i kull* tan entrado el siglo XVII solo confirma el carácter continuamente sobresaliente y predominante del *sulh-i kull* en la cultura y la sociedad mogolas.

Shaikh Ma‘sum murió cuando el reinado de Aurangzeb ‘Alamgir (1658-1707) llevaba más o menos una década, y es importante anotar aquí que incluso en la corte de Aurangzeb –que

¹⁰² Shaikh Muhammad Ma‘sum, *Maktubat-i Ma‘sumiya* (Karachi: Asrar Muhammad Khan, 1977), vol. 1, pág. 121. Le estoy agradecido a Muzaffar Alam por dirigir mi atención a este pasaje.

es recordado ampliamente, tanto en la historiografía moderna como en la memoria cultural, como el más piadoso (y, de hecho, intransigente) de todos los gobernantes mogoles—, estos principios no desaparecieron por completo. Por ejemplo, se reporta en el *Aḥkām-i ‘Ālamgīrī* (una compilación de anécdotas contemporáneas sobre Aurangzeb) de Hamid al-Din Khan que, en una ocasión, el emperador se enfureció con su hijo, el príncipe Muhammad Azam Shah, por romper la etiqueta cortesana y avanzar muy cerca del trono al hacer una petición. Un cierto ermitaño de nombre Shah Salim Allah, que por casualidad estaba presente, intentó interceder a favor del príncipe, explicándole a Aurangzeb que dicha transgresión del decoro había sido únicamente resultado del descuido, y que no llevaba como intención ser una afrenta, tras lo cual citó el verso coránico que se usó aquí como epígrafe del artículo: “pero quien quiera que perdone y se reconcilie [*aslahā*, de la misma raíz de *sulh*], recibirá de Dios recompensa...” (Corán 42:40). Se dice de Aurangzeb que este, aún irritado, respondió con un dístico persa: “desde el refugio de la costa adentro del mar de la aniquilación (*fama*) / cayó aquél que dio un paso más allá de sus límites”. Aunque en cierto sentido esta anécdota sugiera que Aurangzeb siguió irritado, aquí el mensaje claramente es que parece ser que este intercambio ocurrente calmó la situación.¹⁰³

En otra anécdota que aparece después, en el mismo *Aḥkām-i ‘Ālamgīrī*, Aurangzeb es incluso más explícito sobre la cuestión de la religión y la política. Al recibir la queja de uno de sus oficiales turcos (que era suní), expuesta en una petición, de que muchas posiciones prominentes les habían sido concedidas a los iraníes (que eran chiíes) en lugar de serle concedidas a “correligionarios” como él, Aurangzeb la refutó en términos nada inciertos: “Y con respecto a lo que ha escrito usted acerca del falso credo (*bad-mazhab*) de los iraníes, ¿cuál es la conexión entre la religión y los asuntos del mundo (*umūr-i duniyā*)? Y allí donde esta conexión existe, ¿qué lugar hay para la intransigencia (*ta ‘aṣṣub*)?”. Aquí, Aurangzeb remata el mensaje con una línea extraída del Corán (109:6) –“Para ti es tu religión, y para mí la mía” (*lakum dīnukum waliya dīn*)— seguida de una afirmación diciente sobre las consecuencias que tendría, para el estado mogol, que Aurangzeb siguiera la lógica de la petición y solo empleara suníes: “Si yo fuera a seguir este principio, entonces tendría que deshacerme también de los Rajas [hindúes] y de sus seguidores. Pero sacar voluntariamente a oficiales capaces sería considerado como algo bastante estúpido a los ojos de los hombres sabios”.¹⁰⁴

Ciertos observadores contemporáneos, como el notorio doctor francés François Bernier (1620-1688), que visitó la India y vivió allí durante la primera década del reinado de Aurangzeb, confirmaron que, cualesquiera pudieran haber sido sus creencias personales, Aurangzeb, en general, no se inclinaba a interferir en las creencias religiosas de sus súbditos.

¹⁰³ En persa, Hamid al-Din Khan, *Ahkam-i Alamgiri* (Delhi: Maktaba al-Hasanat, 2005), págs. 145 y 146; véase también, en inglés, Jadunath Sarkar (trad.), *Anecdotes of Aurangzib (English Translations of Ahkam-i Alamgiri Ascribed to Hamid-ud-Din Khan Badahur)* (Calcuta: M. C. Sarkar & Sons, 1949), pág. 66. Aquí hay un juego astuto con la noción de *fana*, “aniquilación”, que puede referirse a la aniquilación física pero también se refiere al ideal sufí de “aniquilación del yo”, que es, de hecho, algo a lo cual el místico *aspira* llegar. Cualesquiera que fueran los defectos de Aurangzeb, ciertamente entre estos no se contaba la falta de chispa.

¹⁰⁴ Hamid al-Din Khan, *Ahkam-i Alamgiri* [en persa: págs. 156 y 157; en inglés, pág. 66].

Bernier escribió en 1667, en su “Carta al señor Chapelain”, que “el gran *Mogol* [es decir, Aurangzeb], aunque es *mahometano*, permite estas prácticas antiguas y supersticiosas [las hindúes] sin desear, o sin atreverse, a molestar a los *gentiles* en el ejercicio libre de su religión”.¹⁰⁵ Al mismo tiempo, Shayista Khan (muerto en 1694), tío materno de Aurangzeb y uno de los nobles mogoles más prominentes del siglo XVII, fue descrito al menos por un contemporáneo como un hombre de intereses eclécticos y diversos que estaba enteramente “libre de intransigencia” y que personificaba el principio de *ṣulh-i kull*, pues “veía a todos como sus amigos y posibles aliados, fuera cual quisiera ser su fe personal o su religión”.¹⁰⁶ Obviamente, unos cuantos ejemplos breves como estos no pueden dar la vuelta a generaciones de opiniones sobre la piedad de Aurangzeb y sobre su supuesto efecto en el declive del estado del Imperio Mogol, ni tienen la intención de hacerlo. En efecto, las citas coránicas mencionadas aquí son por sí mismas evidencia de su piedad y de la fluidez de su manejo del canon escritural de la tradición islámica. Con todo, estos ejemplos indican que las ideas básicas de la doctrina del *ṣulh-i kull* no desaparecieron enteramente durante este periodo, piense uno de Aurangzeb lo que quiera pensar.

Apresurémonos a añadir: tampoco estuvieron ausentes del discurso político y cultural mogol después de Aurangzeb, en los siglos XVIII y XIX. Ya muy entrado el siglo XVIII, la ciudad de Agra, o Akbarabad, era conocida en la jerga mogola como la “Morada de paz y *ṣulh-i kull*”, como la llamaba, por ejemplo, el biógrafo literario Kishan Chand Ikhlas en su compendio *Hamesha Bahār* (“Eterna primavera”) (1723-1724).¹⁰⁷ Entretanto, un contemporáneo de Ikhlas, el poeta santo punjabí Bulleh Shah (1680-1757) empieza una de sus famosas canciones *kāfti* con las siguientes líneas:

*Hindu nah, nahin Musalmān
bha’ e niranjan taj abhimān*

*Sunni nah, nahin ham Shi ‘a
sulaha kull kā mārg liyā*

Recientemente, Christopher Shackle ha traducido estas líneas como: “No soy hindú, ni tampoco musulmán. He abandonado el orgullo y me he hecho inmaculado. / No soy suní, ni tampoco chií. He adoptado el camino de la paz para con todo”.¹⁰⁸ En una nota de traducción, Shackle explica: “La doctrina sufí de la ‘paz para con todo’ (en persa, *sulh-e kull*) también fue adoptada en India como una definición de la política de Akbar de tolerancia religiosa hacia los no musulmanes”.¹⁰⁹ Una vez más tenemos aquí a un académico moderno prominente que toma *ṣulh-i kull* como si este tratara primordialmente sobre la relación entre los

¹⁰⁵ François Bernier, *Travels in the Mogul Empire, 1656-1668* (Nueva Delhi y Madras: Asian Educational Services, 1996 [1891]), pág. 303.

¹⁰⁶ Alam, *Languages of Political Islam*, págs. 74 y 75. Para más detalles sobre el mecenazgo ecléctico de Shayista Khan, véase Kinra, “Handling Diversity”, págs. 285 y 286.

¹⁰⁷ Kishan Chand Ikhlas, *Hamisha Bahar* (*Tazkira-i Shu’ara-yi Farsi*) (Karachi: Anjuman-i Taraqqi-yi Urdu, 1973), pág. 41.

¹⁰⁸ Bulleh Shah, *Sufi Lyrics* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), págs. 68 y 69.

¹⁰⁹ Bulleh Shah, *Sufi Lyrics*, pág. 389n.

musulmanes y los no musulmanes, al tiempo que declina por completo tomar en cuenta la crucial dimensión *intra-musulmana* del concepto. En efecto, aunque Bulleh Shah habla aquí de borrar la distinción entre el hindú y el musulmán, la línea con la cual de hecho se invoca “el camino de la paz para con todo” (*sulaha kull kā mārg*) se refiere específicamente a la destrucción de la distinción entre el suní y el chií. Digo más, según nota el mismo Shackle, se considera ampliamente que este *kāfi* en particular fue modelado sobre una gacela persa de la autoría del célebre poeta santo Jalal al-Din Rumi (cuya obra, como se ha anotado antes, marcó Abu al-Fazl como antecedente espiritual del concepto de *ṣulh-i kull*) que empieza:

*chi tadbīr ai musalmānān ki man khwud rā namīdānam
na tarsā nai yahūd-am man na gabr-am nai musalmān-am*

Qué puedo hacer, oh musulmanes, pues no lo sé yo mismo;
no soy cristiano ni judío, ni zoroastriano ni musulmán.¹¹⁰

Así pues, claramente, el camino (*mārg*) del *ṣulh-i kull*, para Bulleh Shah, que se hace eco de Rumi, trataba de algo mucho más universal que la amistad hindú-musulmana, aunque esta última fuera obviamente importante.

Otro poeta del periodo, un tal Hunarwar ‘Aqil, escribió en 1706-1707 una oda a Delhi, que llamó *Jalwa-i Dīdār* (“Una visión lustrosa”), en la que menciona con aprobación la diversidad de los residentes de la ciudad, que venían de todo el mundo, y llama la atención, en particular, sobre el hecho de que este era un lugar en que todos vivían juntos en un espíritu de *ṣulh-i kull*, sin discordias, pues este era un lugar en que “no se encontraban miradas de reproche... el odio y la discordia no tenían peso en los corazones de esa tierra, y nadie le causaba problema a ninguno”.¹¹¹ De manera similar, alrededor de tres décadas más tarde, en su diario de viajes conocido como *Muraqqa ‘-i Dehlī* (“Álbum de Delhi”), el funcionario de-caní Dargah Quli Khan expuso a sus lectores a una gira vívida y extensa por los bazares, los monumentos y las distintas personalidades interesantes de la urbe de Delhi, desde sus nobles mogoles, sus poetas y sus sabios místicos hasta sus músicos, sus bailarines y sus cortesanos. En al menos una ocasión, Dargah Quli Khan trae específicamente a colación los ideales de *ṣulh-i kull* con referencia a la vivaz atmósfera multi religiosa alrededor del santuario, ubicado a la ribera del río, dedicado al santo conocido como Majnun Nanak Shah, un “gurú nanak de la época (*nānak-i waqt*) que era famoso tanto entre las élites como entre las gentes del común (*khāṣṣ-o- ‘āmm*) de la ciudad, y que podía contar entre sus seguidores a muchos hindúes y musulmanes (que le prodigaban inmensas sumas de dinero), e incluso, según Dargah Quli Khan, a algunas damas prominentes de la ciudad que venían a él en privado a discutir con él sus esperanzas y deseos más secretos. “Como [ejemplo de] *ṣulh-i kull*”, concluye Dargah Quli Khan, “su morada no podía ser obviada, y el visitante se encontraría allí en muy valiosa

¹¹⁰ Citado según la traducción de Christopher Shackle en Bulleh Shah, *Sufi Lyrics*, pág. 398n.

¹¹¹ Citado en Abhishek Kaicker, *The King and the People: Sovereignty and Popular Politics in Mughal Delhi* (Nueva York: Oxford University Press, 2020), pág. 78.

compañía” (*dar ʂulh-i kull makān-ash qābil-i guzāshtan nīst wa khwud-ash lā’iq-i suhbāt dāshtam ast*).¹¹²

Uno encuentra ejemplos de casos en que se trae a colación el *ʂulh-i kull* incluso en el siglo XIX si uno persevera lo suficiente al buscar. Uno de estos casos nos viene de la obra del célebre poeta urdú (y persa) Mirza Ghalib (1797-1869). En las postrimerías de una controversia con su rival de larga data, Ibrahim Zauq (1789-1854), acerca de quién podría componer una oda mejor con ocasión de la boda del hijo del emperador, Ghalib incluyó el siguiente verso en su más bien chistosa “Carta de disculpas”:

*Āzāda rau hūṇ aur merā maslak hai ʂulh-i kull
har giz kabhī kisī se ‘adāwat nahīṇ mujhe*

Deambulo libremente, y mi camino es el del *ʂulh-i kull*
Nunca jamás busco enemistad con nadie¹¹³

Nótese que también Ghalib, igual que muchos antes que él, conceptualiza el *ʂulh-i kull* no como un instrumento político sino como un “*maslak*”, es decir, como unas “maneras” o un “camino” a cuyo seguimiento debería aspirar el individuo (véase el *mārg* de Bulleh Shah). En su connotación sufí, el *maslak* es el camino que el buscador individual (*sālik*) debe seguir para obtener un estadio más alto de gnosis. Como fuere, para mediados del siglo XIX, el término también vendría asociado con las reglas normativas y con las prácticas que regían a los estudiantes de algunas de las madrasas reformistas del norte de India, incluyendo, eventualmente, a la influyente Dar al-Ulum^v de Deoband. Por tanto, Ghalib pudo también jugar con este significado, a la manera de un comentario sagaz sobre los debates reformistas que estaban empezando a percolarse en la India colonizada por los británicos. Pero una cosa que sabemos de cierto es que los propios contemporáneos de Ghalib claramente continuaron por esta veta de pensamiento. En efecto, como nos ha recordado el académico moderno de la literatura urdú Syed Akbar Hyder, Altaf Husain Hali (1837-1914), temprano biógrafo de Ghalib y uno de los más importantes discípulos literarios de este gran poeta, “identifica la *ʂulh-i kull* (paz absoluta) como la verdadera religión (*asl* [qāṣlī?] *mazhab*) de Ghalib”. Así pues, es a través de Hali, según arguye Hyder, que “Ghalib también logra su entrada en la imaginación secular del sur de Asia”, y añade: “La carta de Ghalib después de las revueltas de 1857 permanece como un testamento de la idea misma de *ʂulh-i kull*: ‘Considero a toda la humanidad como mi parentela, y veo a todos los hombres –musulmanes, hindúes, cristianos– como mis hermanos, sin importar lo que otros puedan pensar’”.¹¹⁴

¹¹² Dargah Quli Khan, *Muraqqa‘-yi Dehli* (*Farsi Matn aur Urdu Tarjuma*) (Nueva Delhi: Anjuman-i Taraqqi-yi Urdu, 1993), págs. 66 y 67; véase también la traducción de Khaliq Anjum al urdú de este mismo pasaje en las páginas 133 y 134.

¹¹³ Véase “Poetic Insults”, en el sitio web Urduwallahs (urduwallahs.wordpress.com).

¹¹⁴ Syed Akbar Hyder, “Ghalib and his Interlocutors”, en *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, vol. 26, n° 3 (2006), pág. 471. La cita de Ghalib hallada en la carta de después de 1857 fue tomada de Ralph Russell (ed.), *The Oxford India Ghalib: Life, Letters, and Ghazals* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2003), pág. 167.

Conclusión

Como anoté antes, pese a su extensión considerable, veo esta revisión como un trabajo bastante preliminar y provisional. Falta mucho trabajo por hacer para producir una historia intelectual más comprehensiva del término *sulh-i kull*; y, de hecho, para no guardar secretos, debo confesar que la mayoría de los ejemplos que he ofrecido en la sección final son simplemente pasajes con los que me he topado por casualidad, sin buscarlos, en el curso de otra investigación, o que encontré después en fuentes que tenía regadas por mi oficina, o que me mencionaron colegas después de escucharme decir que estaba trabajando en este proyecto. No obstante, pese a este abordaje más bien aleatorio, he logrado encontrar una buena cantidad de materiales, incluso sobre el periodo posterior al reinado de Akbar. Sospecha uno que hay mucho más... ¡imaginemos solamente lo que una relectura más sistemática del archivo mogol podrá hallar!

Hay mucho más en juego que la estrecha cuestión de qué era lo que este o aquél gobernante o intelectual mogol quería decir realmente cuando planteaba el concepto de *sulh-i kull*. Al recuperar algo de la prehistoria perso-islámica del concepto, esperamos poder desmarcarnos del estanco de la dicotomía islamofóbica en la que el “islam” y los “musulmanes” están en un lado y la tolerancia, la diversidad y la inclusión están del otro. En el campo específico de la historia mogola, esto también sugiere que, aunque aún tenemos un largo camino por recorrer en la revisión de la agotada narrativa colonial de una era dorada mogola (bajo Akbar) y un declive prolongado (bajo casi cualquier otro gobernante), tal vez no hemos entendido completamente siquiera la era de Akbar, pese a la abrumadora atención que ha recibido esta en la historiografía moderna del Imperio Mogol. En efecto, al mostrar que a Akbar y Abu al-Fazl no les concernía solo el manejo de la población no musulmana tan diversa del subcontinente, sino que también intentaban intervenir en las rencillas del vasto e igualmente diverso mundo musulmán (tanto dentro como fuera de los límites del subcontinente), empezamos a ver las políticas mogolas de no-sectarismo como algo mucho más radical, transformativo, y, me atrevo a decirlo, “moderno” que un mero instrumento pragmático de pacificación imperial de “los hindúes”.

Al tomar seriamente el compromiso con el racionalismo y el genuino espíritu inquisitivo de Akbar y Abu al-Fazl, también seremos capaces de reconocer que los así llamados “valores Ilustrados” no fueron exclusivos de Europa; de hecho, como yo mismo, junto con otros, hemos argumentado recientemente, los abordajes mogoles a la diversidad y la inclusión tuvieron un efecto profundo en un buen número de viajeros europeos, así como en otros observadores, a todo lo largo del siglo XVII, y, en algunos casos, podemos incluso rastrear una línea directa entre esas figuras y los debates sobre estos temas en lugares como el Parlamento Británico (en el caso de sir Thomas Roe) o los salones de la Francia de Luis XIV (en

el caso de François Bernier).¹¹⁵ El reciente trabajo de Justin Biel también ha demostrado el grado al cual varios funcionarios de la Compañía de India Oriental, en el siglo XVIII –muchos de los cuales eran observadores agudos o contribuidores de los debates de la Ilustración que tenían lugar en Europa– vieron en Akbar un modelo para sus propias políticas de “tolerancia universal”.¹¹⁶

En breve, la historia intelectual de un concepto de *sulh-i kull* en toda su complejidad es significativa no solo para la historia mogola, ni siquiera solo para la historia del sur de Asia en general, sino también para la historia intelectual global de la modernidad temprana en toda su extensión, de una manera que aún no se ha apreciado, y mucho menos se ha desarrollado completamente.

Referencias

Archivo:

48

‘Abd al-Rahman Chishti, *Mir’āt-i Madāriyya*, MS, Aligarh, Subhan Allah Collection.
Mir’āt al-Masā’il Muḥammad Shāhī, MS, British Library, RSPA 79.

Bibliografía:

‘ABDUS SATTAR ibn Qasim Lahauri, *Majālis-i Jahāngīrī: Majlis-hā-yi Shabāna-i Darbār-i Nūr al-Dīn Jahāngīr az 24 Rajab 1017 tā 19 Ramaḍān 1020*, editado por ‘Arif Naushahi & Mu‘in Nizami (Teherán: Mīrāṣ-i Maktūb, 2006).

ABU AL-FAZL ibn Mubarak, *The Ain-i-Akbari*, 2 vols., editado en el original persa por H. Blochmann (Calcuta: Asiatic Society of Bengal; Baptist Mission Press, 1872-1877).

ABU AL-FAZL ibn Mubarak, *Har Sih Daftar-i Abū al-Faṣl* (Lucknow: sin ed., 1882).

ABU AL-FAZL ibn Mubarak, *Mukātabāt-i ‘Allāmī (Inshā’i Abu’l Faṣl)*, *Daftar I*, traducido por Mansura Haidar (Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal; Indian Council for Historical Research, 1998).

¹¹⁵ Para el caso inglés, véanse, por ejemplo, Rahul Sapra, *The Limits of Orientalism: Seventeenth-Century Representations of India* (Newark: University of Delaware Press, 2011); y Kinra, “Handling Diversity”. Para el caso francés, véanse Sanjay Subrahmanyam, *Europe’s India: Words, People, Empires, 1500-1800* (Cambridge: Harvard University Press, 2017); y Faith E. Beasley, *Versailles Meets the Taj Mahal: François Bernier, Marguerite de La Sablière, and Enlightening Conversations in Seventeenth-Century France* (Toronto: University of Toronto Press, 2018).

¹¹⁶ Justin Biel, “Edge of Enlightenment: The Akbar Tradition and ‘Universal Toleration’ in British Bengal”, en *Modern Asian Studies*, vol. 53, n° 6 (2019), págs. 1956-2006.

ABU AL-FAZL ibn Mubarak, *The Akbarnāma of Abu-L-Faṣl (A History of the Reign of Akbar including an Account of His Predecessors)*, 3 vols., traducido por H. Beveridge (Calcuta: Royal Asiatic Society, 1902-1939).

ABU AL-FAZL ibn Mubarak, *Akbarnamah*, 3. vols., editado por Maulawi ‘Abd-ur-Rahim (Calcuta: Asiatic Society of Bengal, 1877-1886).

Muzaffar ALAM, “Mughal Philology and Rumi’s *Mathnavī*”, en Sheldon Pollock, Benjamin A. Elman & Ku-ming Kevin Chang (eds.), *World Philology* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), págs. 178-200.

Muzaffar ALAM, *Languages of Political Islam in India, 1200-1800* (Nueva Delhi: Permanent Black, 2004).

Muzaffar ALAM, “The Culture and Politics of Persian in Precolonial Hindustan”, en Sheldon Pollock (ed.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia* (Berkeley: University of California Press, 2003), págs. 131-198.

Muzaffar ALAM & Sanjay Subrahmanyam, “Frank Disputations: Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608-1611)”, en *Indian Economic and Social History Review*, vol. 46, nº 4 (2009), págs. 457-511.

Sarah ALBRECHT, *Dar al-Islam Revisited: Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West* (Leiden: Brill, 2018).

Abbas AMANAT, “Persian Nuqtawis and the Shaping of the Doctrine of ‘Universal Conciliation’ (*Sulh-i Kull*) in Mughal India”, en Orkhan Mir-Kasimov (ed.), *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism, and the Construction of Religious Authority in Islam* (Leiden: Brill, 2014), págs. 367-391.

Ali ANOOSHAHR, “Dialogism and Territoriality in a Mughal History of the Islamic Millennium”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 55, nº 2-3 (2012), págs. 220-254.

Siraj al Din ‘Ali Khan ARZU, *Sirāj-i Munīr*, editado por S. M. Ikram (Islamabad: Markaz-i Tahqīqāt-i Fārsī-yi Īrān wa Pākistān, 1977).

M. ATHAR ALI, “Sulhi Kul and the Religious Ideas of Akbar”, en *Mughal India: Studies in Polity, Ideas, Society, and Culture* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2006 [1980]), págs. 158-172.

M. ATHAR ALI, “Şulh-i Kull”, en P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel & W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopedia of Islam (Second Edition)* (Leiden: Brill, 2012).

Faith E. BEASLEY, *Versailles Meets the Taj Mahal: François Bernier, Marguerite de La Sablière, and Enlightening Conversations in Seventeenth-Century France* (Toronto: University of Toronto Press, 2018).

François BERNIER, *Travels in the Mogul Empire, 1656-1668*, revisión de Archibald Constable basada en la traducción original de Irving Brock (Nueva Delhi y Madras: Asian Educational Services, 1996 [1891]).

Justin BIEL, “Edge of Enlightenment: The Akbar Tradition and ‘Universal Toleration’ in British Bengal”, en *Modern Asian Studies*, vol. 53, n° 6 (2019), págs. 1956-2006.

Sugata BOSE & Ayesha Jalal, *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy* (Nueva York: Routledge, 2011).

Chandar Bhan BRAHMAN, *Chahār Chaman*, editado por Seyed Mohammad Yunus Ja‘fery (Nueva Delhi: Centre of Persian Research, Office of the Cultural Counsellor, Islamic Republic of Iran; Alhoda Publishers, 2007).

Katherin Butler BROWN, “Did Aurangzeb Ban Music? Questions for the Historiography of his Reign”, en *Modern Asian Studies*, vol. 41, n° 1 (2007), págs. 77-120.

BULLEH Shah, *Sufi Lyrics*, editado y traducido por Christopher Shackle (Cambridge: Harvard University Press, 2015).

Richard BURN (ed.), *Cambridge History of India: Volume IV – The Mughul Period* (Delhi: S. Chand & Co., 1971), págs. 70-107.

Savitri CHANDRA, “Akbar’s Concept of *Sulh-i kul*, Tulsi’s Concept of *Maryada* and Dadu’s Concept of *Nipakh*: A Comparative Study”, en *Social Scientist*, vol. 20, n° 9-10 (1992), págs. 31-37.

P. N. CHOPRA (ed.), *A Comprehensive History of Medieval India* (Nueva Delhi: Sterling Publishers, 2003).

John COATSWORTH, Juan Cole, Michael P. Hanagan, Peter C. Perdue, Charles Tilly & Louise Tilly, *Global Connections: Politics, Exchange, and Social Life in World History. Volume 2: Since 1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

Ali Akbar DEHKHODA, *Lughat-Nāma*, vols. 78-79 (Teherán: Chapkhana-yi Majlis, 1957).

Rasha DIAB, *Shades of Sulh: The Rhetorics of Arab-Islamic Reconciliation* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2016).

Badouin DUPRET & Yazid Ben Hounet, “Arbitration”, en Kate Fleet et al. (eds.), *Encyclopedia of Islam (Third Edition)* (Leiden: Brill, 2014).

Carl ERNST, “Fayzi’s Illuminationist Interpretation of Vedanta: The *Shariq al-Ma‘rifa*”, en *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, vol. 30, n° 3 (2010), págs. 356-364.

Muhsin FANI KASHMIRI, *Divān-i Fānī* (Sin geo.: Maṭba‘-i Maḥbūbshāhī, 1893).

Munis FARUQUI, “At Empire’s End: The Nizam, Hyderabad and Eighteenth-Century India”, en *Modern Asian Studies*, vol. 43, n° 1 (2009), págs. 5-43.

Munis FARUQUI, “Awrangzīb”, en Kate Fleet et al. (eds.), *Encyclopedia of Islam (Third Edition)* (Leiden: Brill, 2014).

Muhammad GHAUSI SHATTARI, *Gulzār-i Abrār*, editado por Mohammad Zaki (Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library, 1997).

Hakim Abu al-Fath GILANI, *Ruqa ‘āt-i Ḥakīm Abū al-Faṭḥ Gīlānī*, editado por Muhammad Bashir Husain (Lahore: Idara-yi Tahqiqat-i Pakistan, Punjab University, 1968).

Francis GLADWIN, *An Epitome of Mohammedan Law* (Calcuta: William Mackay, 1786).

Irfan HABIB, “A Political Theory for the Mughal Empire – A Study of the Ideas of Abu’l Fazl”, en *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 59 (1998), págs. 329-340.

Christopher V. HILL, *South Asia: An Environmental History* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008).

Lynn HUNT, Margaret C. Jacob & Wijnand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe: Picart & Bernards’s Religious Ceremonies of the World* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010).

51
Syed Akbar HYDER, “Ghalib and his Interlocutors”, en *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, vol. 26, n° 3 (2006), págs. 462-475.

Kishan Chand IKHLAS, *Hamīsha Bahār (Tazkira-i Shu‘arā-yi Fārsī)*, editado por Wahid Qureshi (Karachi: Anjuman-i Taraqqī-yi Urdū, 1973).

Nur al-Din Muhammad JAHANGIR, *The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India*, traducido por Wheeler M. Thackston (Washington, Nueva York y Londres: Oxford University Press; Freer Gallery of Art; Arthur M. Sackler Gallery, 1999).

Nur al-Din Muhammad JAHANGIR, *Tūzuk-i Jahāngīrī*, editado por Sayyid Ahmad Khan (Aligarh: Aligarh Muslim University, 2007).

Abhishek KAICKER, *The King and the People: Sovereignty and Popular Politics in Mughal Delhi* (Nueva York: Oxford University Press, 2020).

M. KHADDURI, “Ṣulḥ”, en P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel & W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopedia of Islam (Second Edition)* (Leiden: Brill, 2012 [1960]).

Dargah Quli KHAN, *Muraqqa ‘yi Dehlī (Fārsī Matn aur Urdū Tarjuma)*, editado junto a la traducción urdú por Khaliq Anjum (Nueva Delhi: Anjuman-i Taraqqi-yi Urdu, 1993).

Hamid al-Din KHAN, *Aḥkām-i ‘Ālamgīrī* (Delhi: Maktaba al-Hasanat, 2005).

Iqtidar Alam KHAN, “Akbar’s Personality Traits and World Outlook: A Critical Appraisal”, en *Social Scientist*, vol. 20, n° 9-10 (1992), págs. 16-30.

Rajeev KINRA, “Make it Fresh: Time, Tradition, and Indo-Persian Literary Modernity”, en Anne C. Murphy (ed.), *Time, History, and the Religious Imaginary in South Asia* (Nueva York: Routledge, 2011), págs. 12-39.

Rajeev KINRA, “Handling Diversity with Absolute Civility: The Global Historical Legacy of Mughal *Sulh-i Kull*”, en *Medieval History Journal*, vol. 16, n° 2 (2013), págs. 1-45.

Rajeev KINRA, *Writing Self, Writing Empire: Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary* (Oakland: University of California Press, 2015).

Corinne LEFÈVRE, “The *Majālis-i Jahāngīrī* (1608-1611): Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 55, n° 2-3 (2012), págs. 255-286.

D. B. MACDONALD & A. Abel, “Dār al-Ṣulh”, en P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel & W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam (Second Edition)* (Leiden: Brill, 2012).

Rahim Rizazada MALIK (ed.), *Dabistān-i Mazzāhib*, 2 vols. (Teherán: Tahuri, 1983).

Shaikh Muhammad MA‘SUM, *Maktubāt-i Ma‘sumiya*, 3 vols. (Karachi: Asrar Muhammad Khan, 1977).

Rudi MATHEE, “Farhād Khan Qaramānlū, Rokn-al-Saltāna”, en *Encyclopaedia Iranica* (Londres y Nueva York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982-1996).

Azfar MOIN, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship & Sainthood in Islam* (Nueva York: Columbia University Press, 2012).

Azfar MOIN, “The Millennial and Saintly Sovereignty of Emperor Shah Jahan According to a Court Sufi”, en H. Khafipour (ed.), *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities* (Nueva York: Columbia University Press, 2019), págs. 205-217.

Fath Allah MOJTOBA’I, “*Dābestān-e Madāheb*”, en *Encyclopaedia Iranica* (Londres y Nueva York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982-).

Shireen MOOSVI, “The Road to Sulh-i Kul: Akbar’s Alienation from Theological Islam”, en Irfan Habib (ed.), *Religion in India History* (Nueva Delhi: Tulika Books, 2007), págs. 167-176.

Harbans MUKHIA, “A Rationality Immersed in Religiosity: Reason and Religiosity in Abu’l Fazl’s Oeuvre”, en *Medieval History Journal*, vol. 23, n° 1 (2020), págs. 1-24.

Abu al-Barakat MUNIR LAHORI, *Kār-nāma*, editado por Sheikh Mohamad Ikram (Islamabad: Markaz-i Tahqiqat-i Farsi-yi Iran-o-Pakistan, 1977).

Azra NIZAMI, “Socio-religious Outlook of Abul Fazl”, en *Medieval India: A Miscellany*, vol. 2 (Londres: Asia Publishing House, 1972).

Aida OTHMAN, “‘And Amicable Settlement is Best’: *Sulh* and Dispute Resolution in Islamic Law”, en *Arab Law Quarterly*, vol. 21, n° 1 (2007), págs. 64-90.

Manoucher PARVIN & Maurie Sommer, “Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and its Implications for Conflict Resolution in the Middle East”, en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 11, n° 1 (1980), págs. 1-21.

Sharif Husain QASEMI, “Fanī Kašmīrī”, en *Encyclopaedia Iranica* (Londres y Nueva York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982-).

Saiyid Athar Abbas RIZVI, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign, with Special Reference to Abu'l Fazl, 1556-1605* (Nueva Delhi: Munsiram Manoharlal, 1975).

Saiyid Athar Abbas RIZVI, “Dimensions of Sulh-i Kul (Universal Peace) in Akbar's Reign and the Sufi Theory of Perfect Man”, en Iqtidar Alam Khan (ed.), *Akbar and His Age* (Nueva Delhi: Indian Council for Historical Research; Northern Book Centre, 1999), págs. 3-22.

53

Ralph RUSSELL (ed.), *The Oxford India Ghalib: Life, Letters, and Ghazals* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2003).

Rahul SAPRA, *The Limits of Orientalism: Seventeenth-Century Representations of India* (Newark: University of Delaware Press, 2011).

Jadunath SARKAR (trad.), *Anecdotes of Aurangzib (English Translations of Ahkam-i Alamgiri Ascribed to Hamid-ud-Din Khan Badahur)* (Calcuta: M. C. Sarkar & Sons, 1949).

Annemarie SCHIMMEL, *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden y Colonia: E. J. Brill, 1980).

SHAH Nawaz Khan, Nawab Samsam al-Daula & ‘Abd al-Hayy Khan, *Ma’āṣir al-Umarā*, 3 vols., editado por Maulavi Abd-ur-Rahim y Maulvi Mirza Ashraf Ali (Calcuta: The Asiatic Society, 1888-1891).

SHAH Nawaz Khan, Nawab Samsam al-Daula & ‘Abd al-Hayy Khan, *The Maāthir-ul-Umarā, being Biographies of the Muhammadan and Hindu Officers of the Timurid Sovereigns of India from 1500 to about 1780 A.D.*, traducido por H. Beveridge con revisión, anotaciones y complementos de Baini Prashad, 2 vols. (Patna: Janaki Prakashan, 1979).

Daniel J. SHEFFIELD, “The Language of Heaven in Safavid Iran: Speech and Cosmology in the Thought of Āzār Kayvan and his Followers”, en Alireza Korangy & Daniel J. Sheffield

(eds.), *No Tapping around Philology: A Festschrift in Honor of Wheeler McIntosh Thackston Jr. 's 70th Birthday* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014), págs. 161-183.

Samira SHEIKH, “Aurangzeb as seen from Gujarat: Shi‘i and Millenarian Challenges to Mughal Sovereignty”, en *Journal of the Royal Asiatic Society (Series 3)*, vol. 28, n° 3 (2018), págs. 557-581.

Sanjay SUBRAHMANYAM, *Europe's India: Words, People, Empires, 1500-1800* (Cambridge: Harvard University Press, 2017).

İşik TAMDOĞAN, “*Sulh* and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana”, en *Islamic Law and Society*, vol. 15, n° 1 (2008), págs. 55-83.

Wheeler M. THACKSTON (trad.), *Abu'l-Fazl: The History of Akbar, Volume 3* (Cambridge: Murty Classical Library of India; Harvard University Press, 2017).

Wheeler M. THACKSTON (trad.), *Abu'l-Fazl: The History of Akbar, Volume 5* (Cambridge: Murty Classical Library of India; Harvard University Press, 2019).

Wheeler M. THACKSTON (trad.), *Abu'l-Fazl: The History of Akbar, Volume 6* (Cambridge: Murty Classical Library of India; Harvard University Press, 2020).

Audrey TRUSCHKE, *Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court* (Nueva York: Columbia University Press, 2016).

Audrey TRUSCHKE, *Aurangzeb: The Man and the Myth* (Nueva Delhi: Penguin Random House India, 2017).

Nasir al-Din TUSI, *Akhlaq-i Nāṣirī*, editado por Mujtaba Minuvi y ‘Ali Riza Haydari (Teherán: Intisharat-i Khwarazmi, 1977).

Nasir al-Din TUSI, *The Nasirean Ethics*, traducido por G. M. Wickens (Nueva York: Routledge, 2011 [1964]).

‘URFI SHIRAZI, *Dīwān-i ‘Urfī* (Kanpur: Nawal Kishore Press, 1884).

Jacques WAARDENBURG, *Muslims and Others: Relations in Context* (Berlín: Walter de Gruyter, 2003).

Andre WINK, *Akbar* (Oxford: Oneworld Publications, 2009).

Notas del traductor

ⁱ A lo largo de todo el artículo, el uso que hace el autor de esta transliteración del término será constante. El lector encontrará variaciones solo en títulos de otras obras o en citas transliteradas en ediciones ajena a este artículo de fuentes que hayan sido citadas en él.

ⁱⁱ En castellano, la palabra “mogol” –que de por sí es ya una deformación de la palabra “mongol”, hecho este que indica la cercanía del Imperio Mogol con su legado gengiskánida y timúrida– suele aludir al imperio fundado en India a comienzos del siglo XVI por Babur, un noble timúrida que pasó su vida guerreando por Asia Central hasta que llegó a India y fundó el dicho imperio sobre las ruinas del Sultanato de Delhi. Sin embargo, la palabra también se usa en lugar de la palabra “mongol”, sobre todo cuando se habla de las huestes de Genghis Khan (por ejemplo, en la traducción de María Teresa Gallego y María Isabel Reverte de *Las cruzadas vistas por los árabes*, de Amin Maalouf). En la traducción de este artículo, siguiendo el uso del original de las voces inglesas *Mongol* y *Mughal*, hay siempre presente una distinción entre *mongol*, que alude al imperio fundado por Genghis Khan en el siglo XIII, responsable de la caída de los imperios chino y abasí, y que, dividido en varias partes, se extendió desde Europa Oriental y el interior de Siria hasta la península de Corea y el sur de la costa oriental de China, y *mogol*, que alude al imperio fundado por Babur en el siglo XVI, y que gobernó buena parte de las actuales India, Pakistán, Afganistán, Tayikistán e Irán.

ⁱⁱⁱ En el original se usa la forma árabe *ghazal*, pero la palabra existe en castellano dada la profusión de “gacelas” escritas en la península Ibérica bajo influencia mora. La gacela es un tipo de composición poética rimada en la que el poeta crea dísticos caracterizados por su esticomitía y su rima interna, y a la que se recurre frecuentemente para el tratamiento poético de temas amorosos, eróticos o místicos. Uno de los usos castellanos más famosos de esta forma es el de Federico García Lorca, en su reelaboración de la tradición de Andalucía.

^{iv} *Dīn-i ilāhī* es un culto pan religioso, cuya naturaleza es motivo de debate acendrado en el estudio de la historia religiosa mogola, en que incluso se pone en entredicho su carácter de culto. Se ha sugerido su basamento en el principio gengiskánida de considerar todas las religiones como una misma, o también, según critica aquí el autor, como una ejecución política del concepto de *sulh-i kull* en la práctica ritual. Sea como fuere, fue establecido por Akbar como culto oficial de la corte mogola en el año de 1582, e incluía elementos musulmanes, zoroastrianos, budistas, hindúes, chamánicos y –tras el contacto con las misiones europeas– católicos, al parecer sobre la base de un misticismo sufi de inspiración musulmana. El culto sobresale por su recurrencia a la astrología, por la adoración de la luz y por su vegetarianismo, en línea con una de las “virtudes” más comunes de las religiones índicas: la extensión del deber de no-violencia hacia los otros de manera que este incluya a todos los seres animados. Sobrevivió poco tras la muerte de Akbar, dado que la dinastía mogola mantuvo su filiación musulmana.

^v *Dar al-Ulum* traduce literalmente “Casa de conocimiento”, y se refiere a un cierto tipo de institución educativa de índole islámica. En esto, está emparentada con la madrasa. Sin embargo, el nivel de exigencia y dificultad del conocimiento obtenido en una *dar al-ulum* la

hace equivaler más a una institución de educación superior que a una escuela, como la madrasa.

La economía de la piedad femenina en el sufismo temprano

Publicación original:
Religions, vol. 12, n° 7 (2021), art. 760

ARIN SALAMAH-QUDSI

57

Introducción: abordajes cambiantes de la pobreza,
la riqueza y la renunciación en el sufismo temprano

as mujeres piadosas que vivieron y actuaron en Iraq y Siria durante los primeros siglos del islam no nos dejaron ningún documento propio. Todo lo que tenemos viene de compendios posteriores y de compilaciones biográficas escritas por historiadores y biógrafos hombres. Dada la noción extendida de que estudiar a las mujeres en el islam es casi imposible debido a la falta de fuentes escritas sobre mujeres o por autoras mujeres, Afsaneh Najmabadi ha mostrado que “si usamos el género analíticamente, las fuentes sobre los hombres resultan ser también fuentes sobre mujeres”.¹

Antes de la fase temprana del *taṣawwuf*,ⁱ hubo mujeres ascetas que jugaron roles activos, en general a través del tejido social de la piedad islámica y de la temprana tradición de renunciación (*zuhd*). En su significativo artículo sobre las mujeres renunciantes que vivieron antes de la cristalización del sufismo clásico en el siglo IX [III AH], Christopher Melchert toma nota de que no sobrevive ninguna obra de la autoría de alguna sufí o renunciante mujer, y ni

Traducido al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Víctor Santiago Mayorga Reina, Luisa Fernanda Rojas Monroy y Melannie Julieth Vega Sánchez.

¹ Afsaneh Najmabadi, *Women with Moustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005), pág. 1.

siquiera sobreviven referencias a obras perdidas.² Lo que sí tenemos es datos del siglo X [IV AH] en adelante, en la forma de un corpus de dichos y anécdotas relacionadas con mujeres piadosas más tempranas aparecidas en biografías de sufies, libros de manual y obras no sufies de bellas letras (*adab*), historiografías y compilaciones de *hadīths* del siglo X [IV AH] en adelante. En este artículo, no me concentro en la cuestión de si las prácticas devocionales o la moralidad de estas mujeres constituía un modo común de piedad particular, ya fuera específica de su género o desprovista de especificidad de género. En lugar de esto, mi artículo se concentra en la economía de la participación de las mujeres en la piedad y en el *taṣawwuf* del islam temprano. El lapso temporal estudiado en este artículo transcurre entre los siglos IX [III AH] y XII [VI AH]. Este artículo es un intento más de plantear nuevas preguntas acerca del rol de las mujeres como agentes económicos. Lo hace pese a la falta de fuentes sobre las cuales pudiera apoyarse cualquier tipo de proceso reconstructivo completo. Nuestras principales fuentes son las hagiografías de sufies y las biografías islámicas, que ofrecen algunas pistas y observaciones históricas.³ Las hagiografías nos permiten observar las mentalidades, tendencias y abordajes de las mujeres piadosas en la sociedad medieval islámica, siempre cambiantes. Este enfoque positivo hacia las hagiografías de los sufies como fuentes significativas que transmiten varias implicaciones socio-históricas está construido sobre varios esfuerzos académicos llevados a cabo por Jürgen Paul, Vincent Cornell, Catherine Mayeur-Jaouen y Alexandre Papas, entre otros.

“La economía” trata sobre las condiciones y las percepciones de la riqueza: su producción, consumo y distribución. En su dimensión cultural, la economía también lida con la manera en que la gente interactúa en términos de valores, ganancias y prosperidad. Las relaciones y los procesos culturales también pueden verse dentro de un ambiente económico y pueden ser interpretadas en términos económicos.⁴

Al ser un sistema sólido de creencias, costumbres y prácticas, el sufismo se identificó a sí mismo, desde sus inicios, mediante el establecimiento de un abordaje particular a la tenencia de propiedades, el trabajo para buscar dinero y ganarse la vida, el liderazgo y el poder.⁵ La temprana institución sufí vinculó varias formas de transacción de propiedades entre sus miembros, sus maestros-guía y sus seguidores. En el curso de los siglos X [IV AH] y XI [V AH], el sufismo cristalizó su identidad colectiva mediante un proceso masivo de teorización (composición de libros de texto y de manuales abarcadores), así como mediante el

² Christopher Melchert, “Before *sufiyyat*: Female Muslim Renunciants in the 8th and 9th Centuries CE”, en *Journal of Sufi Studies*, n° 5 (2016), pág. 116.

³ John Curry & Erik Ohlander, *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World* (Abingdon, Oxon y Nueva York: Routledge, 2012), págs. 1-14; Arin Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety: Personal and Communal Dynamics* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2019), págs. 16-18; Laury Silvers, “Early Pious, Mystic Sufi Women”, en Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism* (Nueva York: Cambridge University Press, 2015).

⁴ David Throsby, *Economics and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pág. 10.

⁵ Adam Sabra, “Economies of Sufism”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), pág. 27.

establecimiento de espacios públicos particulares como alojamientos y hospicios sufíes.⁶ Este proceso estuvo acompañado de sesiones de aprendizaje y transmisión de las doctrinas sufíes, lo que ayudó inmensamente a quienes se adherían al sufismo a poner en práctica sus valores devocionales y su moral espiritual colectiva a lo largo de todo el paisaje islámico. Los libros de texto sufíes más tempranos presentan discusiones detalladas sobre los tipos de donaciones que los ricos y los nobles solían otorgarle a los sufíes.⁷

De acuerdo con un temprano ideal sufí que está bien documentado, la prosperidad económica no es indicador de ningún tipo de prosperidad espiritual; de hecho, podría ser un obstáculo para la experimentación de los más altos estados y revelaciones del camino sufí.⁸ La búsqueda de riqueza se concibe muy frecuentemente como una manifestación de la subordinación de uno mismo a su alma más baja (*nafs*), es decir, las facultades internas, que están llenas de debilidad ante los lujos momentáneos y los placeres materiales. La pobreza (*faqr*), por tanto, constituye el valor preferido y el estilo de vida ideal, de acuerdo con el sistema de pensamiento del sufismo temprano. La pobreza es el aspecto esencial de la huida del mundo, que signa tanto la perfecta devoción a Dios como la dependencia radical de Él. La pobreza indica que uno fue escogido por Dios, que uno no necesita de los placeres materiales de este mundo y que uno alberga una búsqueda apasionada de la cercanía espiritual y las iluminaciones.

59

Más allá de esto, la sola búsqueda de riquezas contradice la necesidad de vivir el momento sufí (*waqt*). *Waqt* es un término técnico temprano del pensamiento sufí, e indica un estadio transitorio en que se experimentan revelaciones y observaciones espirituales. “El sufí vive en el momento presente” es un principio fundamental afirmado con frecuencia en los compendios sufíes más tempranos.⁹ La vivencia de estos momentos místicos se logra mediante la separación de uno mismo tanto del pasado como del futuro. Por ejemplo, al-Ghazālī (muerto en 1111 [555 AH]) estaba siempre pronto a enfatizar que trabajar por la propia subsistencia, con mucha frecuencia, sometía al místico a asuntos dudosos (*shubuhūt*) cuyo origen y propósitos no eran legal o espiritualmente sinceros, y que podían incluso estar infectados por las ambiciones del alma baja.¹⁰ Una de las anécdotas más famosas acerca de las hermanas de Bishr ibn al-Hārith (muerto *circa* 767-841), un renunciante místico temprano de Merv, relata la petición de estas de una opinión legal de Aḥmad ibn Ḥanbal con respecto a la legalidad de su trabajo de hilado en los techos de su casa. La cuestión aquí era si uno podía hacer uso de

⁶ Ahmet Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2007), pág. 7; Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*, págs. 3-9.

⁷ Hussain Ahmad Khan, “Donations to Sufis and Sufi Institutions”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), pág. 81.

⁸ Louis Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane* (París: J. Vrin, 1954), págs. 258-260; Benedikt Reinert, *Die Lehre vom Tawakkul in der Klassischen Sufik* (Berlín: W. de Gruyter, 1968), pág. 40.

⁹ Abu al-Hasan ‘Ali b. ‘Uthman al-Hujwiri al-Jullabi, *Kashf al-mahjub* (Leningrado: Matba’at-i Dar al-‘Ulum-i Ittihad-i Jamahir-i Shuravi-yi Susyalisti, 1926), págs. 480-484; Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim al-Qushayri, *al-Risala al-Qushairiyya* (el Cairo: al-Babi al-Halabi, 1940); Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi, *Kitab al-Luma’fi al-Tasawwuf* (Leiden: Brill, 1914), pág. 396.

¹⁰ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya’ ulum al-din* (El Cairo: Dar al-Manar, s.f.), vol. 2, págs. 102 y ss.

las antorchas de los soldados que iluminaban el área, puesto que esos soldados eran representantes del estado y, por tanto, hacer uso de la luz de sus antorchas podría indicar algún tipo de dependencia del estado.¹¹

En muchos libros de texto sufíes, la pobreza subyace como una de las condiciones elementales para embarcarse en el camino sufí, y como uno de los primeros pasos que toman aquellos que buscan a Dios. Estos libros de texto están llenos de anécdotas que tratan sobre místicos renunciantes que solían celebrar públicamente su compromiso con la pobreza. En una ocasión en que un hombre intentó darle a Ibrāhīm b. Adham (muerto en 777 [161 AH]) una suma de dinero, este rechazó el regalo con dureza, diciéndole al hombre: “¿Quieres borrar mi nombre de la lista de los pobres por diez mil dirhams? No te lo permitiré”.¹²

Aunque la pobreza material era una de las costumbres renunciantes que subyacían a la esencia misma de la base del *taṣawwuf* temprano,¹³ se puede encontrar un debate acerca de qué es preferible para la vida del místico: la pobreza o la riqueza. Aparte del abordaje común que hemos citado, en el que se le da prelación a la pobreza, había quienes estaban en desacuerdo con esta posición y que daban prelación a la riqueza. Argumentaban estos que la riqueza era preferible sobre la pobreza, porque esta no tenía nada que ver con los atributos y los nombres de Dios.¹⁴

En tiempos del islam temprano, la pobreza derivaba su valor, a ojos de los ascetas, no de sí misma, sino “como una condición de la existencia que ha sido determinada por Dios, igual que la riqueza”. Esto significa que la pobreza voluntaria, el tipo material de pobreza que se esforzaban por obtener los ascetas, no era una práctica común, hecho que difiere de lo que se había pensado por mucho tiempo.¹⁵ En el sufismo del siglo IX [III AH], la pobreza voluntaria se hizo ampliamente celebrada. El personaje de Abū Bakr al-Ṣiddīq, gran compañero del Profeta Mahoma que decidiera abandonar sus propiedades en favor de una comunidad de creyentes, sería retratado como el prototipo de la pobreza voluntaria.¹⁶

En los escritos sufíes de los siglos X [IV AH] y XI [V AH] ocurren dos dinámicas principales. La primera tiene que ver con un intento de hacer énfasis en la existencia de un estado sublime en que el místico abandona su propia voluntad y cumple la voluntad de Dios, sea lo que quiera ser esa voluntad. Si al místico se le otorgan riquezas, él o ella no la rechazarán, sino

¹¹ Al-Qushayri, *al-Risala al-Qushairiyya*, pág. 59.

¹² Al-Qushayri, *al-Risala al-Qushairiyya*, pág. 134.

¹³ Acerca de las características esenciales de renunciación en el sufismo, véase Alexander Knyshev, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2017), págs. 15-34.

¹⁴ Al-Qushayri, *al-Risala al-Qushairiyya*, pág. 135; al-Sarraj al-Tusi, *Kitab al-Luma fi al-Tasawwuf*, págs. 411-413; ‘Abd al-Qahir b. ‘Abd Allah Abu al-Najib al-Suhrawardi, *Adam al-muridin* (Jerusalén: Instituto de Estudios Asiáticos y Africanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, 1977), págs. 6 y 7. Acerca de las actitudes positivas hacia la riqueza en el sufismo, véanse Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), pág. 146; y Sabra, “Economies of Sufism”, págs. 29-30.

¹⁵ Rkia Cornell, *Rabi'a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Women Saint Raab'a al-‘Adawiyya* (Londres: OneWorld, 2019), págs. 114-120.

¹⁶ Abu al-Hasan ‘Ali b. ‘Uthman al-Hujwiri al-Jullabi, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (Londres: Luzac and Company LTD, 1976), pág. 71.

que se someterán enteramente a la voluntad de Dios y las aceptarán.¹⁷ La segunda dinámica tiene que ver con un interesante proceso en que el principio de pobreza adquiere gradualmente implicaciones más internas e incluso simbólicas. Idealmente, la pobreza espiritual haría que el místico prefiera dejar de lado en su mente la adquisición de propiedades y riqueza, incluso si posee riquezas. Se presentaban entonces distintos intentos de clasificar la pobreza material en diferentes estadios. Por ejemplo, de acuerdo con la clasificación hecha por al-Hujwīrī, hay dos niveles de pobreza: el primero es obligatorio, mientras que el segundo, más alto, es el de la pobreza voluntaria, escogida por el místico pese a que las circunstancias de su vida lo rodeen de riquezas.¹⁸

De acuerdo con varias discusiones tempranas, la pobreza sufí estaba dividida en tres grados, de los cuales el más alto solo podía ser conseguido por una pequeña élite de místicos verdaderos que “no poseían nada, ni eran poseídos por nada [originalmente, ¡nada los posee!]”.¹⁹ Adam Sabra ha revisado las distintas doctrinas, empezando con los autores sufíes más tempranos, pasando por al-Ghazalī y terminando con el sobresaliente Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī (muerto en 1234 [632 AH]), el más influyente maestro de Bagdad durante finales del siglo XII [VI AH]. En lo que concierne a al-Suhrawardī, Sabrá afirma que su discusión de la pobreza es “breve y original”.²⁰ Aunque no pienso que al-Suhrawardī discuta la pobreza solo brevemente, si estoy de acuerdo en que este abordaje fue novedoso. Al-Suhrawardī llega al tema de la pobreza como parte de sus profundas discusiones sobre la renunciación (*zuhd*). Indica al-Suhrawardī que hay tres grados de *zuhd*, de los cuales el más alto es el *zuhd thālith* (el tercer grado de la renunciación), que le permite al místico tener riqueza material al tiempo que mantiene el título sublime de “pobre”, o *faqīr*. Esto significa que la adquisición de posesiones ya no puede hacer daño al místico, pues el místico ya no es controlado por esa riqueza ni por el acercamiento a esta ni por los compromisos que acarrea la riqueza. Esta noción explica el hecho de que los alojamientos de la orden Suhrawardiyya de India y Persia sean conocidos comúnmente como alojamientos muy lujosos en comparación con los de la orden Chishṭiyā.²¹

Además de la cuestión de la pobreza y de su definición, sus constricciones y la realidad que se vivía de esta, la economía de los sufíes tempranos también se preocupa por el trabajo necesario para la subsistencia (*kasb*), la dádiva de las limosnas, la mendicidad y el apoyo financiero prestado a algún miembro de la familia, sea que esto atañe a recién iniciados o a

¹⁷ Anónimo, *Adab al-muluk* (Beirut: Beirut Texte und Studien Herausgegeben vom Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1991), pág. 55; Abu Hafṣ ‘Umar al-Suhrawardī, “Awarif al-ma‘arif”, en *Abu Hamid al-Ghazali, Ihya’ ulum al-dīn* (El Cairo: al-Babi al-Halabi, 1967), pág. 364.

¹⁸ Al-Hujwīrī al-Jullabi, *Kashf al-mahjub*, pág. 71.

¹⁹ Al-Sarrāj al-Tusī, *Kitab al-Luma’ fi al-Tasawwuf*, pág. 25; Abu Talib al-Makki, *Qut al-qulub fi Mu‘asmalat al-Mahbub Wa-Wasf Tariq al-Murid ila Maqam al-Tawhid* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005), vol. 1, pág. 447.

²⁰ Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pág. 26.

²¹ Simon Digby, “The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India”, en Marc Gaborieau (ed.), *Islam et Société en Asie du Sud* (París: Editions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986), pág. 64; Khalīq Ahmad Nizāmī, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (Bombay: P. S. Jayasinghe, Asia Publishing House, 1961), págs. 223 y 224.

maestros de comunidades sufíes. Este apoyo financiero incluye la institución del servicio, o *khidma*, es decir, la de dar descanso y garantizar el sostenimiento de un grupo de sufíes disciplinados que viven juntos en un alojamiento sufí y que se comprometan a llevar una vida devota. Servir al “hermano” de uno significa que uno apoya sus actividades rituales, organiza cenas y entrega limosnas para sus familias. Todo esto se lleva a cabo mientras estos “hermanos” están comprometidos con una vida de viajes renunciantes y de un constante deambular en busca de realizar el principio noble de *tawakkul* (absoluta dependencia de Dios). Volveré en un momento sobre este fenómeno, *khidma*, y sus dimensiones económicas.

Entre el celibato y ganarse la vida

En el curso del siglo IX [III AH], el ámbito islámico presenció debates alrededor de la naturaleza controversial de ganarse uno mismo la vida, y los conflictos que esto tenía con el principio de la absoluta dependencia de Dios (*tawakkul*). En los territorios orientales del islam, estas discusiones pasaron a estar altamente influenciadas por la tendencia de los *karrāmiyya* de practicar un rígido modo de vida renunciatorio en el que el abandono del trabajo era una parte integral. M. Malamud señala las preguntas más comunes entre ascetas *karrāmī* y no-*karrāmī* de este periodo. Estas preguntas tienen su aparición en los escritos de los sufíes tempranos: ¿Cómo puede el *kasb* reconciliarse con una vida de renunciación total? ¿Es la pobreza voluntaria vista como mejor que ganarse la vida? El renunciante musulmán ¿tenía que reconciliar la base misma de su vida religiosa, es decir, la total dependencia de Dios, con el bien establecido camino de ganarse la vida y mantener a la familia y a los niños? ¿Cómo el renunciante había de entender el corpus completo de versos coránicos y tradiciones proféticas que hablaban en favor del *kasb*?

El principio de *tark al-kasb*, es decir, de no trabajar para ganarse la vida, tuvo una gran influencia sobre el sufismo en general en el periodo que está bajo discusión. También dejó su marca sobre aquellos sufíes que en efecto se ganaban la vida y mantenían a sus familias. Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (muerto en 1021 [412 AH]) hablará de un sufí de Nishapur, del siglo X [IV AH], de nombre Abū ‘Amr al-Zajjājī (muerto en 959 [348 AH]) que urgió a uno de sus compañeros a casarse, dado que la observancia de la tradición profética del matrimonio abriría para él las puertas de la obligación del sostenimiento económico (*rizq*).²² Una noción tal implica que el temor por las responsabilidades económicas del matrimonio era una consideración seria para los místicos tempranos. Muy difícilmente podía pasarse por la experiencia del matrimonio sin ganarse la vida. La investigación reciente sobre la naturaleza de las relaciones maritales en el islam medieval se ha basado en varios tipos de fuentes tempranas para mostrar que la institución del matrimonio islámico medieval era, en efecto, “fluida”,

²² Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami, *Jawami‘ adab al-Sufiyya ad ‘uyub al-nafs Wa-Mudawatuhā* (Jerusalén: Jerusalem Academic Press, 1976), pág. 27.

con altas tasas de divorcio y con un número cada vez mayor de mujeres solteras que se ganaban la vida por sí mismas, de manera independiente.²³ El asunto de las costosas dotes que se imponían a los hombres fue incluso traído a colación por Abū Ṭālib al-Makkī, autor sufí del siglo X [IV AH] (muerto en 996 [386 AH]), en un detallado capítulo de su libro de texto *Qūt al-qulūb* (El cuidado de los corazones) que él dedica al matrimonio y el celibato. A diferencia de las mujeres esclavizadas (*imā'*) que podían ser desposadas sin dote, desposar mujeres libres requería de grandes dotes. Esto, junto con el hecho de que debían soportar las inflexibles exigencias de los compromisos familiares y del sostenimiento económico, hace que *Qūt al-qulūb* presente una realidad en la que los sufies pobres y jóvenes preferían mantenerse célibes por largos períodos de sus vidas.²⁴ A al-Makkī le parecía que el celibato era completamente aceptable, particularmente a la luz del hecho de que en sus días se estaba haciendo más y más difícil ganar dinero y mantener una familia sin involucrarse en actividades ilícitas.

Otras fuentes sufies tempranas dejan implícito que entre aquellos sufies que se casaban había dos tipos de sufies: un grupo cuyos miembros trabajaban según lo normal para ganarse así la vida, y otro cuyos miembros escogían abandonar el *kasb* y acogerse a la limosna y la caridad para sostener a sus familias. Además de al-Makkī, al-Sarrāj critica con severidad este fenómeno.²⁵ Ocasionalmente, este tipo de críticas encontraban oposición en algunos intentos de crear apoyo para esta opción entre los sufies más tempranos. Ibrāhīm b. Adham, una de las pocas personalidades del sufismo temprano que probablemente se mantuvo célibe toda su vida, aparece en el *Tahdhīb al-asrār*, un libro de texto de Khargūshī (muerto *circa* 1016 [407 AH]), con la reputación de hacer énfasis en el alto rango de aquellos que trabajaban para ganarse la vida, que mantenían a sus familias y daban a sus hijos lo necesario para la crianza. Supuestamente, Ibrāhīm exhortaba a sus iguales a trabajar como héroes ('*alayka bi- 'amal al-abṭūl*) por la manutención de sus hijos (*nafaqa 'alū al- 'iyūl*).²⁶ La desconexión entre su vida y estas afirmaciones hacen que sea altamente improbable que él realmente las haya hecho. Sin embargo, también Abū al-Ḥasan Shādhilī (muerto en 1258 [656 AH]) exhortaba a sus seguidores a seguir impulsando sus profesiones y a evitar aceptar limosnas y regalos.²⁷

La crítica que recibió Ruwaym b. Aḥmad (muerto en 915 [303 AH]), místico temprano de la ciudad de Bagdad, de parte de sus compañeros sufies contemporáneos estaba motivada, muy probablemente, por su involucramiento en los asuntos estatales y por su acepción de la posición de sustituto del *qādī* de Bagdad. Es bastante improbable que alguna crítica contra él fuera el resultado de sus enseñanzas únicas acerca del *tawakkul* y la vida familiar. No obstante, Ruwaym no creía que su participación en la administración del estado pudiera dañar

²³ Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Nueva York: Cambridge University Press, 2005), págs. 38-44.

²⁴ Al-Makki, *Qūt al-qulub*, vol. 2, págs. 398 y 399.

²⁵ Al-Sarrāj al-Tusi, *Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf*, pág. 200; al-Makki, *Qūt al-qulub*, vol. 1, pág. 333.

²⁶ 'Abd al-Malik b. Muhammad al-Naysaburi al-Khargushi, *Tahdhīb al-asrār* (Abu zabi: Al-Majma' al-Thaqafī, 1999), pág. 299.

²⁷ Sabra, "Economies of Sufism", págs. 29 y 30.

su vida devocional. Para rechazar las críticas contra él, hizo pública su dedicación a sus hijos y a su sostenimiento. En respuesta a aquellos que afirmaban que, por esa razón, Ruwaym “había perdido de vista el más allá al escoger el camino de este mundo”, Ruwaym dijo: “Mis hermanos quieren que yo esté completamente comprometido con el principio de *tawakkul*, y que evite cuidar de mi hija, y evite criarla”. Más adelante, después de esta cita, Ruwaym hace énfasis en su éxito al lograr obtener estados espirituales tan encumbrados que ninguno de sus contemporáneos sufies era capaz de alcanzar.²⁸

A la luz de este enfoque ambivalente del sufismo temprano con respecto a ganarse la vida trabajando, el celibato temporal fue adoptado extensamente, al tiempo que se desarrolló en paralelo su apoyo teórico en la literatura sufí.²⁹ Se reportaron más y más referencias críticas al matrimonio y a la contradicción esencial que este imponía a los compromisos devocionales.³⁰ En algún punto de sus reglas éticas relativas a los sufies casados y con familias, Abū Naṣr al-Sarrāj indica que incluso allí donde las esposas sean ricas, los verdaderos sufies no pueden vivir a costa de sus esposas: “*Laysa min ādābihim an yatazawwajū dhawāt al-yaṣāri wa-yadkhulū fī rifqi nisā’ihim*” (No es una de sus reglas éticas esta de casarse con mujeres ricas y permitirse a sí mismos disfrutar de las riquezas de sus esposas).³¹ Esta cita no tiene solamente la intención de disuadir a los sufies de vivir de sus esposas, sino que también puede interpretarse como si los tratara de disuadir incluso de casarse con este tipo de mujeres. De acuerdo con al-Sarrāj, un verdadero sufí debería, preferiblemente, casarse con una mujer pobre; sin embargo, en el caso de que una mujer rica desee casarse con él, el sufi debería evitar sus riquezas por completo, y separarse a sí mismo de las propiedades y posesiones de esta. De hecho, esta noción fortalece el supuesto de que muchas mujeres ricas de este periodo deseaban alcanzar las bendiciones espirituales (*baraka*) de renombrados místicos mediante las ataduras del matrimonio. Algunas mujeres ricas incluso iniciaron las gestiones matrimoniales pidiéndole matrimonio explícitamente a varias figuras piadosas. Este fue el caso de Umm Alī Fāṭīma de Balj, que, de acuerdo con al-Hujwīrī, envió un mensajero a Ahmād b. Khaḍrūya al-Balkhī (muerto en 854-855 [240 AH]), místico de Balj, a pedirle que le concediera el honor de casarse con ella y de permitirle a ella ocuparse financieramente de él y de sus compañeros. Al rechazar Ahmād su propuesta, Umm Alī Fāṭīma se molestó, y envió de vuelta al mensajero a decirle que, siendo él un místico de renombre, su responsabilidad era guiar a la gente con sinceridad, en lugar de ponerles obstáculos en sus caminos hacia Dios. Abrumado por este argumento, Ahmād cambió de opinión y se casó con ella.³² Es de interés el señalamiento de Arezou Azad, que, al examinar a profundidad el caso de Umm ‘Alī, ha

²⁸ Abu al-Hasan ‘Alī b. Muhammād al-Daylāmī, *Strat al-shaykh al-kabir Abi ‘Abd Allāh Muhammād ibn Khāff al-Shīrāzī* (El Cairo: al-Hay’ā al-‘Amma li-Shū’uh al-Matabi al-Āmiriyā, 1977).

²⁹ Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*, págs. 39-44.

³⁰ Al-Hujwīrī al-Jullābī, *Kashf al-mahjub*, pág. 364.

³¹ Al-Sarrāj al-Tūsī, *Kitāb al-Lumā’ fī al-Tasawwuf*, pág. 200.

³² Al-Hujwīrī al-Jullābī, *Kashf al-mahjub*, págs. 119 y 120.

mostrado que la práctica de esta última de casarse estratégicamente le permitió obtener acceso a las más altas fuentes de aprendizaje.³³

Antes de al-Hujwīrī, al-Sulamī presentó a Umm ‘Alī, en su diccionario biográfico de mujeres sufies tempranas (*Dhikr al-niswa*), como una mujer piadosa y rica, hija de nobleza, que había gastado todo su dinero ayudando a los sufies pobres, así como a su marido Aḥmad, a sostener las exigencias de su vida devocional (*kānat mūsiratan fa-anfawat mālahā kullahu ‘alā al-fuqarā’, wa-sā ‘adat Aḥmad ‘alā mā huwa ‘alayhi*).³⁴

Pese a lo limitado de su acceso al espacio público, las mujeres no eran agentes económicos pasivos en los inicios del islam medieval. Su participación en la vida económica es impresionante,³⁵ y el hecho de que eran agentes del crecimiento económico y social ha sido reconocido cada vez más por varios estudios recientes con enfoques sociohistóricos.³⁶ La prosperidad económica de buena parte de las mujeres sufies, y el profundo interés que tuvieron en la caridad, llegaron a convertirse en una manera efectiva de llevar a cabo las dimensiones moralistas de la pobreza. Esta incluyó cada vez más a las mujeres piadosas y existió en paralelo con la más temprana forma material de pobreza de los hombres renunciantes sufies. Pese a que muchos hombres sufies prefirieron mantenerse en la pobreza material y abstenerse de trabajar, había un grupo de mujeres piadosas que controlaban una riqueza suficiente como para servir de sostén financiero para sus familiares hombres, sea que hablemos de esposos, hermanos o hijos. Fue mediante esta mentalidad dadivosa, así como a través de la efectiva institución de la caridad, que el ideal de la *faqr* espiritual llegó a su realización en la obra y la práctica de las mujeres místicas del islam.

65

Prosperidad femenina, caridad y autoridad económica

Sigue en marcha un debate sobre la existencia o ausencia de una piedad distintivamente femenina durante el periodo clásico del sufismo. Académicas como Ruth Roded, Rkia Cornell, Arezou Azad y Maria Dakake hacen énfasis, cada una a su manera, en la existencia de virtudes y características de la piedad femenina en el islam: hay un “lenguaje común de domesti-

³³ Arezou Azad, “Female Mystics in Medieval Islam: The Quiet Legacy”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, nº 56 (2013), pág. 53.

³⁴ Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami, *Early Sufi Women: Dhikr An-niswa al-Muta’abbidat as-Sufiyat* (Louisville: Fons Vitae, 1999), pág. 169.

³⁵ Maya Shatzmiller, “Aspects of Women’s Participations in the Economic Life of Later Medieval Islam: Occupations and Mentalities”, en *Arabica*, nº 35 (1988), pág. 58.

³⁶ Azad, “Female Mystics”; Manuela Marén & Randi Deguilhem, “Introduction: Visibility, Agency and the Consciousness of Women’s Actions: To What Extent?” y Nadia Maria El-Cheikh, “Women’s History: A Study of al-Tanukhi”, en Manuela Marén & Randi Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2002), págs. xv-xxvi y 129-148, respectivamente; Ruth Roded, *Women in Islam and the Middle East: A Reader* (Londres: I. B. Tauris, 1999).

“ciudad”, según Dakake,³⁷ o una “teología común de la servidumbre”, en palabras de Cornell.³⁸ Laury Silvers señala que las obligaciones domésticas de las mujeres y las normas sociales construidas alrededor del género habrían afectado sus perspectivas teológicas y sus vidas rituales. Siguiendo a Silvers, si estamos refiriéndonos a la intersección de las narrativas sociohistóricas específicamente sobre las mujeres, podemos hablar de una espiritualidad particular de las mujeres.³⁹ Christopher Melchert se ha mostrado en desacuerdo con estas académicas y, apoyándose sobre el análisis de contenido del diccionario biográfico de Ibn al-Jawzī (muerto en 1201 [597 AH]), el *Šifat al-ṣafwa*, concluye que las renunciantes sufies tenían, durante esta era temprana, características de santidad similares a las de sus contrapartes masculinas, y que tanto los hombres como las mujeres eran parte de una misma ideología piadosa predominante.⁴⁰ Aunque el argumento de Melchert sobre una ideología similar y predominante entre piadosos y piadosas está apoyado por algo de evidencia, no hay discusión sobre el hecho de que, en las historias y las afirmaciones citadas en los tempranos compendios sufies, más mujeres que hombres sufies se enfrentaban al conflicto entre la propia vida devocional sufí y los compromisos familiares y sociales, y estaban enfrentadas a este conflicto con más fuerza que los hombres sufies. No hay libros de texto escritos por autoras tempranas, de manera que no podemos seguir de cerca su retórica, su lenguaje ni los recovecos de su estilo, de forma que podamos compararlos con los de sus contrapartes masculinas. Las más tempranas de las obras sufies escritas por una mujer son las de ‘Ā’isha al-Bā’uniyya de Damasco (muerta en 1517 [923 AH]). Su obra *Kitāb al-muntakhab fī uṣūl al-rutab fī ‘ilm al-taṣawwuf* (Selecciones sobre los principios de las estaciones de la ciencia del sufismo), igual que otros de sus escritos, nos proporcionan una ventana a través de la cual mirar la identidad femenina de su autora, y de hacerlo por medio de su retórica y su distinguida voz. Su uso de un lenguaje emocional-personal e, intensivamente, de metáforas poéticas difiere en esencia del de sus ancestros masculinos.⁴¹

El rol que jugaron las mujeres piadosas en el proceso de la integración de las prácticas renunciantes con las concepciones místicas de amor divino, anhelo y unidad a partir de finales del siglo VIII resalta la participación activa de las mujeres en el espacio público de la vida comunitaria sufí. Su rol puede sentirse en la enseñanza y el aprendizaje públicos, en la narración y la transmisión del sistema doctrinal y las tradiciones de *hadīths* sufies, y al asumir ciertas responsabilidades financieras de individuos, grupos, o incluso centros o alojamientos sufies establecidos.

Vale la pena anotar, por ejemplo, que si una anécdota se concentra en la recordación ritual del nombre de Dios (*dhikr*) e involucra una mujer, es bastante común que el marco general de la narración se refiera al rol de esta mujer como madre, hermana o esposa. Ḥukayma al-

³⁷ Maria Dakake, “Guest of the inmost Heart: Conceptions of the Divine Beloved among Early Sufi Women”, en *Comparative Islamic Studies*, vol. 3, n° 1 (2007), pág. 72.

³⁸ Rkia Cornell, *Early Sufi Women* (Louisville: Fons Vitae, 1999), pág. 54.

³⁹ Silvers, “Early Pious”, pág. 29.

⁴⁰ Melchert, “Before sufīyyat”.

⁴¹ Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*, págs. 53-55.

Dimashqiyah fue el maestro de una famosa mística de Siria, Rābi‘a bint Ismā‘īl. Al-Sulamī, en su estudio sobre Ḥukayma, cita una crítica que esta recibió de parte del marido de Rābi‘a, y la decisión de este último de desposar a otra mujer.⁴² En general, la obra de al-Sulamī exhibe el alto nivel de moralidad de la irreductible piedad femenina, y esboza la imagen icónica de una mujer que tuvo éxito al encontrar un equilibrio entre una profunda espiritualidad y un compromiso sincero con la maternidad y el matrimonio. A veces, el enfoque que se pone en las biografías de mujeres piadosas sobre asuntos y relaciones más familiares tomó formas menos icónicas. Leemos, por ejemplo, acerca de mujeres que conmemoraron la muerte de sus hijos. Ibn al-Jawzī describió la ocasión en que Mu‘ādhah al-‘Adawiyyah pidió a las mujeres que la visitaban que no la consolaran cuando el hijo de su esposo fuera asesinado, sino que, en lugar de esto, la felicitaran.⁴³ Entonces, Manfūsa bint Zayd al-Fawāris alabó la tenacidad de esta mujer, y declaró que soportar la muerte de un hijo es mejor que soportar el temor de perderlo.⁴⁴ Por otro lado, al-Sulamī cita a Nusiyah bint Salmān, esposa de Yūsuf b. Asbāt al-Shaybānī (muerto en 815 [199 AH]), que dijo tras parir un niño: “¡Oh, Dios! ¡No me ves como alguien digna de Adorarte, de manera que Has buscado absorber mi atención con un hijo!”.⁴⁵ Al-Sulamī también menciona a ‘Athāma bint Bilāl b. Abī al-Dardā‘ como una madre piadosa que le recordaba constantemente a su hijo los momentos para rezar.⁴⁶

67

Aún si no usamos el estatus o los compromisos sociales de una mujer dada como indicador de un tipo distintivo de piedad femenina, estas referencias hagiográficas muestran que el comportamiento piadoso de una mujer tenía características que lo distinguían en sí mismo tanto en la realidad como en la expresión literaria. El ideal de la pobreza era afirmado con frecuencia en las biografías de los hombres sufies y renunciantes. El mismo título de *faqīr* se convirtió en un sinónimo de “sufi” sin importar el estado real o percibido de la riqueza de este. Es bastante interesante tomar nota del hecho de que este título no aparece en ninguna biografía de mujer alguna, ni en el *Dhikr al-niswa* de al-Sulamī ni en el *Sifat al-safwa* de Ibn al-Jawzī.⁴⁷ En lo que respecta a al-Sulamī, una de sus estrategias a la hora de celebrar el estatus devocional de muchas mujeres es la de afirmar que estas eran ricas y se habían hecho renombradas dadoras de limosna.

Antes de la segunda mitad del siglo XIII [VII AH], muchas comunidades sufies operaban dentro de un marco basado en el *ribāt*; distintos centros sufies, liderados por maestros carismáticos con grupos de sufies disciplinados, estaban comprometidos con las prácticas colectivas del *dhikr* y la *samā‘*, es decir, de las sesiones de aprendizaje y de los ayunos y trayectos

⁴² Al-Sulamī, *Dhikr An-niswa*, pág. 127.

⁴³ Abu al-Faraj ‘Abd al-Rahman b. ‘Ali Ibn al-Jawzi, *Sifat al-safwa* (El Cairo: Dar al-Hadith, 2000), vol. 2, pág. 240.

⁴⁴ Ibn al-Jawzi, *Sifat al-safwa*, pág. 499.

⁴⁵ Al-Sulamī, *Dhikr An-niswa*, pág. 93.

⁴⁶ Al-Sulamī, *Dhikr An-niswa*, pág. 111.

⁴⁷ En dos lugares de la obra de Ibn al-Jawzi aparece el título de “mujer pobre”; no obstante, este término no se usa allí como indicador de piedad sino más bien como un adjetivo usado para describir a dos mujeres mencionadas en recuentos biográficos de hombres piadosos. Véase Ibn al-Jawzi, *Sifat al-safwa*, vol. 1, pág. 569, y vol. 2, pág. 298.

colectivos.⁴⁸ Durante el periodo mameluco⁴⁹ se encuentran también alojamientos de mujeres que ofrecían lugares de residencia para mujeres divorciadas o que hubieran enviudado; sin embargo, para los tiempos de la conquista otomana, estos alojamientos desaparecieron.⁵⁰ Una función significativa que tuvo lugar dentro de los muros de los alojamientos sufies en general es la función del *khādim* (literalmente, “sirviente”). El término mismo de *khidma* (servicio) acarrea consigo varios significados en los escritos sufies tempranos. Comúnmente, este se refiere a las actividades domésticas y productivas de los discípulos sufies que buscan beneficiar a sus maestros.⁵¹ En algunas ocasiones, este término designa el simple acto de servirle a la gente,⁵² o la voluntad sincera de adorar a Dios.⁵³ En el monumental manual de ‘Umar al-Suhrawardī (muerto en 1234 [632 AH]), escrito en el siglo XII [VI AH], *khidma* vino a señalar el deseo de los afiliados laicos de “dar reposo a los sufies disciplinados y permitirles dedicarse a sus vidas internas con Dios, garantizándoles el sostenimiento”.⁵⁴ Algunos de estos afiliados laicos eran personas ricas que sentían una fuerte simpatía por el sufismo sin poder obedecer formal o regularmente todos los rituales y deberes sufies. Por esta razón, estas personas decidían otorgar donaciones y estipendios a los sufies.⁵⁵ Las biografías e historiografías del islam medieval temprano nos otorgan un gran número de referencias a figuras involucradas en el *khidma*, de manera que proveían el tan necesitado apoyo financiero esencial para la vida diaria a ciertas comunidades de *ribāt*. ‘Abd al-Karīm al-Sim‘ānī (muerto en 1166 [561 AH]), autor del *Kitāb al-Ansāb* (El libro de las genealogías) se refiere a Abū al-Hasan al-Turjumānī así: “[alguien] que sirvió a los sufies por sesenta años y gastó todas las propiedades que heredó de su padre en ellos”.⁵⁶ En su *Historia*, el prolífico historiador y biógrafo Shams al-Dīn al-Dhahabī (muerto en 1346 [747 AH]) habla de Muñīr b. Muḥammad (muerto en 1153 [548 AH]) en los siguientes términos: “[alguien que] solía servirle a los sufies ganándose el dinero que gastaría en ellos” (*kāna yakhdimuhum wā-yuḥaṣṣilu al-amwāl wa-yunfiqu ‘alayhim*).⁵⁷

El término *khidma* se usa con bastante frecuencia en las biografías de mujeres ricas que gastaron sus riquezas en sunies pobres que aparecen en el *Dhikr al-niswa*, de al-Sulamī. Este significado de *khidma* como apoyo financiero concedido a sufies disciplinados podría también ser aplicado a muchas mujeres piadosas que aparecen en la obra de al-Sulamī. Por ejemplo, el recuento biográfico de la historia de Āmina al-Marjiyya abre con esta frase: “Ella se

⁴⁸ Nathan Hofer, “Sufi Outposts (*ribats*)”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 177 y 178.

⁴⁹ Sabra, “Economies of Sufism”, págs. 33 y 34.

⁵⁰ Rachida Chih, “The Social Role of Sufis”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), pág. 199.

⁵¹ Abu Ya‘qub Yusuf b. Yahya al-Tadili Ibn al-Zayyat, *al-Tashawwufila Rijal al-Tasawwuf wa-Akhbar Abi al-‘Abbas al-Sabti* (Casablanca: Manshurat Kulliyat al-Adab, 1997), pág. 161.

⁵² Ibn al-Zayyat, *al-Tashawwuf*, pág. 183.

⁵³ Al-Suhrawardi, “Awarif al-mā’arif”, pág. 118.

⁵⁴ Arin Salamah-Qudsi, “The Idea of *Tashabbuh* in Sufi Communities and Literature of the Late 6th/12th and Early 7th/13th Century in Baghdad”, en *Al-Qantara*, nº 32 (2011), págs. 191 y 192.

⁵⁵ ‘Abd al-Karim b. Muḥammad al-Sam‘ānī, *Kitab al-Ansāb* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998), vol. 1, pág. 479.

⁵⁶ Shams al-Din Muhammed b. Ahmad Dhahabi, *Tarikh al-Islam wa-wafayat al-mashahir wa-l-a’lam* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1989-2004), vol. 37, pág. 339.

consagró a sí misma al servicio de los sufies”, y termina con una interesante afirmación de Āmina acerca del servicio a los sufies (*khidmat al-fuqarā'*) y sobre la iluminación del corazón que deriva de ese servicio.⁵⁷ Al-Sulamī también presentó a Fātīma al-Khānqahiyya como una mujer piadosa “que se consagró a sí misma al servicio de los sufies”, y cita una afirmación suya en que el término *khidma* se afirma claramente.⁵⁸ ‘Ā’isha bint Aḥmad al-Ṭawīl de Merv, esposa del reputado místico de Nishapur ‘Abd al-Wāhid al-Sayyārī (muerto en 985 [375 AH]), es presentada en el diccionario de al-Sulamī como “aquella que gastó más de cinco mil dirhams en sufies pobres”.⁵⁹ En el *al-Mintakhab min Kitāb al-Siyāq li-tārīkh Naysābūr*, célebre historiografía de Nishapur, se describe a otra mujer piadosa, llamada Sittīk bint Shaykh al-Islām Abī ‘Uthmān al-Ṣābūnī (muerta en 1097 [490 AH]), como una sufí pobre (*al-faqīra*) que “gastó toda su riqueza en los pobres y los sufies”.⁶⁰

En su introducción del *Dhikr al-niswa* de al-Sulamī, Rkia Cornell propone entender el carácter altruista de las mujeres, y su modo distintivo de piedad, con base en la servidumbre que constituye la esencia del sufismo de las mujeres. Cornell habla de una “ética femenina de caballerosidad” que iría en paralelo a una tradición de caballerosidad masculina conocida en la historia del islam medieval como *futuwwa*.⁶¹ Siguiendo a Cornell, la manera en que la obra de al-Sulamī llama con frecuencia *nīswān* a estas mujeres *futuwwa* funciona de manera tal que se corresponde con el término equivalente de *fītyān*, es decir, los hombres practicantes de la caballerosidad institucionalizada.⁶² En realidad, el término *nīswān* es simplemente un realce de la categoría general de *nīswa*, que, tomada ampliamente, significa “mujer”. Cornell se apoya en otra obra significativa de al-Sulamī, su *Kitāb al-futuwwa*, para concluir que “al feminizar el término *fītyān*, al-Sulamī buscaba impartir a las practicantes de la caballerosidad femenina una identidad comunal propia”, pese a la falta de evidencia de que existiera alguna asociación formal de *nīswān*.⁶³ Aunque estoy de acuerdo con la referencia de Cornell al nivel de realce hallado en el uso que hace al-Sulamī del término *nīswān*, no creo que el argumento a favor de la simetría semántica entre los conceptos masculino y femenino haya sido establecido suficientemente. La forma plural *nīswān* era usada extensamente en la literatura árabe clásica para transmitir el realce de ciertas cualidades de la mujer, tanto positivas como negativas, y el uso que al-Sulamī hace de la palabra casa con el uso más general que se halla en la literatura árabe. Fadl, cantante esclava abasí, fue descrita como “*ash’ar nīswān zamāniha*” (la poeta más habilidosa de entre sus *nīswān* contemporáneas).⁶⁴ También son evidentes algunas implicaciones negativas de esta palabra.⁶⁵ Más allá de esto, entre las mujeres de al-

⁵⁷ Al-Sulami, *Dhikr An-niswa*, págs. 254 y 255.

⁵⁸ Al-Sulami, *Dhikr An-niswa*, págs. 256 y 257.

⁵⁹ Al-Sulami, *Dhikr An-niswa*, págs. 257-259; véase también págs. 236 y 237 para la biografía de ‘Abdusa bint al-Harith, que “sirvió a los sufies pobres de su pueblo por treinta años”.

⁶⁰ Abu Ishaq al-Sarifini, *al-Muntakhab min Kitāb al-Siyāq li-tārīkh Naysābūr* (Damasco: Dar al-Fikr, 1993), pág. 268.

⁶¹ Cornell, *Early Sufi Women*, págs. 63-70.

⁶² Cornell, *Early Sufi Women*, págs. 66.

⁶³ Cornell, *Early Sufi Women*, págs. 67.

⁶⁴ Abu ‘Ubayd ‘Abd Allah al-Bakri al-Andalusi, *Simt al-la’ali fi sharh amali al-Qali* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.f.), vol. 1, pág. 656.

⁶⁵ Dhahabi, *Tarikh al-Islam*, vol. 33, pág. 30.

Sulamī hay muchos casos en que la dádiva de limosnas se afirma pese a la ausencia del término *nīswān*.⁶⁶ La traducción que hace Cornell de la expresión “*min muta ‘abbiḍāt al-nīswān*” como “practicante de la caballerosidad femenina”⁶⁷ no pertenece al contexto específico del texto de al-Sulamī. Es preferible la traducción que ofrece Laury Silvers del término *muta ‘abbiḍāt* como “adoradoras vigorosas”.⁶⁸ Las mujeres del sufismo temprano no practicaban una forma distintiva de caballerosidad: no tenían una forma organizada de iniciación ni una identidad colectiva autoconsciente. No obstante, sí compartían el mismo respeto por el apoyo económico y doméstico de sus correligionarios sufies como medio de comprometerse de manera significativa con los ideales sufies y de llevar una vida sufí.⁶⁹

La riqueza de las mujeres les permitió ser altruistas y luchar efectivamente contra la bajeza de sus almas, que buscaban las propiedades y el control. Mediante la dádiva, estas mujeres ponen en entredicho la dicotomía mundo/no-mundo sugerida por el antropólogo belga Jacques Maquet y citada por Cornell para explicar el desarrollo del ascetismo islámico temprano.⁷⁰ De hecho, la riqueza y las donaciones muestran por antonomasia la participación social y económica en “este mundo”. En lugar de abstenerse de todos los asuntos del mundo, y de comprometerse con una reclusión devocional completa, ¡estas mujeres escogieron ser a un mismo tiempo mundanas y no-mundanas! Se consagraron a la piedad sufí al mismo tiempo que conservaron sus propiedades, usándolas como medios para obtener las bendiciones del camino sufí, así como para hacer una contribución efectiva y pragmática a la vida de los sufies disciplinados. A través de esta impresionante institución de donaciones y caridad, las mujeres jugaron un rol fundamental en la configuración económica del sufismo temprano. El término *arfāq al-nīswān* aparece con bastante frecuencia en los manuales y biografías de esta época temprana con el significado de regalos, alimentos, dinero y limosnas entregadas por las mujeres a los sufies. Aunque esta famosa tradición de aceptar el apoyo de las mujeres es el tema de muchas advertencias dirigidas por los maestros sufies a sus adherentes, pidiéndoles rechazar ese apoyo, estas advertencias indican también la popularidad de la costumbre. Las historias acerca de mujeres piadosas cuyas donaciones fueran rechazadas por maestros sufies famosos son bastante comunes en la literatura sufí temprana. Este tipo de historias tienen frecuentemente una estructura narrativa similar que termina con una respuesta decisiva de las donantes, que denuncian la hipocresía que comete el hombre sufí al rechazar su apoyo al mismo tiempo que alardea de su autosuficiencia y su acto de abstenerse de recibir asistencia alguna. Un ejemplo de esto nos lo da una anécdota acerca de ‘Ā’isha bint Ahmad al-Ṭawīl de Merv, esposa de ‘Abd al-Wāḥid al-Sayyārī. ‘Ā’isha “gastó más de cinco mil dirhams en los sufies de su época”. Cuando le contaron que cierto sufí rechazó su regalo, dijo ella: “Cuando el esclavo busca gloria en su servidumbre, entonces se revela su estupidez”.⁷¹ Una

⁶⁶ Al-Sulami, *Dhikr An-niswa*, págs. 155 y 169.

⁶⁷ Cornell, *Early Sufi Women*, pág. 110.

⁶⁸ Silvers, “Early Pious”, pág. 26.

⁶⁹ Lloyd Ridgeon, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran* (Londres y Nueva York: Routledge, 2010), pág. 34.

⁷⁰ Cornell, *Rabi'a from Narrative to Myth*, págs. 84-86.

⁷¹ Al-Sulami, *Dhikr An-niswa*, pág. 259.

anécdota similar nos da un relato acerca de la donación que hizo Fātima de Nishapur al admirado místico egipcio Dhū al-Nūn al-Miṣrī (muerto en 861 [246 AH]), rechazada y enviada de vuelta.⁷²

Aunque, a primera vista, este tipo de comportamiento tan tajante puede verse como misógino –concepto cuyo uso con respecto a los antiguos modelos islámicos es problemático⁷³– de parte de los hombres sufies, hay que ver este comportamiento como parte de un abordaje económico sufí más amplio, sin especificidad de género, que ve “la satisfacción por medio de una determinada fuente de subsistencia” (*istināma ilā ma 'lūm*) como una posible enfermedad (*īfa*) para el místico. Trabajar para ganarse la vida, pedir limosnas y aceptar caridad son acciones vistas como expresiones de la voluntad del sufí de garantizar permanentemente sus medios de vida, lo cual puede poner en entredicho la sinceridad de su propia dependencia de Dios (*tawakkul*).⁷⁴

Descontando su estatus económico, con el que podían aumentar el poder y autoridad de que gozaban sobre sus hijos, las madres habidas en ambientes sufies disfrutaban de una gran influencia y podían, ocasionalmente, navegar las decisiones religiosas y económicas de su descendencia, incluso en asuntos como hacer la peregrinación o decidirse por la errancia. Las madres de ciertos sufies tuvieron que lidiar con la decisión de sus hijos de llevar una vida de renunciación extrema caracterizada por una pobreza muy real y por duras condiciones físicas. Incluso cuando estas madres eran piadosas ellas mismas, se les hacía muy difícil ver a su descendencia sufrir la austeridad y las brutales exigencias del camino sufí. Se dice de Abū al-‘Abbās Ahmād b. Muḥammad b. Maṣrūq, aquél místico temprano de Bagdad (muerto en 911-912 [299 AH]), que decía que su madre lloraba los sábados por la noche al ver el cansancio de su hijo debido a sus extenuantes ejercicios devocionales.⁷⁵ Al-Khaṭīb al-Baghdādī relata otra anécdota sobre Ibn Maṣrūq y su madre:

Se oyó a Abū al-‘Abbās b. Maṣrūq decir: “Tuve la intención de embarcarme en un viaje, así que me despedí de mi madre y dejé mi hogar. Un día, me hallé a mí mismo deteniéndome en mi sitio y, de manera inexplicable, no pude dar un paso más. Inmediatamente, volví a casa. Cuando la sirvienta abrió la puerta, me di cuenta de que mi madre estaba parada en el estrecho pasillo, vistiendo ropas negras. Me asusté al verla en esta situación y le pregunté: “¡Oh, madre! ¿qué ocurrió?”. Respondió ella: “¡Oh, hijo! ¡Cuando partiste, decidí permanecer parada en el pasadizo estrecho para ayunar y evitar entrar de nuevo en la casa hasta que tú volvieras!”. Supe entonces que la razón por la cual no pude continuar con mi viaje era el beneficio de ella.⁷⁶

⁷² Al-Sulami, *Dhikr An-niswa*, pág. 143.

⁷³ Azad, “Female Mystics”, págs. 61 y 62.

⁷⁴ Abu al-Qasim ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risala al-Qushayriyya* (El Cairo: al-Babi al-Halabi, 1940), pág. 202; acerca de los debates entre los primeros sufies sobre la aceptación de las donaciones en general, véase Khan, “Donations to Sufis”, págs. 81 y 82.

⁷⁵ ‘Abd Allah Ansari Haravī, *Tabaqat al-sufiyya* (Teherán: sin editor, s.f.), pág. 72.

⁷⁶ Ahmad b. ‘Ali al-Khatib al-Baghdadi, *Ta’rīkh Baghdad* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2001), vol. 6, pág. 279.

Esta anécdota es un ejemplo entre muchos otros que demuestran la veneración de las madres, incluso cuando esta se lleva a cabo a costa de la carrera devocional propia. Cumplir con el deber hacia las madres no era solo una afirmación de acatamiento de la ley religiosa islámica y de la *sunna*, sino que era también un elemento del amplio sistema de la autodisciplina del místico (*mujāhada*). Uno de los recuentos biográficos del *Hilyat al-awliyā* de Abū Nu‘aym al-Isfahānī (muerto en 1038 [430 AH]) está dedicado al hombre pío de nombre Abū ‘Abd Allāh Kahmas b. al-Hasan, conocido por su sentido del deber único con respecto a su madre. Al venir un grupo de entre sus compañías a visitarlo en casa, su madre, que no gustaba de ellos, le pidió a su hijo que no siguiera andando con estos. Como resultado, a su vez, este les pidió a sus compañeros no venir más.⁷⁷ De acuerdo con Abū Nu‘aym e Ibn al-Jawzī, Kahmas no se fue de peregrinaje mientras su madre siguiera viva, sino que solo fue a La Meca una vez murió ella, y vivió allí el resto de su vida.⁷⁸ Muchos jeques le ordenaban a sus discípulos no irse de peregrinaje ni viajar por ningún otro propósito mientras aún tuvieran que cuidar a sus padres. Por ejemplo, Abū ‘Uthmān al-Hīrī (muerto en 910 [298 AH]) criticó a Muham-mad b. ‘Abd Allāh al-Farghānī por no pedirle permiso para viajar a su madre, y por asumir que ella no deseaba que él viajara. Como resultado, Farghānī decidió no viajar mientras su madre siguiera viva. Al morir ella, Farghānī viajó a Nishapur a visitar a Abū ‘Uthmān y se convirtió en discípulo cercano suyo.⁷⁹ El término *haqq al-wālida* (literalmente, el derecho de la madre) aparece frecuentemente en los primeros escritos sufíes, con un uso que indica los constreñimientos familiares a los que tienen que prestar atención los sufíes al avanzar por el camino sufí y aproximarse a la necesidad crucial de viajar.⁸⁰ Este es el caso de ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (muerto en 1166 [561 AH]), bien conocido maestro sufí del siglo XIII [VI AH], de quien se dice que rogó a su madre, Umm al-Khayr, que lo dejara ir a Bagdad. Su madre le permitió ir, pese a insistir en que no volvería a verlo nuevamente hasta el Día del Juicio.⁸¹

Las implicaciones de los derechos de una madre no parecen haberse limitado a las necesidades espirituales de los sufíes, sino que tenían que ver también con la autoridad e influencia económicas de las madres. Uno de los casos más interesantes a este respecto es el de Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī, ese prolífico autor sufí del Nishapur del siglo X [IV AH]. Los biógrafos de al-Sulamī reportan que sus padres eran sufíes y que al-Sulamī recibió su primer

⁷⁷ Abu Nu‘aym al-Isfahani, *Hilyat al-Awliya’ wa-Tabaqat al-Asfiya’* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997), vol. 6, pág. 230.

⁷⁸ Al-Isfahani, *Hilyat al-Awliya’*, pág. 229; para más anécdotas acerca de la dedicación de los pietistas a sus madres, véase, por ejemplo, Abu al-Faraj ‘Abd al-Rahman b. ‘Ali Ibn al-Jawzi, *Akhbar al-nisa’ (incorrectly attributed to Ibn Qayyim al-Jawziyya)* (El Cairo: Dar al-Manar, 1998), págs. 55 y 56; Yahya b. Sharaf-al-Din al-Nawawi, *Riyad al-Salihin min Kalam Sayyid al-Mursalin* (El Cairo: Maktabst Masr, 1995), pág. 102; y Muhammad b. ‘Isa al-Tirmidhi, *al-Jami‘ al-kabir* (Beirut: Dal al-Gharb al-Islami, 1998), vol. 3, págs. 465 y 466.

⁷⁹ Al-Khargushi, *Tahdhīb al-asrār*, pág. 328; véase la anécdota sobre Uways al-Qarani (muerto en 657 [37 AH]), un contemporáneo yemení del Profeta que era considerado por al-Hujwiri como un místico cuyo sincero deseo de honrar sus deberes hacia su madre le impidió encontrarse alguna vez con el Profeta: al-Hujwiri al-Jullabi, *Kashf al-mahjub*, págs. 99 y 100.

⁸⁰ Al-Hujwiri al-Jullabi, *Kashf al-mahjub*, pág. 111; ‘Abd al-Rahman Jami, *Nafahat al-uns* (Teherán: Intisharat Kitabdurishi Mahmudi, 1918), págs. 191 y 322; Abu ‘Abd Allah Muhammad b. ‘Abd al-Karim al-Tamimi al-Fasi, *al-Mustafad fi Manuqib al-‘ubbad bi-Madinat Fas wa-ma Yaliha min al-Bilad* (Tatwan: Kulliyat al-Adab wa-l-Ulum al-Insaniyya, 2002), vol. 2, págs. 106 y 129.

⁸¹ Jami, *Nafahat al-uns*, pág. 507.

entrenamiento sufí de ellos, hasta que su padre murió y su abuelo materno, Ismā‘īl b. Nujayd al-Sulamī (muerto en 976 [465 AH]) se hizo responsable de llevarlo por el camino sufí. La *nisba* de al-Sulamī (*nisba* es un término cuyo significado se refiere a la adscripción de un individuo a un grupo, un lugar, un concepto o una profesión) fue también tomada de la tribu árabe de Sulaym por vía de su abuelo materno. Al-Sulamī menciona esta *nisba* en su *Tabaqat*.⁸² También se ha reportado que el abuelo de al-Sulamī le dejó a este una gran herencia que le permitió viajar mucho, componer libros e incluso construir un pequeño *duwayra* (alojamiento sufí) para los sufies de Nishapur.

Siguiendo una anécdota transmitida por el famoso historiador y biógrafo Shams al-Dīn al-Dhahabī con referencia a la autoridadⁱⁱⁱ de Muhammad b. ‘Alī al-Khashshāb, discípulo íntimo de al-Sulamī,⁸³ se dice que al-Sulamī dijo que, al morir su abuelo materno, este dejó en herencia amplias áreas de tierra, y que este no tenía sino una heredera, su hija, la madre de al-Sulamī. El siguiente es el pasaje de al-Sulamī citado por Dhahabī en su obra, a través de Khashshāb:

Un hombre imperioso quedó a cargo de este legado. Gracias a la protección de Dios, este hombre no pudo hacerse con nada de lo que pertenecía a ese legado, y me lo entregó todo a mí. Cuando Abū al-Qāsim al-Naṣrābādhī [muerto en 977-978 (367 AH)] empezó los preparativos para su viaje de peregrinación, pedí a mi madre permiso para llevar a cabo la peregrinación [también]. Vendí un *sahm* [es decir, ¡un espacio específico de tierra!], y después tuve la intención de irme [a la Meca] en el año 366. Mi madre me dijo: “Si deseas ir al santo lugar de Dios, entonces deberías protegerte a ti mismo por completo de hacer que tus dos ángeles guardianes (*hāfiẓāk*) escriban [en el libro de las acciones de los hombres, de acuerdo con la fe musulmana] cosa alguna que pueda avergonzarte después”.⁸⁴

Aunque pedirle permiso a la madre de uno antes de llevar a cabo el *hajj* es una norma muy bien documentada en el islam medieval, tal cual muestran los ejemplos de más arriba, es muy posible que el permiso que pide aquí al-Sulamī en el pasaje citado esté más relacionado con la necesidad de vender la tierra heredada para conseguir el dinero necesario para su largo viaje. Debe notarse también que, al morir Ibn Nujayd, al-Sulamī tenía entre treinta y dos y cuarenta años,⁸⁵ lo cual hace bastante posible que su madre mantuviera el mando sobre las propiedades de su padre, y que su hijo necesitara siempre su permiso antes de hacer uso de estas propiedades.

Ocasionalmente, este poder económico de las madres sufies era abrumador. En sus *al-Mustafād*, Muhammad b. ‘Abd al-Karīm al-Tamīmī de Fez (muerto en 1206 o 1207 [603 o 604 AH]) hace una revisión de la piedad sufí marroquí en el periodo entre los siglos X [IV AH]

⁸² Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabaqat al-sufiyya* (Leiden: Brill, 1960), pág. 476; S. Sh. Kh. Hussaini, “Abu ‘Abd-Al-Rahman Solami”, en *Encyclopaedia Iranica* I/3 (2011), págs. 249-250.

⁸³ Muerto en el año 456 según Dhahabī; véase Shams al-Din Muhammad b. Ahmad Dhahabi, *Siyar a’lam al-nubala* (Beirut: Dar al-Risala, 1982-1988), vol. 18, págs. 150-152.

⁸⁴ Dhahabī, *Siyar a’lam al-nubala*, vol. 17, pág. 249.

⁸⁵ Ibn Nujayd murió en 365 o 366. Al-Sulami nació en el año 325, o, si se siguen otros recuentos citados por Dhahabī, en el año 330.

y XII [VI AH]. Uno de los sufies de Fez mencionado por al-Tamīmī fue Ibn al-‘Abbās ibn Rashīd, cuya madre se rehusó a permitirle irse de peregrinación durante los primeros años de su juventud. Se reporta allí que su madre escuchó en sueños una voz diciéndole que le permitiera a su hijo dejar Fez para ir a la Meca. Entonces, la madre le pidió dejar todas sus propiedades y su dinero como condición para concederle el permiso. El joven dejó a su madre todo lo que había recibido en herencia, trabajó varios días en un servicio doméstico, y, con el dinero que se ganó, logró dejar la ciudad.⁸⁶

Muchas hermanas tenían un poder económico enorme, cosa que permitió a sus hermanos persistir en sus vidas devocionales. En las hagiografías sufies tempranas, leemos acerca de hermanas que actuaron como apoyo sólido para sus renombrados hermanos sufies, al tiempo que seguían sus propias carreras espirituales.⁸⁷ Vale la pena anotar que en las sociedades matriarcales antiguas eran los hermanos, y no los padres o los esposos, los protectores y proveedores naturales de sus hermanas y de las familias y descendencias de estas. Esta característica básica de las sociedades primitivas ha sobrevivido en distintas formas tanto en las sociedades antiguas como en las civilizaciones modernas, incluso pese al hecho de que el patriarcado ha reemplazado al matriarcado.⁸⁸ Hermanas y madres, en lugar de esposas e hijas, han sido vistas por los estudios antropológicos sobre distintas culturas, incluido el islam, como mujeres que tendrían un estatus social alto y que, por tanto, podrían jugar roles notorios e influyentes.⁸⁹ Podemos basar un ejemplo de la fuerte influencia que las hermanas tenían en sus familias a inicios de la historia musulmana en la biografía que Ibn ‘Asākir escribió sobre la hermana de ‘Abd Allāh b. ‘Āmir b. Kurayz. Allí se menciona que la hermana habría maldecido a su hermano ante el *khalifa* omeya Mu‘āwiya. Al final de la historia, al querer Mu‘āwiya montar su caballo, ‘Abd Allāh le previno contra aquella mujer que podía detener al *khalifa* y abrumarlo con un argumento.⁹⁰

Uno de los personajes más fracos del islam sufí de este periodo es el de Bishr ibn al-Hārith, retratado tanto en fuentes sufies como no sufies como un místico recluido que, debido a su estilo de vida extremadamente austero, resolvió mantenerse célibe toda su vida; también se dice que vivió por temporadas cerca de la casa de su hermana, y que ella y los hijos de ella ayudaban a mantenerlo.⁹¹ Como mencioné antes, Bishr tenía tres hermanas piadosas que trabajaban hilando en la rueca, en el techo de su casa. Bishr incluso trabajó con ellas por un tiempo, hasta que uno de sus contemporáneos, Ishāq al-Maghāzilī, le envió una carta en que

⁸⁶ Al-Tamimi al-Fasi, *al-Mustafad fi Manaqib*, vol. 2, págs. 118-120.

⁸⁷ Al-Sulami, *Dhikr An-niswa*, págs. 123, 193, 195 y 217.

⁸⁸ Robert Briffault, *The Mothers: A Study on the Origins of Sentiments and Institutions* (Nueva York: Macmillan, 1927), vol. 1, pág. 498; Margaret Smith, *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam* (Oxford: OneWorld, 2001), págs. 141 y 142; y W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Oosterhout: Anthropological Publications, 1966), págs. 194 y 195.

⁸⁹ Susan Sered, “Mothers and Icons”, en *Nashim: Journal of Jewish Women’s Studies and Gender Issues*, nº 3 (2000), pág. 11.

⁹⁰ ‘Ali b. al-Hasan Ibn ‘Asakir, *Ta’rikh Madinat Dimashq* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995-1998), vol. 70, págs. 277 y 278.

⁹¹ Al-Khatib al-Baghdadi, *Ta’rikh Baghdad*, vol. 7, pág. 556. Sobre el estilo de piedad de Bishr, véase Michael Cooperson, “Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A Case Study in Biographical Traditions”, en *Studia Islamica*, nº 86 (1997), págs. 71-101.

lo criticaba por buscar los placeres mundanos en lugar de llevar una vida devocional sincera.⁹² En las fuentes, existen varias historias acerca de hermanas que compartían la vida devocional de sus hermanos al tiempo que los dos se apoyaban financieramente. La hermana de Sarī al-Saqatī, renombrado místico temprano (muerto en 867 [253 AH]) también trabajó la rueca y apoyó a su hermano sufí cuando este abandonó el oficio.⁹³ Maymūna, la hermana de Ibrāhīm al-Khawwāṣ (muerto en 903-904 [291 AH]), compartió tanto su casa como su vida devocional con él.⁹⁴ Jāmī (muerto en 1492 [898 AH]) reporta que Khawāja Muḥammad b. Abī Aḥmad al-Chishṭī (muerto aproximadamente en 1020 [411 AH]) retrasó el matrimonio hasta la edad de los sesenta y cinco años, y tuvo una hermana que le servía y que trabajaba duro en la rueca para mantenerlo. Esta hermana se mantuvo bajo celibato hasta la edad de los cuarenta años.⁹⁵

De hecho, después de que un matrimonio terminara con la viudez o el divorcio (y había abundantes divorcios en la sociedad islámica medieval), muchas mujeres escogían seguir solteras por un largo periodo de tiempo, incluso hasta la muerte.⁹⁶ Pese a que la inmensa mayoría de estas mujeres trabajadoras laboraban en casa en la industria textil, otras profesiones específicas del género femenino eran las profesiones de las parteras, las peluqueras y las lavadoras de muertos.⁹⁷ Algunas de estas mujeres, ahora solteras, buscaban mejorar sus relaciones socioeconómicas con sus hermanos para con ello dar cumplimiento a sus propias inclinaciones favorables a la piedad sufí.

75

Conclusiones

Pese a que las mujeres han sido siempre parte integral de la tradición ascético-mística del islam, su involucramiento en la economía de la vida sufí asumió diferentes formas. Además de la famosa figura de la mujer asceta cuya pobreza y difícil austeridad es afirmada por autores y biografías más tardíos, hubo muchas mujeres piadosas que pudieron ser incluidas en círculos sufíes, a veces parcialmente como patronas que buscaban la *baraka*, y a veces por completo, como sufíes ellas mismas, mediante la institución de las donaciones y la caridad. Para estas mujeres, la pobreza, aunque era una condición principal de la piedad sufí, parece no haber sido algo en sí mismo a conseguir mediante esfuerzo, ni un ideal reforzado que constríña al místico a no practicar un altruismo activo.

⁹² Al-Sarrāj al-Tusi, *Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf*, pág. 195.

⁹³ Al-Khargushi, *Tahdhib al-asrar*, pág. 367.

⁹⁴ Al-Khatib al-Baghdadi, *Ta'rikh Baghdad*, vol. 16, págs. 626 y 627.

⁹⁵ Jami, *Nafahat al-uns*, pág. 325.

⁹⁶ Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*, págs. 31-50.

⁹⁷ Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*, pág. 34; S. D. Goitien, *A Mediterranean Society* (Berkeley: University of California Press, 1999), vol. 1, pág. 128; Shatzmiller, "Aspects of Women's Participation".

Aunque muchos hombres sufíes preferían mantenerse en pobreza material absteniéndose de trabajar para ganarse la vida, había un grupo de mujeres piadosas suficientemente ricas como para servirle a sus parientes masculinos de fuerte apoyo financiero. Muy frecuentemente, este apoyo era llamado *khidma*. Con esto quiero decir que las mujeres sufíes de que trata este artículo tenían una comprensión muy profunda de aquella genuina expresión sufí que describe al verdadero sufí como aquél que, pese a ser capaz de poseerlo todo en este mundo, no puede ser poseído por nada.

El poder económico de las mujeres sufíes se manifestaba mayormente en el dominio de las relaciones familiares y la parentela. Algunas hermanas de figuras sufíes de renombre eran mujeres trabajadoras que lograron conseguir los medios para proporcionar un fuerte apoyo a sus hermanos, mientras que las madres disfrutaron, en el islam medieval, de una gran veneración que no dependía de ninguna capacidad económica. En contextos sufíes, las madres tenían una influencia impresionante sobre sus hijos sufíes, y podían incluso afectar el progreso espiritual de estos, así como la cronología de sus decisiones de vida.

Referencias

Fuentes primarias:

Abū ‘Ubayd ‘Abd Allāh AL-BAKRĪ AL-ANDALUSĪ, *Simṭ al-la ’ālī fī sharḥ amālī al-Qālī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s. f.).

Abū al-Hasan ‘Alī b. Muḥammad AL-DAYLAMĪ, *Strat al-shaykh al-kabīr Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Khafīf al-Shīrāzī* (El Cairo: al-Ḥay'a al-‘Āmma li-Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyya, 1977).

Abū Ḥāmid Muḥammad AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' ulūm al-dīn* (El Cairo: Dār al-Manār, s.f.).

Abū al-Hasan ‘Alī b. ‘Uthmān AL-HUJWIRĪ AL-JULLĀBĪ, *Kashf al-mahjūb* (Leningrado: Maṭba'at-i Dār al-‘Ulūm-i Ittiḥād-i Jamāhīr-i Shūravī-yi Sūsyālīstī, 1926).

Abū al-Hasan ‘Alī b. ‘Uthmān AL-HUJWIRĪ AL-JULLĀBĪ, *The Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (Londres: Luzac and Company LTD, 1976).

Abū Nu‘aym AL-İŞFAHĀNĪ, *Hilyat al-Awliyā' wa-Tabaqāt al-Asfiyā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997).

‘Abd al-Malik b. Muḥammad al-Naysābūrī AL-KHARGŪSHĪ, *Tahdhīb al-asrār* (Abū ẓabī: Al-Majma' al-Thaqāfī, 1999).

Aḥmad b. ‘Alī AL-KHAṬĪB AL-BAGHDĀDĪ, *Ta‘rīkh Baghdād* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001).

Abū Ṭālib AL-MAKKĪ, *Qūṭ al-qulūb fī Mu‘āmalat al-Mahbūb Wa-Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005).

Yaḥyā b. Sharaf-al-Dīn AL-NAWAWĪ, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn* (El Cairo: Maktabat Maṣr, 1995).

Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm AL-QUSHAYRĪ, *al-Risāla al-Qushayriyya* (El Cairo: al-Bābī al-Halabī, 1940).

‘Abd al-Karīm b. Muḥammad AL-SAM‘ĀNĪ, *Kitāb al-Ansāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998).

Abū Iṣhāq AL-ṢARĪFĪNĪ, *al-Muntakhab min Kitāb al-Siyāq li-tārīkh Naysābūr* (Damasco: Dār al-Fikr, 1993).

Abū Naṣr AL-SARRĀJ AL-ṬUSĪ, *Kitāb al-Luma’ fī al-Taṣawwuf* (Leiden: Brill, 1914).

Abū Ḥafṣ ‘Umar AL-SUHRAWARDĪ, “Awārif al-ma‘ārif”, en *Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ulūm al-dīn* (El Cairo: al-Bābī al-Halabī, 1967).

‘Abd al-Qāhir b. ‘Abd Allāh Abū al-Najīb AL-SUHRAWARDĪ, *Ādāb al-murīdīn* (Jerusalén: Instituto de Estudios Asiáticos y Africanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, 1977).

Abū ‘Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ, *Tabaqāt al-ṣūfiyya* (Leiden: Brill, 1960).

77

Abū ‘Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ, *Jawāmi‘ ādāb al-Ṣūfiyya ad ‘uyūb al-nafs Wa-Muḍāwātuhā* (Jerusalén: Jerusalem Academic Press, 1976).

Abū ‘Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ, *Early Sufi Women: Dhikr An-niswa al-Muta’abbidāt as-Ṣūfiyyāt* (Louisville: Fons Vitae, 1999).

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm AL-TAMĪMĪ AL-FĀSĪ, *al-Mustafād fī Manūqib al-‘ubbād bi-Madīnat Fās wa-mā Yalīhā min al-Bilād* (Taṭwān: Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 2002).

Muḥammad b. ‘Īsā AL-TIRMIDHĪ, *al-Jāmi‘ al-kabīr* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998).

ANÓNIMO, *Adab al-mulūk* (Beirut: Beiruter Texte und Studien Herausgegeben vom Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1991).

‘Abd Allāh ANṢĀRĪ HARAVĪ, *Tabaqāt al-ṣūfiyya* (Teherán: sin editor, s. f.).

Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad DHAHABĪ, *Siyar a‘lām al-nubalā‘* (Beirut: Dār al-Risāla, 1982-1988).

Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad DHAHABĪ, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-a‘lām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1989-2004).

Abū al-Faraj ‘Abd al-Rahmān b. ‘Alī IBN AL-JAWZĪ, *Akhbār al-nisā‘* (incorrectly attributed to *Ibn Qayyim al-Jawziyya*) (El Cairo: Dār al-Manār, 1998).

Abū al-Faraj ‘Abd al-Rahmān b. ‘Alī IBN AL-JAWZĪ, *Ṣifat al-ṣafwa* (El Cairo: Dār al-Hadīth, 2000).

Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Yaḥyā al-Tādilī IBN AL-ZAYYĀT, *al-Tashawwuf ilā Rijāl al-Taṣawwuf wa-Akhbār Abī al-‘Abbās al-Sabtī* (Casablanca: Manshūrāt Kulliyat al-Ādāb, 1997).

‘Alī b. al-Ḥasan IBN ‘ASĀKIR, *Ta’rīkh Madīnat Dimashq* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995-1998).

‘Abd al-Rahmān JĀMĪ, *Nafahāt al-uns* (Teherán: Intishārāt Kitābdurūshī Maḥmūdī, 1918).

Bibliografía:

Arezou AZAD, “Female Mystics in Medieval Islam: The Quiet Legacy”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n° 56 (2013), págs. 53-88.

Robert BRIFFAULT, *The Mothers: A Study on the Origins of Sentiments and Institutions* (Nueva York: Macmillan, 1927).

Rachida CHIH, “The Social Role of Ṣūfīs”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 187-217.

Micheal COOPERSOHN, “Ibn Ḥanbal and Bishr al-Ḥāfi: A Case Study in Biographical Traditions”, en *Studia Islamica*, n° 86 (1997), págs. 71-101.

Rkia CORNELL, *Early Sufi Women* (Louisville: Fons Vitae, 1999).

Rkia CORNELL, *Rabi’ā from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam’s Most Famous Women Saint Rabi’ā al-‘Adawiyya* (Londres: OneWorld, 2019).

John CURRY & Erik Ohlander, *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World* (Abingdon, Oxon y Nueva York: Routledge, 2012).

Maria DAKAKE, “Guest of the inmost Heart: Conceptions of the Divine Beloved among Early Sufi Women”, en *Comparative Islamic Studies*, vol. 3, n° 1 (2007), págs. 72-97.

Simon DIGBY, “The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India”, en Marc Gaborieau (ed.), *Islam et Société en Asie du Sud* (París: Editions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986), págs. 57-77.

Nadia Maria EL-CHEIKH, “Women’s History: A Study of al-Tanūkhī”, en Manuela Marén & Randi Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2002), págs. 129-148.

S. D. GOITIEN, *A Mediterranean Society* (Berkeley: University of California Press, 1999).

Nathan HOFER, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

Nathan HOFER, “Şūfī Outposts (*ribāṭs*)”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 174-183.

S. Sh. Kh. HUSSAINI, “Abū ‘Abd-Al-Rahmān Solamī”, en *Encyclopaedia Iranica* I/3 (2011), págs. 249-250.

Ahmet KARAMUSTAFA, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2007).

Hussain Ahmad KHAN, “Donations to Şūfīs and Şūfī Institutions”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 81-88.

Alexander KNYSH, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2017).

Manuela MARÉN & Randi Deguilhem, “Introduction: Visibility, Agency and the Consciousness of Women’s Actions: To What Extent?”, en Manuela Marén & Randi Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2002), págs. xv-xxvi.

Louis MASSIGNON, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane* (París: J. Vrin, 1954).

Christopher MELCHERT, “Before *şūfiyyāt*: Female Muslim Renunciants in the 8th and 9th Centuries CE”, en *Journal of Sufi Studies*, n° 5 (2016), págs. 115-139.

Afsaneh NAJMABADI, *Women with Moustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005).

Khaliq Ahmad NIZAMI, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (Bombay: P. S. Jayasinghe, Asia Publishing House, 1961).

Yossef RAPOORT, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Nueva York: Cambridge University Press, 2005).

Benedikt REINERT, *Die Lehre vom Tawakkul in der Klassischen Sufik* (Berlín: W. de Gruyter, 1968).

Lloyd RIDGEON, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran* (Londres y Nueva York: Routledge, 2010).

Ruth RODED, *Women in Islam and the Middle East: A Reader* (Londres: I. B. Tauris, 1999).

Adam SABRA, *Poverty and Charity in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Adam SABRA, “Economies of Sufism”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 27-57.

Arin SALAMAH-QUDSI, “The Idea of *Tashabuh* in Sufi Communities and Literature of the Late 6th/12th and Early 7th/13th Century in Baghdad”, en *Al-Qantara*, n° 32 (2011), págs. 175-197.

Arin SALAMAH-QUDSI, *Sufism and Early Islamic Piety: Personal and Communal Dynamics* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2019).

Susan SERED, “Mothers and Icons”, en *Nashim: Journal of Jewish Women’s Studies and Gender Issues*, n° 3 (2000), págs. 5-14.

Maya SHATZMILLER, “Aspects of Women’s Participation in the Economic Life of Later Medieval Islam: Occupations and Mentalities”, en *Arabica*, n° 35 (1988), págs. 36-58.

Laury SILVERS, “Early Pious, Mystic Sufi Women”, en Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism* (Nueva York: Cambridge University Press, 2015).

Margaret SMITH, *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rābi'a and Other Women Mystics in Islam* (Oxford: OneWorld, 2001).

W. Robertson SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Oosterhout: Anthropological Publications, 1966).

David THROSBY, *Economics and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Notas del traductor

ⁱ *Taṣawwuf* es uno de los términos árabes con los cuales se designa al sufismo.

ⁱⁱ “Periodo mameluco de Egipto” se refiere aquí al periodo de tiempo (1250-1517) en que Egipto y el Levante, con base en El Cairo, estuvieron gobernadas de manera unificada por líderes de la casta de esclavos militares conocida con este nombre, llegados al poder tras el matrimonio de Shajar al-Durr, la viuda del último de los sultanes ayubíes (y, por esa razón, sultana), con Izz al-Din Aybak, fundador de la primera dinastía mameluca, la dinastía bahrí. El periodo se caracterizó por 1) el fin de la presencia de los cruzados en Palestina, finiquitados por los mamelucos después de sus derrotas ante las campañas de Saladino, 2) por la guerra casi perpetua entre los mamelucos y los mongoles del Ilkhanato de Irán, 3) por el intensivo comercio que suscitó en el Mediterráneo oriental, y 4) por un florecimiento tal en El Cairo y Damasco que esta ha sido llamada la era de oro del Egipto musulmán. Finalmente, los mamelucos perderían el poder de Egipto tras su derrota ante los otomanos en la guerra otomano-mameluca de 1516-1517, dando paso al ascenso del Imperio Otomano, un hecho fundamental de la temprana edad moderna.

ⁱⁱⁱ En la tradición islámica, las historias acerca de las personas ejemplares que no hayan sido dejadas por escrito por esta persona o en vida de esta, sobre todo si estas historias encierran en sí mismas alguna enseñanza, deben relatarse mediante recurso o referencia a la autoridad de alguien cercano. En todos los casos, se trata de una imitación del principal género de escritura islámica después de la reflexión acerca del Corán: el *hadith*. El *hadith* presenta algo que dijo Mahoma que no haya sido incluido en el Corán, o alguna de sus obras o acciones, tal cual aquellas y estas hayan sido relatadas al autor del *hadith* por uno de sus acompañantes, o por algún conocido de uno de sus acompañantes, o por el conocido de un conocido de uno de sus acompañantes (la cadena puede ser tan larga como sea necesario, siempre y cuando los encuentros entre los distintos eslabones de la cadena, y la identidad de esas personas, se autentiquen). El *hadith* es juzgado con varios criterios, principalmente: a) la coincidencia entre el *hadith* y los principios coránicos establecidos, y b) la confiabilidad o credibilidad de las personas que reportan el *hadith* a lo largo de la cadena.

Estudio sobre la tradicional noción china de *lama jiao*

Publicación original:

Hualin International Journal of Buddhist Studies, vol. 6, n° 2 (2023), pp. 251-280

BO HUANG 黃勃

82

Introducción



El término chino *lama jiao* 嘰嘛教 (las enseñanzas de los lamas) se traduce comúnmente al inglés como “lamaísmo”.¹ Los estudiosos modernos han interpretado con frecuencia la manera tradicional china de entender el budismo tibetano a través del lente de la comprensión occidental del lamaísmo. Como resultado, estos estudiosos han asumido, frecuentemente, que el término *lama jiao* carga consigo el mismo tipo de connotación negativa que el término “lamaísmo” cargó consigo en Occidente.

Pese a que, probablemente, el término “lamaísmo” se derivó del término chino de *lama jiao*, los estereotipos europeos relativos al lamaísmo descansaron en últimas sobre la comprensión decimonónica europea del budismo tántrico. Para citar a Donald López:¹

El tantra funciona, en la construcción europea de un budismo original, como un complemento lamentable. Según la descripción que ofreciera Monier Williams del budismo en sus Conferencias Duff de 1888, “este no tenía ninguna jerarquía en el sentido propio de ese término: ni

Traducido al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Paula Lorena Mogollón Buitrago, Javier Quintero Ramírez y Luisa Fernanda Rojas Monroy.

¹ Donald S. López, Jr., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pág. 99.

iglesia, ni sacerdotes, ni una verdadera forma de rezar, ni ritos religiosos, ni observancias ceremoniales". Para poder sostener la tesis de la existencia de este budismo puro, a este debe convertírselo, eventualmente, en impuro, y, en el siglo XIX, el elemento foráneo que le fue añadido se llamó generalmente "tantra". El proceso de su adición a la mezcla se retrató como si se tratara de un injerto desviado. Mientras que los exégetas indios y tibetanos tendían a retratar el tantra como una adición de aquello que era esencial para alcanzar los frutos de la iluminación, los académicos victorianos veían el tantra como a un parásito que hubiera destruido a su huésped... El resultado era que en el Tibet había surgido una degeneración tan extraña al original que, en adelante, esta no podría llamarse budismo; sería más preciso usar el término "lamaísmo".

Donald López señaló que los europeos usaban el término "lamaísmo" para describir el budismo tibetano como una forma corrupta de budismo –que se desviaba de las enseñanzas originales del Buda tal como las habían conocido en un primer momento–, y con frecuencia comparaban el lamaísmo con el catolicismo por su papado, su clero corrupto y sus cultos supersticiosos.² Por tanto, el término "lamaísmo" se asoció directamente con el budismo tántrico y la degeneración sexual, y se consideró distinto del "verdadero budismo". Pese a que López no escribió mucho sobre la comprensión china del lamaísmo, sí citó la inscripción del templo Yonghe 雍和宮 del emperador Qianlong 乾隆 (r. 1735-1796), el *Lama shuo* 喇嘛說 [Pronunciamiento sobre los lamas], y pensó que el emperador también separaba al lamaísmo del budismo para distanciarse formalmente de una religión extranjera. Al hacer esto, López dejó implícito que el término chino *lama jiao* era también un término negativo.

83

Gray Tuttle argumentó que los budistas tibetanos y chinos no se veían entre sí, tradicionalmente, como miembros de una misma religión, y que los chinos solo veían en los budistas tibetanos una variación étnica de una tradición budista más grande, acontecida durante el periodo republicano. Tuttle igualó directamente el lamaísmo con las *lama jiao* y pensó que los chinos nunca habían tenido la noción de que el budismo tibetano fuera realmente un budismo hasta que fuera eventualmente influenciado por la globalización de las religiones globales a partir del siglo XIX tardío.³

Los académicos occidentales no fueron los primeros en inquirir acerca de la noción china de *lama jiao*. En el periodo republicano (1912-1949), los intelectuales chinos habían notado ya que el término se usaba de manera incorrecta. Por ejemplo, el *Xizang shidi dagang* 西藏史地大綱 [Esbozo de la historia y la geografía de Tíbet], escrito por Hong Dichen 洪滌塵 en 1936,ⁱⁱ expuso el argumento de que "en los libros, la religión de Tibet se llama *lama jiao*, pero esto no es preciso. Esto se debe a que los dos caracteres *la ma* tienen el significado de 'extremo'. La expresión 'costumbres tibetanas' se refiere a los discípulos budistas que pasan los

² Donald S. López, Jr., "‘Lamaism’ and the Disappearance of Tibet", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 38, n° 1 (enero, 1996), págs. 3-25.

³ Gray Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China* (Nueva York: Columbia University Press, 2005), pág. 4.

exámenes como lamas. Esto es similar a la palabra *heshang* 和尚 del interior de China, pero sería un gran error referirse a esa religión como *heshang jiao* (Enseñanzas de los Heshang)⁴.

Pese a que algunas personas cuestionaron el término *lama jiao*, el término aún se usaba extensamente en la República de China para describir el budismo tibetano; sin embargo, los académicos de la República Popular China también se volvieron cada vez más críticos del término a partir de la década de 1980. Sin embargo, estas críticas, como las de Hong Dichen, iban dirigidas al hecho de que el término *lama jiao* no era un término académico apropiado, en lugar de dirigirse al hecho de que cargaba con un valor negativo implícito. Por ejemplo, el tibetólogo chino Wang Furen 王辅仁 (1930-) escribió que *lama jiao* no era un nombre científico y simplemente era usado de manera casual por las masas. Sugirió que el nombre correcto de esa religión debería ser *Xizang Fojiao* 西藏佛教 (Budismo tibetano) o *Zangchuan Fojiao* 藏传佛教 (Tradición tibetana del Budismo). Pese a esas explicaciones, Wang Furen usaba frecuentemente el término *lama jiao* en sus artículos y no pensó que este término fuera un insulto contra el budismo tibetano.⁵ Incluso hubo académicos chinos que defendieron el uso del término *lama jiao* como respuesta a estas críticas, y que argumentaron que *lama* significaba “monje de alto nivel”, razón por la cual *lama jiao* era un término que cargaba un tono respetuoso.⁶

81

El famoso monje-académico tibetano Tseten Zhabdrung (1910-1985) también señaló en 1982 que “lama” era un término que la gente *han* usaba para referirse únicamente a los monjes budistas tibetanos, y que era, por tanto, inapropiado llamar al budismo tibetano una “religión de monjes”, pues había practicantes seglares de sus enseñanzas. Tseten Zhabdrung usó la definición de “lama” de los han mismos para mostrar de qué manera la palabra *lama jiao* era inapropiada al describir el budismo tibetano. Además, Tseten Zhabdrung mencionó específicamente el hecho de que eran los occidentales, en lugar de los han, los que pensaban que las *lama jiao* eran diferentes del verdadero budismo.⁷

En años recientes, en el estudio más exhaustivo a la fecha de los estereotipos chinos sobre el budismo tibetano a lo largo de la historia, Shen Weirong 沈衛榮 argumentó que a partir de la dinastía Yuan (1271-1368), el budismo tibetano ha sido descrito con frecuencia por los intelectuales chinos como *yaoshu* 妖術 (arte demónico), *yiduan* 異端 (heterodoxia), *guijiao* 鬼教 (enseñanza de los fantasmas), *fanjiao* 番教 (enseñanza *fan*) o *lama jiao*, y que todos estos términos llevaban consigo connotaciones negativas. En resumen, afirmó que los intelectuales chinos lo asociaban frecuentemente con las artes mágicas y sexuales y no con el budismo real.⁸ La descripción que hace Shen de la comprensión china del budismo tibetano es similar

⁴ “Xizang shidi dagang”, en Zhang Yuxin (ed.), *Zhongguo Xizang ji Gan Qing Chuan Dian Zangqu fangzhi huibian* (Beijing: Xueyuan chubanshe, 2003), vol. 53, pág. 340.

⁵ Wang Furen, “Lamajiao shi zengyang xingcheng he fazhan qilai de?”, en *Zhongguo minzu*, n° 10 (1983), págs. 50-51.

⁶ Shang Feng, “Lama jiao zhi ming he xu gai”, en *Xizang yanjiu*, n° 3 (1986), pág. 105.

⁷ Caidan Xiarong, “Zangchuan Fojiao ge zongpai mingcheng bianxi”, en *Xizang yanjiu*, n° 1 (1984), págs. 111-115.

⁸ Shen Weirong, *Xiangxiang Xizang: Kuan wenhua shiye zhong de heshang, huofo, lama he mijiao* (Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe, 2015), pág. 118.

a la noción occidental de que el lamaísmo no es un auténtico budismo debido a sus enseñanzas tántricas.

Fuera de la academia, algunas personas de los círculos budistas chinos, tanto en Taiwan como en el continente, también han llamado *lama jiao* al budismo tibetano de manera despectiva, y han tratado de excluirlo del budismo real debido a sus perversas prácticas tántricas.⁹ Dadas las muchas interpretaciones que hemos visto hasta aquí, el término tradicional chino de *lama jiao* ¿acarreaba una connotación positiva o más bien cargaba con una connotación negativa como la de la comprensión occidental del lamaísmo?

Este artículo intentará demostrar que la confusión detrás de la interpretación moderna del término *lama jiao* ocurrió debido a la influencia de la comprensión occidental y japonesa, introducida a China a partir del siglo XIX tardío, del lamaísmo, y que esta no refleja la manera en que el término se entendía previamente entre los intelectuales chinos. No todos los términos chinos que describían el budismo tibetano tenían el mismo significado, ni eran todos negativos. Lo que es más importante, de manera distinta al entendimiento occidental del lamaísmo, no he encontrado evidencia de que al budismo tibetano se le negara alguna vez su identidad budista antes del siglo XIX tardío, ni es el caso que estuviera necesariamente definido por sus prácticas tántricas. Examinaré los términos más comúnmente usados para describir el budismo tibetano durante la dinastía Ming (1368-1644) y la dinastía Qing (1644-1911), y sus implicaciones.

Debe señalarse que, mientras que las prácticas tántricas tibetanas habían entrado ya a China durante el periodo Ming (1368-1644), no hay evidencia de que aquellos que siguieran las prácticas esotéricas tibetanas se consideraran a sí mismos como practicantes de un sistema de budismo distinto al de otros budistas. De más relevancia es el hecho de que no hubiera ningún término específico para describir las características étnicas tibetanas del budismo que practicaban los tibetanos de una manera que las separara del budismo de ningún otro grupo étnico. Dos de los términos primordiales para la objetivación del “lamaísmo” como una práctica religiosa separada del budismo chino solo aparecieron durante la dinastía Ming. El primero de estos términos es *fanjiao*, usado por funcionarios Ming para generalizar el budismo tibetano, y fue usado primariamente a partir del siglo XV tardío y hasta el siglo XVI tardío. El término *fan* fue asignado adrede para dar énfasis a la extranjería y la naturaleza heterodoxa de la práctica. El segundo término es el bien conocido *lama jiao*. Este término apareció por primera vez en 1573, en una inscripción erigida por el funcionario Ming Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582), transmitida hasta el siglo XX, que se usaba para describir el budismo tibetano. El término fue usado en principio para describir el aspecto ortodoxo del budismo tibetano y no tenía la intención de llevar consigo ninguna connotación negativa.

⁹ Para un ejemplo, véase Zheng'an Jushi, *Zhenjia xieshuo: Xizang Mizong Suodaji lama suoza 'Pochu xieshuo lun'* zhenshi xieshuo (Taipei: Fojiao zhengjue tongxiuhui, 2004), pág. 87.

La mayor diferencia entre las comprensiones europea y china de antes del siglo XX acerca de la noción de lamaísmo es que la primera de estas estaba más preocupada por el análisis del lamaísmo como una rama única y degenerada del budismo, y un análisis de la manera en que llegó a ser así, con un énfasis especial puesto sobre el aspecto tántrico del lamaísmo. Por otro lado, los términos chinos usados para la descripción del “lamaísmo” eran en gran medida un producto de la retórica política. Términos como *fanjiao* y *lama jiao* fueron acuñados con el propósito de servir como argumentos retóricos y a su uso no concernía la normativa que el budismo tibetano enseñaba de hecho. Los tropos y estereotipos gubernamentales alrededor del budismo tibetano dependían del periodo temporal y de las circunstancias en cuestión, y cargaban diferentes connotaciones que dependían de cuáles eran los argumentos que los funcionarios gubernamentales querían avanzar frente al emperador, y viceversa. Sin embargo, en ningún punto de esta retórica, fuera negativa o positiva, fue cuestionado el budismo tibetano como forma del budismo auténtico sino hasta el final del siglo XIX. En lugar de esto, *fanjiao* y *lama jiao* eran los dos entendidos como budismos por defecto, y eran deplorados o alabados con base en ese preciso hecho.

Además, a diferencia de la asociación occidental del lamaísmo con el budismo tántrico, el tantra no es central para la definición del término chino *lama jiao*. Al menos en sus formas ortodoxas, los intelectuales chinos de la tardía era Ming y de la era Qing entendieron las *lama jiao* como si fueran similares al budismo chan en su doctrina, y estaban más preocupados por determinar la manera en que las *lama jiao* podían ser integradas a la ortodoxia moral del emperador. Los funcionarios y el emperador por igual, en lugar de asociar las *lama jiao* ortodoxas con el budismo tántrico, excluían el elemento tántrico del budismo tibetano de la definición de este, o lo pordebaneaban, o lo ponían en una posición secundaria y auxiliar con respecto al papel que tendrían contemplar la naturaleza de Buda en uno mismo y guardar la estricta disciplina monástica según la lente del budismo chino. Que existan estas extendidas comprensiones intelectuales de las *lama jiao* no implica que algunos funcionarios, miembros de la realeza e incluso emperadores no estudiaran el budismo tibetano. Sin embargo, los pocos individuos que tomaban parte profundamente del budismo tibetano podían no entender por completo la doctrina budista tibetana, no vincularon intelectualmente el budismo tibetano con el pensamiento chino establecido ni intentaron cambiar las ideas populares con sus creencias personales.

Fanjiao. La retórica de la heterodoxia

Antes de mediados de la era Ming, cuando los distintos grupos étnicos de China aún aprendían sus prácticas budistas el uno del otro, había poca noción de algún sectarismo budista sobre bases étnicas. Las fuentes chinas del periodo Yuan trataban a prominentes lamas tibetanos como Pakpaⁱⁱⁱ (1235-1280) de manera similar a como se trataban los maestros

esotéricos de la dinastía Tang (618-907), como Śubhakarasiṁha (en chino, Shanwuwei 善無畏), Vajrabodhi (en chino, Jin'gangzhi 金剛智) y Amoghavajra (en chino, Bukong 不空), en lugar de ser tratados como practicantes de una tradición budista con características étnicas, como sí sería visto el lamaísmo por escritores de las eras Ming y Qing. Por ejemplo, en ese libro budista de historia prosopográfica que son los *Fozu lidai tongzai* 佛祖歷代通載 [Registros generales de los patriarcas budistas a lo largo de las eras], escrito por el monje chan Nianchang 念常 (1282-?) en 1341, se ha dejado registro de que:

Durante las eras Tang y Song, el dharma esotérico se escuchó por primera vez. Aunque estaba registrado en textos, no se volvió popular. Al comienzo de nuestra dinastía, este método prosperó por primera vez en el occidente. Durante la era Yuan, el gran maestro Sakya, mediante su obtención del camino de los sabios, y con honor, fue hecho Preceptor Imperial por el hijo del cielo. Como resultado, el dharma esotérico se levantó como el sol en el centro del cielo, y se extendió gradualmente por los cuatro mares. 唐宋間始聞有秘密之法. 典籍雖存, 猶未顯行於世. 國初, 其道始盛西鄙. 統元中天子以大薩思迦法師有聖人之道, 尊為帝師. 於是秘密之法日麗乎中天, 波漸於四海.¹⁰

Las fuentes de la era Yuan usaban los términos “dharma esotérico” (*mifa* 密法), “enseñanza esotérica” (*mijiao* 密教) o “vehículo esotérico” (*misheng* 密乘) para describir las prácticas tántricas traídas a China por los maestros Sakya. No obstante, estos maestros Sakya eran vistos meramente como los últimos de entre muchos monjes foráneos que habían venido a China y enseñado las prácticas esotéricas desde la era Tang. Algunos contemporáneos como Nianchang igualaban explícitamente estas prácticas con la enseñanza esotérica de los períodos Tang y Song (960-1279), y no las trataban como algo inherentemente “tibetano”. Estas nuevas enseñanzas esotéricas tibetanas no eran consideradas como un sistema étnico específico distinto del budismo que ya se practicaba en China, pues tanto monjes como seglares budistas chinos las practicaban junto con otras formas de budismo “chino”. En suma, aunque existía el concepto de una enseñanza esotérica en general, no había aún un concepto de “lamaísmo” que describiera, de manera separada, las características del budismo tibetano.

En la historia china, el primer término en describir un sistema separado de budismo con sus propias características étnicas asociadas con los tibetanos fue el término *fanjiao*, que apareció alrededor de finales del siglo XV. A diferencia de lo ocurrido en la era Yuan, *fanjiao* designaba la naturaleza étnica tibetana de la práctica y tenía una identidad religiosa legal que la separaba del budismo chino local. *Fanjiao* se consideró siempre foránea y heterodoxa desde su mismo nombre de *fan*, que implica extranjería. Shen Weirong ha argumentado que, al nombrar al budismo tibetano como *fanjiao*, la élite literaria china durante la dinastía Ming lo denunció como un tipo de budismo.¹¹ Como fuere, un examen cuidadoso de las fuentes Ming muestra que *fanjiao* nunca se usó como “no budista”; de hecho, los intelectuales chinos hacían con frecuencia del *fanjiao* un chivo expiatorio de la naturaleza heterodoxa del budismo

¹⁰ Nianchang, *Fozu lidai tongzai* (Shanghai: Pinjia jingshe, 1913), vol. 2, pág. 140.

¹¹ Shen, *Xiangxiang Xizang*, pág. 133.

mismo. Los funcionarios Ming no mencionaban específicamente –mucho menos discutían– ninguna práctica particular del *fanjiao* que ellos consideraran como distintas del budismo ortodoxo; simplemente, a estos no les concernían los contenidos de alguna enseñanza normativa del budismo tibetano. La cuestión de si estas enseñanzas se alineaban con los verdaderos principios del budismo no era de interés para los funcionarios chinos que las describían, siempre y cuando el término fuera usado para dar expresión a un leitmotiv retórico. Esto puede verse a través del hecho de que los argumentos usados contra esta enseñanza durante este periodo solo atañían a asuntos económicos (cómo estaban drenando los recursos del estado los monjes fan) o estaban motivados por el etnocentrismo (de qué manera sus enseñanzas no eran chinas) en lugar de lidiar con contenidos religiosos. De hecho, la retórica usada para denunciar el *fanjiao* era similar a la más antigua retórica usada por los funcionarios chinos para denunciar el budismo en general durante la dinastía Tang.¹² No obstante, en la era Ming, parecería que solo el término *fanjiao* llegó a representar todas las características negativas del budismo, mientras que el budismo chino se liberó relativamente, por primera vez, de este tipo de ataques directos, y empezó a ser tratado como una práctica nativa. El término *fanjiao* fue, por tanto, acuñado por la corte Ming por razones estratégicas, para objetivar el budismo tibetano y distanciarlo de las masas chinas, de manera que estas no cayeran bajo la influencia extranjera.

88

Pese a que el término *fanjiao* no había aparecido aún, los orígenes de la construcción del concepto de *fanjiao* pueden rastrearse a los intentos de la corte Ming de prohibirle a los chinos de las fronteras que estudiaran bajo la dirección de monjes chinos. Esto puede verse en una petición oficial de 1453 que intentó poner fin a las interacciones entre los súbditos chinos de los Ming y los tibetanos:

La gente de las fronteras ha visto que ellos [los tibetanos] se benefician de sus misiones de tributo, de manera que dejan a sus hijos y nietos ir a aprender el idioma [tibetano], los envían a que se conviertan en monjes fan y en intérpretes, y los mezclan con ellos en las misiones tributarias. Lo que yo pido es que se le envíe un decreto a la Corte de Censores para que esto quede prohibido. De ahora en adelante, cualquiera que interactúe en privado con monjes fan en el intercambio de productos de té, bronce, hierro, magnéticos o de hojalata, o envíe a sus hijos y nietos a hacerse monjes fan o a hacerse intérpretes, será enviado fuera de los puestos fronterizos a servir en el ejército. 邊民見其進貢得利，故將子孫學其言語，投作番僧通事，混同進貢。請敕都察院禁約，今後私通番僧貿易茶貨銅鐵磁錫器物，及將子孫投作番僧通士者，俱發口外充。¹³

Esta petición no describe en absoluto las características del budismo de los tibetanos; la atención se enfoca sobre el hecho de que hubiera personas chinas que aprendieran tibetano y sirvieran como intérpretes, así como sobre la gente que comerciaba con los tibetanos y que podían, de esa forma, fortalecer a los tibetanos o filtrarle a ellos información estratégica. En

¹² Algunos argumentos de estudiosos como Han Yu 韓愈 (768-824) también denunciaron al budismo como una religión bárbara y como un desperdicio de recursos del estado. Véase Wang Hang, “Tang zhongqi yilai de Huayi zhi bian jiqi dui Fojiao de yingxiang”, en *Nanchang gongcheng xueyuan xuebao*, vol. 32, nº 2 (abril, 2013), págs. 13-16.

¹³ Huang Zhangjian et al. (eds.), *Ming shilu*, vol. 38, 5079-5080 (*Ming yinzong shilu*, juan 232).

otras palabras, a la gente se le prohibió volverse discípulos de monjes tibetanos porque esto presentaba una amenaza de seguridad a los Ming, no porque la enseñanza de estos fuera moralmente inaceptable o porque se desviara del budismo estándar.

Durante el reinado de Xianzong 憲宗 (r. 1464-1487), se dirigieron críticas similares contra los monjes fan, pero además de decirse que estos acarreaban un desperdicio de recursos, fueron atacadas también las prácticas de los monjes fan por ser incompatibles con las maneras chinas. En 1468, los funcionarios del Concejo de Ritos 禮部 dijeron lo siguiente al emperador: “Su súbdito considera que los monjes fan son herejes heterodoxos que intentan engañar el corazón de la gente manchando a China (Huaxia 華夏), y debería lidiarse con ellos según corresponda” (臣以番僧者異端外教，蠱惑人心，污染華夏，宜從所言). El emperador negó la petición, afirmando que, si hiciera eso, perdería el corazón de las gentes de los países lejanos.¹⁴ Aquí, el ataque contra los monjes fan se basa completamente en el etnocentrismo: los monjes fan estaban manchando a China, aunque las razones para decir esto no se explican, lo que sugiere que el solo argumento retórico de su extranjería era suficiente para que su religión fuera considerada heterodoxa.

La diana del ataque, en todos estos casos, son los monjes fan, en lugar de ser el “budismo tibetano” como sistema ritual o doctrinal. Lo que es más importante, la razón misma por la cual se enfatiza su carácter no-chino era el hecho de que muchos chinos los seguían. Este hecho llevó a la objetivación de la religión tibetana como *fanjiao*, un término que apareció por primera vez, que se tenga registro, en el año de 1468, cuando un funcionario se quejó acerca del *fanjiao* ante el emperador. La petición afirmaba que:

El budismo llegó por primera vez a China en los tiempos [del emperador] Han Ming. El emperador Liang Wu [r. 502-549] fue su seguidor acérrimo, y sufrió lo peor.¹⁵ La presente corte favorece a los monjes fan. Hay títulos de budas, de preceptores estatales y de reyes del dharma. Sus séquitos ceremoniales sobrepasan a los de los reyes y los duques, y sus indumentarias y objetos de divertimento hacen parte de la jurisdicción de los tributos. Tienen ellos ropas y alimentos valiosos, y cientos de seguidores, y drenan la riqueza del pueblo... Hay chinos que practican el *fanjiao* para así ganar favores. Si estos son verdaderos monjes fan, ya de por sí no reportan ningún beneficio a la administración, y mucho menos cuando lo son fraudulentamente. Debería darse la orden de que los funcionarios encargados investiguen: si de verdad son monjes fan, deberían ser enviados a sus estados. Si son chinos, entonces deben seguir sus deberes de entregar sus impuestos y de no ganarse gradualmente a nuestra gente, de manera que la heterodoxia desaparezca. 佛自漢明以來始入中國，梁武事之甚謹，得禍尤慘。今朝廷寵遇番僧，有佛子、國師、法王名號，儀衛過于王侯，服玩擬于供御，錦衣玉食，徒類數百，竭百姓之脂膏...又況其間有中國之人習爲番教，以圖寵貴。設真是番僧，尚無益于治道，況此欺詐之徒哉！宜令所司審查，果系番僧，資遣還國。若系中國者，追其成命，使供稅役，庶不蠶食吾民而異端斥矣。¹⁶

¹⁴ Gu Zucheng et al. (eds.), “*Ming shilu*” *Zangzu shiliao* (Lhasa: Xizang renmin chubanshe, 1982), págs. 667-668.

¹⁵ El texto se refiere al Emperador Liang Wu 武 de la dinastía Liang del sur (502-557). El emperador Liang Wu se hizo conocido por su promoción del budismo; eventualmente, cayó ante la rebelión de su general, Hou Jing, y murió bajo la custodia de este último.

¹⁶ *Ming shilu*, vol. 41, 1180 (*Ming xianzong shilu*, juan 58).

Podemos ver que esta petición trataba el *fanjiao* como una religión heterodoxa que era específica de una etnia. Una vez más, en la corte no había interés en separar esta religión del budismo estándar; de hecho, se hacen analogías que hablan de la manera en que el budismo fue dañino para dinastías del pasado, asociando así al *fanjiao* con el budismo. La preocupación aquí es que los chinos se conviertan en monjes fan, y el tradicional ataque confuciano contra el budismo –formulado desde el primer momento en que el budismo entró a China– es usado aquí como un dispositivo literario que sirva para advertir a los gobernantes contra la obsesión con una religión foránea que podría poner en peligro al estado. El argumento contra el *fanjiao* también era fiscal: se critica que los chinos que pretenden ser monjes tibetanos están evadiendo sus deberes impositivos, retórica esta que se usó frecuentemente en dinastías pasadas, como la dinastía Tang, para denunciar al budismo. Como respuesta, el mismo año de esta petición, la corte Ming pasó un decreto ordenando que “a aquellos chinos que realmente hayan aprendido las enseñanzas de los fan y que ya tengan un certificado al respecto les será permitido [seguir practicándolo], pero aquellos que no tengan un certificado deberán aclarar su situación; y de ahora en adelante, a los chinos no les estará permitido aprender el *fanjiao*” (國人先習番經, 有度牒者已之, 無度牒者清出. 今後中國人不許習番教).¹⁷ Este es el primer caso de una política oficial que se refiera al *fanjiao* como algo que las masas chinas no podrán aprender, algo único y separado del budismo nativo. La razón oficial fue, de nuevo, el alegato de que muchos chinos pretendían ser monjes fan para ganar con ello el favor imperial.

90

De nuevo, en 1488, un funcionario envió una petición al emperador, quejándose de que “el rey del dharma (*fawang*) Ling Zhanzhu 領佔竹 (en tibetano, Rin chen grub), Zhaba Jianzang 扎巴堅讚 (en tibetano, Grags pa rgyal mtshan), y otros; los budas (*fozi* 佛子) Shijia Ya’erda 釋迦哩兒答 (en tibetano, Shākyā mn̄ga’ bdag?), el preceptor estatal Shela Xinji 舍刺星吉 (en tibetano, Shes rab seng ge), y otros, son todos seguidores asquerosos de los tibetanos (Xifang 西番), manchando con ello las enseñanzas de nuestros ritos chinos” (法王領佔竹、扎巴堅讚等, 佛子釋迦哩兒答、國師舍刺星吉等, 俱以西番腥羶之徒, 汚我中華禮儀之教).¹⁸ Shijia Ya’erda era un monje chino que recibió sus enseñanzas de parte de un monje budista de la India, pero fue incluido en la generalización como seguidor de los tibetanos. El argumento, una vez más, era que los monjes fan no se ajustaban a los ritos ortodoxos chinos (en este caso, a los ritos confucianos), y no que sus enseñanzas no fueran budistas.

La noción de *fanjiao* fue reificada, con el tiempo, cada vez más, y se le fueron agregando más y más características negativas. Al llegar el siglo XVI, los ataques que se le dirigieron lo fueron sobre la noción de que los monjes fan eran perversos, pero seguía sin haber ningún intento de separar claramente el *fanjiao* del budismo. La siguiente petición de 1502, redactada por los miembros del Gran Secretariado 内閣, combinaba flojamente las perversiones del *fanjiao* con el budismo en general:

¹⁷ *Ming shilu*, vol. 59, 1210 (*Ming Xianzong shilu*, juan 58).

¹⁸ Du Changshun, “Mingdai xitian seng kaolüe”, en *Shijie zongjiao yanjiu*, nº 1 (2006), págs. 23-33.

La *Shi* 釋 [enseñanza] (budismo) es la enseñanza de los bárbaros; nos referimos a ella como heterodoxia. Los monjes fan tampoco tienen disciplinas, son especialmente impuros y quebrantan grandemente el sabio mundo. Desde los tiempos en que el Señor de los bárbaros Yuan llevaba a término su lascivia sin restricción alguna y caía ante sus tentaciones, los monjes ganaron cada vez más respeto. Cuando el ejército celestial [Ming] atravesó [China], estos monjes no ayudaron a [prevenir] el colapso [de los Yuan]. Esto servirá de clara reflexión. 若釋教乃夷狄之教，稱為異端，而番僧全無紀律，尤濁亂聖世之大者。自胡元之君，肆為佚淫，信其蠱惑，始加崇重。及天兵掃蕩，無益販亡，可為明鑑。¹⁹

Aunque se mencionen aquí las prácticas sexuales del último emperador Yuan, estas son solo un ítem entre muchos en la lista de las características negativas de los monjes fan: seguía siendo la naturaleza foránea del *fanjiao*, en lugar de su tantra sexual, la que constituía el foco central del ataque. Además, el funcionario no separó las prácticas perversas del último emperador Yuan del budismo como tal, ni se preocupó por si el budismo mismo incluía alguna perversión. En lugar de eso, como en casos anteriores, los monjes fan vinieron a representar los aspectos negativos del budismo mismo, y los funcionarios se inclinaron por advertirle al emperador que la falta de seguimiento, entre los bárbaros –de los cuales se había originado el budismo–, de los ritos adecuados hacía posible cualquier práctica corrupta.

A lo largo de las historias y compilaciones de obras oficiales, se encuentran críticas similares contra el *fanjiao* por ser heterodoxo porque es extranjero. Por ejemplo, un funcionario envió un memorándum a Ming Wuzong 武宗 (r. 1505-1521) que decía lo siguiente: “la [enseñanza] tibetana era originalmente la enseñanza de los bárbaros. Esta no sigue la razón convencional. Los reyes sabios del pasado jamás escucharon de ella. Cuando examinamos cómo entraron a China sus dichos, vemos que han introducido sus dichos con la perversión sexual por un largo tiempo, sin ser eliminados rápidamente” (西番本夷狄之教，邪妄不經。古先王之世未聞有此。顧其說流入中國，侵淫已久，未能遽革)。²⁰ Una vez más, vemos aquí a un funcionario Ming atacando las características perversas de la religión que practicaban los tibetanos. Sin embargo, la perversión seguía siendo mencionada solo después de ser enfatizada la naturaleza bárbara de la religión, sugiriendo que el elemento foráneo del *fanjiao* era más importante que el contenido efectivo de los tantras sexuales. Además, mientras que el conocimiento del dharma esotérico erótico practicado supuestamente por el emperador Yuan Shun (r. 1333-1368)^{iv} bajo la guía de monjes tibetanos y de la India era cosa sabida desde los comienzos de la era Ming, no se pusieron por escrito ni la invención de detalles ni los ataques serios contra estas prácticas sino hasta finales de la era Ming, cuando el término *fanjiao* empieza a desaparecer de los registros.

Durante el periodo Zhengde (1505-1521), otro funcionario cuestionó una vez más la utilidad de los monjes tibetanos:

¹⁹ *Ming shilu*, vol. 59, 3483 (*Ming xiaozong shilu*, juan 188).

²⁰ *Ming shilu*, vol. 51, 2614 (*Ming muzong shilu*, juan 67).

Viendo a los monjes fan de la capital, veo que se les provee vivienda, y alimentos y riquezas como las de los funcionarios solo porque conocen el *fanjiao*. Pido que se los ponga a prueba. Este invierno es cálido, el río y su tempo están perdidos: ¿pueden ellos cambiar el [balance de] los dos Qi y enderezar la estación? Las cuatro direcciones carecen de fondos, y el tesoro está vacío: ¿pueden ellos mover las cosas rápidamente con sus poderes, y volver a suplir al estado lo que este necesita? Los míseros bandidos no han detenido sus razias, y las alarmas se han disparado sin cesar: ¿pueden ellos cantar su mantra y pacificar los problemas de las fronteras? Si se los pone a prueba y se los verifica, debería pedírseles que hagan lo mismo por siempre; si no, haga usted el favor de abolirlos. 比見番在僧京者, 安之以居室, 紿之以服食, 榮之以官秩, 為其能習番教耳. 請以其徒試之, 今冬暖, 河流天時失候, 彼能調變二氣, 以正節令乎? 四方告乏, 穩藏空虛, 彼能神輪鬼運, 以贍國用乎? 虏寇不庭, 警報數至, 彼能說法咒咀, 以靖邊難乎? 試有徵驗, 則遠求之可也. 如其不然, 請即罷止.²¹

En esta declaración, el *fanjiao* es sinónimo de poderes especiales, y la connotación que carga este término es, de nuevo, negativa, pues el funcionario estaba cuestionando claramente la legitimidad de estas enseñanzas, y sospechaba que se trataba de gentes fraudulentas que parasitaban el estado. No obstante, una vez más, afirmaciones como esta de arriba no afirmaban que el *fanjiao* no fuera budista. Después de todo, los milagros budistas eran cosa conocida ya en tiempos más tempranos, antes de que los monjes tibetanos entraran a China.

92

En ninguna de las peticiones de arriba había detalle alguno sobre la doctrina que el *fanjiao* enseñaba de hecho. Se lo etiquetaba de heterodoxo porque era extranjero, porque era un desperdicio de recursos y, ocasionalmente, porque era perverso con respecto a la sexualidad o porque era una forma de magia ineficaz a ojos de los funcionarios Ming. Por tanto, *fanjiao* es el primer intento de imaginar el “lamaísmo” en China.²² No obstante, la práctica del *fanjiao* se consideraba atada a la identidad étnica tibetana de por sí, y representaba el aspecto foráneo y moralmente corrupto del budismo, en lugar de representar una práctica que se desviara del budismo. El término *fanjiao* era un dispositivo retórico que servía para atacar la foraneidad de los tibetanos y de los chinos que los seguían, así como para prevenir a los mismos gobernantes contra los peligros de seguir el budismo y de abandonar por ello asuntos del estado. No se trataba de una descripción de su contenido budista. Eran razones pragmáticas, no religiosas, las que llevaron a la corte Ming a reírse y luego a prohibir esta enseñanza entre los chinos. Pese a haber sido el precursor de la noción de *lama jiao*, este otro término, más tardío, acarreó consigo un significado distinto.

²¹ *Ming shilu*, vol. 67, 2625-2626 (*Ming wuzong shilu*, juan 32).

²² Antes de que se usara el término *fanjiao*, el budismo tibetano no había sido objetivado como una forma de budismo separada, institucional o legalmente, de los otros tipos de budismo que había en China. Véase Bo Huang, “The Birth of Lamaism: Religious Institution, Ethnic Identity, and Politics behind Tibetan-rite Buddhism in China from the 11th-19th Century” (Tesis de doctorado, Universidad de Indiana, 2021).

Lama jiao: el aspecto ortodoxo del lamaísmo

He discutido hasta ahora la hostilidad contra el budismo tibetano, en aumento desde mediados del siglo XV, y la manera en que los funcionarios Ming usaban el término *fanjiao* como un dispositivo retórico para denunciar las características negativas y foráneas del budismo durante mediados de la era Ming. Tras un periodo de hostilidad abierta, la actitud oficial de la corte Ming hacia el budismo tibetano pasó por un giro drástico después de hacerse la paz con el gobernante mongol de Tumed, Altan Qa'an (1508-1582) en el año de 1571. Entre los muchos intercambios que siguieron a esta paz estuvo la petición de Altan Qa'an de recibir tanto lamas como los sútras tibetanos de parte de la corte Ming. La dinastía Ming se encontró a sí misma en una situación en la cual el budismo tibetano era de importancia estratégica vital y, de repente, tenía que ser legitimado. De acuerdo con los *Ming Muzong shilu* 明穆宗實錄 [Registro verdaderos de Ming Wuzong]:

El despreciable *Shunyi wang* del norte, Altan, pidió que se le enviaran sútras tibetanos escritos con letras doradas, así como monjes lama fan que hubieran estudiado con profusión los sútras y los mantras. El gobernador general Wang Chonggu lo supo, y habló así: “el deseo del despreciable es seguir a Buda y abandonar el homicidio; esto es el germen de su arrepentimiento y de su amor por lo bueno. Aplicaré la estratagema de transformar a los bárbaros con las maneras chinas, adaptar a los bárbaros a la situación y abrir el mercado de tributos”. El Consejo de Ritos consideró que esto era aceptable, y el emperador estuvo de acuerdo. 北虜順義王俺答請金字番經及遣刺麻番僧，傳習經況(咒)。總督尚書王崇古以聞，因言：虜欲事佛戒殺是即悔過好善之。我...亦用夏變夷之策，宜順夾情以維貢市。禮部亦以爲可許。上從之。²³

93

En este texto, Wang Chonggu 王崇古 (1515-1588) no solo aceptó la petición de Altan Qa'an, sino que utilizó a los monjes fan como parte de una estratagema para “transformar a los bárbaros con las maneras chinas”. Además, Wang urgió al emperador a proveer a los lamas con alimento y vestuario suficientes, “para demostrar que China defiende el budismo” (以示中華崇尚佛教之意). La noción de que los monjes fan practicaban una religión bárbara y no-china fue ahora descartada. La petición de Wang muestra que este no pensaba que la dinastía Ming estuviera usando las maneras de los bárbaros para gobernar sobre los bárbaros, pues Wang considera que el budismo, junto al confucianismo, es una verdadera fuerza civilizadora inherente a la misma China. Esto se refleja en lo que le dijo al emperador Wangli 萬曆 (r. 1563-1620): “el despreciable rey podrá no saber por completo que China es un lugar donde se practican las tres doctrinas del confucianismo, el budismo y el daoísmo, pero nosotros los confucianos tenemos una comprensión profunda del budismo, y todo lo que decimos tiene una base” (虜王或未盡知我中國儒佛道三教並行。惟我儒流兼通佛教，所言具有根源)。²⁴

²³ *Ming muzong shilu*, juan 65.

²⁴ Wang Chonggu, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi* (Copia digital disponible en el sitio web de la Universidad de Pekín), juan 8.

Dos lamas fueron entonces seleccionados por la corte Ming para ser enviados ante Altan Q'a'an. Naturalmente, para que el budismo tibetano pudiera representar el poder transformador del emperador Ming, no podía estar asociado con la heterodoxia y la foraneidad. Wang vio la necesidad de distinguir claramente entre el budismo ortodoxo y el budismo heterodoxo. Los lamas enviados por la dinastía Ming fueron clasificados por Wang como parte del budismo ortodoxo:

Su súbdito teme que, en el campo del despreciable, los monjes fan estudien solo los mantras. Los dos monjes [es decir, los dos lamas enviados por los Ming] pueden no conocerlos, y puede que los miren con altivez. Hemos pedido a Altan información sobre los monjes fan que vimos, y preguntamos de qué estados son sus maestros del dharma. Los viejos monjes que se dirigen ahora [a Altan] solían ir a la región occidental bajo la orden del Señor [Emperador] y allá conocer las enseñanzas Mahāyāna del occidente. En China pesa una prohibición [sobre las enseñanzas heterodoxas], y la gente no se atreve a estudiar las enseñanzas heterodoxas ni los dharmas que no son estándar. [Me] temo que los monjes de ellos no respetan esto, y no creen en esto, y, por tanto, no son verdaderos monjes. 臣恐先在虜營番僧多習咒法, 二僧未知被虜輕慢. 仍貴問俺答, 見在番僧不知系何國法師. 今去老僧經二次西域奉王, 備知西方大乘教法. 中國有禁, 不敢習旁門斜法. 恐彼僧不尊不信, 即非真僧.²⁵

El pasaje de arriba implica que Wang separaba un cierto culto tibetano heterodoxo del budismo tibetano estándar, una distinción que no se hace en las descripciones más tempranas del *fanjiao*. Más adelante, Wang menciona que había setenta y dos tipos de enseñanzas budistas heterodoxas.²⁶ Debe hacer énfasis en que la noción de budismo ortodoxo y heterodoxo que tiene Wang está menos basada en los estándares normativos del budismo tibetano que en los estándares de lo que se consideraría un budismo ortodoxo tibetano. Esto es obvio en el texto de la era Ming *Wanli wugong lu* 萬曆武功錄 [Registro de los asuntos militares durante el reinado de Wanli], que menciona que “cuando se dirigían al norte, los dos monjes llevaron consigo las divinas estatuas de Dizang 地藏 (en sánscrito, Kṣitigarbha), de los diez reyes, y también del *Xinjing* 心經 (el sūtra del corazón), el *Jin'gang jing* 金剛經 (el sūtra del diamante) y del *Guanyin jing* 觀音經 (*Avalokiteśvara Sūtra*)” (二僧出地藏十王神像及《心經》、《華嚴》、《金剛》、《觀音》等諸經).²⁷ Dizang era uno de los cuatro grandes bodhisattvas adorados en China que se asociaban con la liberación de los seres sintientes en el infierno, pero no era un gran bodhisattva en la tradición tibetana. El *Guanyin jing* se refiere a la sección del *Avalokiteśvara-vikurvana-nirdeśa* del *Fahua-jing* 法華經 (El sūtra del loto). Las características atribuidas al budismo practicado por estos monjes tibetanos reflejan que este era comúnmente aceptado como budismo estándar en China, o como una tradición mixta, más que las enseñanzas populares del budismo tibetano en Tibet. Irónicamente, los mantras tibetanos, que típicamente eran asociados con el *fanjiao* por los funcionarios Ming de época más temprana, eran vistos con sospecha. Esto apunta a que muchos monjes lama educados, especialmente

²⁵ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

²⁶ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

²⁷ Qu Jiusi, *Wanli wugong lu* (Versión digital disponible en el sitio web de Chinese Text Project), juan 8.

cuando tenían una herencia étnica han, usaban los ritos y las vestiduras del budismo tibetano, pero seguían doctrinas del budismo chino. Sin embargo, esto no afectaba el respeto que Altan Qa'an les tenía. En fecha más tardía, escribió de vuelta al emperador Ming, diciendo que “después, llegaron los dos lamas y los dos discípulos que envió el gran emperador Ming Renzong, y ellos tenían las mismas escrituras que tienen los lamas que ya estaban en el campamento, y eran buenos enseñando y dirigiendo. Ahora sigo el buen camino” (後又蒙大明仁聖皇帝欽差二喇嘛二徒弟前來，與同在營刺麻，經典相同，善言教導，我已歸善道).²⁸ Pese a las escrituras de enseñanza de estos monjes Ming, que probablemente incluían textos de la tradición del budismo chino, Altan Qa'an los vio como parte de la misma tradición budista.

Debe hacerse hincapié en el hecho de que los dos lamas que envió la corte Ming, Sengge Zangpo y Gyeltsen Drakpa, fueron seleccionados de entre los miembros del Buró de la Corte Ming para Monjes Budistas 僧錄司 y, por tanto, estaban los dos bajo la burocracia Ming. Es altamente probable que, como otros monjes fan bajo el gobierno Ming, estos monjes vinieran de las regiones tibetanas de Gansu, donde los tibetanos y los chinos se entrecruzaban, o que hayan sido lamas de la etnia han. Antes de enviar a estos dos lamas, el gran secretario Zhang Juzheng anotó que “hoy en día, los monjes fan de la capital son generalmente gentes viles y maliciosas que no tienen conocimiento sólido sobre las escrituras budistas. Si los enviamos, temo que los mongoles nos despreciarían”.²⁹ Aquí, las enseñanzas de los dos lamas enviados por los Ming fueron consideradas parte de las legítimas “enseñanzas Mahāyāna del occidente” (西方大乘教法), porque usaban textos budistas con los cuales los chinos estaban familiarizados y porque ayudaban al emperador Ming a “transformar a los bárbaros con las maneras chinas” (用夏變夷).³⁰ En lugar de albergar una idea preconcebida sobre el budismo tibetano como un budismo esencialmente no-chino, el gobierno Ming era, de hecho, más bien flexible al reinterpretar el budismo tibetano como una herramienta que transformaría a los bárbaros y los haría adoptar “las maneras chinas”, aunque en la retórica el énfasis se pusiera en la doctrina budista y no en el mantra.

Esta característica “transformadora” del budismo tibetano se enfatizó aún más cuando Altan Qa'an exigió que los sūtras budistas se entregaran en el idioma mongol. En un primer momento, los funcionarios Ming no pudieron encontrar sūtras budistas, pero después de una búsqueda más dedicada, pudieron encontrar algunos sūtras mongoles en Gansu. Además de entregar textos budistas tibetanos en idioma mongol, la corte Ming también encontró las “Escrípturas Leales y Filiales” (*zhongxiao zhi jing* 忠孝之經) en el idioma fan (es decir, en tibetano), las cuales fueron enviadas al norte para guiar a los mongoles. Además, Wang declaró que debería enviarse un traductor que se asegurara de que, en su memorial, Altan usara el lenguaje de la sumisión. También fueron enviados expertos “al campo del despreciable, que dieran instrucción a diario a los bárbaros en lenguaje fan, para revisar el significado de sus

²⁸ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

²⁹ Toh Hoong Teik, “Tibetan Buddhism in Ming China” (Tesis de doctorado, Universidad de Harvard, 2004), pág. 210.

³⁰ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

palabras y para explicarles claramente los grandiosos significados de la lealtad y de la piedad filial” (同赴虜營, 日於諸夷傳授番文, 較對字意, 講明忠孝大義).³¹ Se sigue que el budismo tibetano fue ideado por Wang como una enseñanza que incorporaba no solo el budismo tibetano, sino también el ideario moral y la doctrina política del confucianismo. Por tanto, puede decirse que aquello que un oficial Ming describiera como parte constitutiva del budismo practicado por un monje fan era algo sujeto a cambio, dependiendo del propósito de la descripción.

Un nuevo término se acuñaría para separar este budismo ortodoxo de Tíbet de la más genérica definición de *fanjiao*, que conllevaba una identidad foránea y heterodoxa. En efecto, este término es el famoso término de *lama jiao*. Como ha anotado Shen Weirong, el término apareció por primera vez en una inscripción de 1573, escrita por Zhang Juzheng, que describía el taller de escrituras tibetanas, basado en traducciones, del *Fanjing chang* 番經廠. Zhang Juzheng escribió lo siguiente: “las escrituras fan vinieron del Ü-Tsang, que es el *lama jiao* de hoy. Bodhidharma lo veía como una rama paralela” (番經來自烏斯藏, 即今喇嘛教, 達摩目為旁支曲竇者也).³² El término “rama paralela” (*pangzhi* 旁支) implica un linaje religioso separado del linaje central, pero que sigue siendo similar a este. En representación de la corte Ming, Zhang aceptaba el budismo tibetano como una “rama paralela” auténtica del sinizado budismo chan, que para remate era útil para un propósito estratégico de la dinastía Ming, en lugar de ser una enseñanza heterodoxa.

96

Es interesante que, en la inscripción, Zhang comparara las *lama jiao* con el budismo chan en lugar de compararlas con el budismo esotérico, pues esta comparación tendría un impacto en la manera en que el budismo tibetano sería comparado durante la dinastía Qing, más tardía. La razón de que esto haya sido así tendrá que ser examinada contra el fondo del desarrollo del budismo chino durante esos años. Para finales de la era Ming, las escuelas budistas de china se integraron y el budismo chan vio venir un gran renacimiento, y terminó por dominar la escena budista. Además, la élite letrada confuciana, especialmente los seguidores de Wang Yangming 王陽明 (1472-1529), se involucraron con entusiasmo tanto en la práctica como en el apadrinaje del budismo chan, e incluso fueron los autores de sus propias antologías chan. Este desarrollo estuvo acompañado de una floreciente cultura impresa en que la literatura chan se hizo ampliamente conocida entre aquellos que podían leer, y hubo un entusiasmo chan entre los intelectuales chinos de finales del siglo XVI y el siglo XVII.³³ Como resultado, no sorprende que Zhang Juzheng, además de otros intelectuales más tardíos de la era Qing, proyectaran las características del extendido budismo que les era tan familiar sobre el budismo que ellos consideraban ortodoxo de Tíbet.

Debe anotarse que los monjes fan, después de que fuera acuñado el término de *lama jiao*, fueron asociados frecuentemente con la perversión sexual y la hechicería. Sin embargo, fue

³¹ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

³² Shen, *Xiangxiang Xizang*, págs. 150-151, tomado de *Qinding rixia jiuwen kao*, fascículo 6, 8a-8b.

³³ Wu Jiang, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (Nueva York: Oxford University Press, 2008), págs. 107-108.

durante esta época que, en los escritos chinos, el tantra sexual y los trucos de ilusionismo fueron considerados como prácticas no budistas separadas de las *lama jiao*. Por ejemplo, en el libro privado de la era Ming tardía *Zui weilu* 罪惟錄 [Registros de un acusado], de Cha Jizuo 查繼佐 (1601-1676): “Lo que practican los monjes occidentales no es más que técnicas [ilusiones]; si uno [sigue agarrado a] la naturaleza de la mente, no habrá ilusiones” (凡西僧所為皆術, 若以心性則無幻).³⁴ Aquí, el autor piensa que los monjes tibetanos solo conocen trucos de magia, en lugar de conocer la doctrina de la naturaleza del Buda. Liu Ruoyu 劉若愚 (1584-?), eunuco de la era Ming tardía, también comentó en *Zhuo Zhong zhi* 酌中志 [Un registro sopesado y sin sesgos] que los “monjes fan son todos gente lasciva, no entienden las escrituras” (番僧皆淫穢之人, 不通經典).³⁵ Las características que estos dos autores de arriba han atribuido a los monjes tibetanos eran el opuesto exacto de las características que los altos funcionarios del gobierno Ming le atribuían a las auténticas *lama jiao*; Wang Chonggu y Zhang Juzheng pensaban que los monjes fan que le enviaron a Altan Qa'an se caracterizaban por su conocimiento de las doctrinas Mahāyāna, notoriamente de las escrituras budistas chinas con las que estaba familiarizada la élite letrada, y no con mantras exóticos ni con ningún truco. Por otro lado, Cha Jizuo y Liu Ruoyu pensaban que los monjes fan se caracterizaban precisamente por esos trucos de magia, y por su ignorancia respecto a las escrituras budistas. Sea como quiera ser, y de manera distinta a las críticas más tempranas contra el *fanjiao*, Cha Jizuo y Liu Ruoyu consideraban estas prácticas mágicas y lascivas de los monjes fan como una forma ilegítima de budismo, mientras que la élite letrada confuciana más temprana no separaba el *fanjiao* del budismo, y hacía con frecuencia la equivalencia entre el *fanjiao* y los aspectos negativos y foráneos del budismo.

Fue también durante esta época que el tantra sexual que practicaba el último emperador Yuan fue denunciado específicamente como no budista. Esto puede verse en el libro *Dushu meiqiu ji* 讀書敏求記 [Esfuerzos en el estudio de los libros], compilado al comienzo de la era Qing por el coleccionista de libros Qian Zeng 錢曾 (1629-1701), que estaba compuesto por las traducciones de tres textos tibetanos esotéricos del periodo Ming: *Duanbiwa chenjiu tongs-heng yao* 端必瓦成就同生要 [Dombiheruka's Sahajasiddhi], *Da shouyin wuzi yao* 大手印無字要 [El Mahāmudrā sin letras] y *Yindeluo puti shouyin daoyao* 因得嚙菩提手印道要 [Los puntos clave del Mudrā, escritos por Indrabhūti]. El primer texto ataña a la práctica esotérica del Camino y la Fruta (*daoguo* 道果), mientras que los otros dos son textos *Mahāmudrā*. El coleccionista de libros Qian Daxin 錢大昕 (1728-1804) también escribió un suplemento a la historia Yuan titulado *Bu Yuanshi yiwen zhi* 補元史藝文志 [Suplemento a la Monografía sobre las artes y la literatura de la dinastía Yuan], donde Qian clasificó el mismo *Da shouyin wuzi yao* bajo la sección de “libros médicos” (*yishu lei* 醫書類) en lugar de clasificarlo en la sección de “budismo y daoísmo” (*Shi Dao lei* 釋道類), que incluía solo los libros de budismo chino y daoísmo estándar. En su otro libro, *Yeshi yuan shumu* 也是園書目 [Catálogo de los libros

³⁴ Shen, *Xiangxiang Xizang*, pág. 148.

³⁵ Shen, *Xiangxiang Xizang*, pág. 150.

coleccionados en este jardín], el mismo texto estaba ubicado directamente en el capítulo llamado “Fanzhong shu” 房中術 [El arte del dormitorio].³⁶ Como Cha Jizuo y Liu Ruoyu, estos autores no consideraban estas prácticas tántricas como parte del budismo legítimo. No obstante, debería notarse que Cha Jizuo, Liu Ruoyu y Qian Daxin no llamaban *lama jiao* a las prácticas de estos monjes fan. Tal vez, como resultado del hecho de que la posición oficial del gobierno era que las *lama jiao* era una forma del budismo ortodoxo, muchos intelectuales empezaron a separar “las artes del dormitorio” y los “trucos ilusorios” practicados por los monjes fan del término *lama jiao*, y no consideraron lo anterior como parte del budismo.

Grosso modo, parece que hay dos puntos de vista en la era Ming que atañen al budismo tibetano. En el primero de estos puntos de vista, los elementos chamánicos y sexuales de la práctica de los lamas eran vistos como parte del *fanjiao*, pero la enseñanza como tal seguía considerándose budista, mientras que el budismo como un todo se consideraba una enseñanza heterodoxa. Pese a que el término *fanjiao* desapareció casi por completo y el término *lama jiao* se extendió y tomó su lugar, esta noción parece seguir existiendo en el periodo Qing, normalmente entre las masas del común, que con toda probabilidad no se preocupaban por distinguir entre las distintas formas de budismo que practicaban los tibetanos. La segunda perspectiva es la mantenida por el gobierno y por la élite letrada cercana al gobierno a partir del año de 1573. En esta perspectiva, las prácticas chamánicas y sexuales se separaban de las auténticas *lama jiao*, y este se veía como un elemento de transformación moral en manos del mando imperial. Por tanto, las *lama jiao* se consideraban como una forma ortodoxa de budismo que tenía una doctrina similar a la china, particularmente a la del budismo chan. Aunque no es poco común que algunos confucianos siguieran atacando a las *lama jiao* junto a otras formas de budismo, las *lama jiao* no fueron nunca denunciadas como no budistas. Esta segunda noción se hizo mucho más popular bajo la dinastía Qing que sucedió a los Ming, y vino a dominar la literatura sobre el budismo tibetano.

Enseñanza Amarilla vs. Enseñanza Roja: nociones Qing sobre la ortodoxia budista

Como demostré antes, para finales del periodo Ming, las afirmaciones negativas acerca de los monjes fan o acerca de los lamas no acarreaban necesariamente el significado de un ataque contra las *lama jiao*. De hecho, en tiempos Qing, la falta de disciplina entre los lamas era considerada como una desviación frente a su propia doctrina budista, y las *lama jiao* eran consideradas, en efecto, como la legítima doctrina budista que curaría la muy negativa naturaleza de los monjes fan. Vemos expresión de esta idea incluso antes de que los manchúes

³⁶ Meng Yu, “Guoyia tushugan suo cang Da shouyin wuzi yao yuanlin kaoshu”, en Shen Weirong (ed.), *Wenben Zhong de lishi: Zangchuan Fojiao zai Xiyu he Zhongyuan de chuanbo* (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2012), págs. 207-242.

entraran a China. En 1636, Huangtaiji 皇太極 (r. 1626-1643)³⁷ escribió un decreto dirigido a sus súbditos que trataba sobre las características de los lamas. Los ataques usados entonces para denunciar a los lamas fueron similares a aquellos usados por los funcionarios confucianos de la corte Ming: que los lamas eran lascivos y fraudulentos: “Los lamas se inventan dichos falsos, usan las ofrendas a Buda y la abstinencia como un pretexto para esconder su perversión sin límites. [Ellos] buscan las riquezas, van contra [el camino correcto] y cometan pecados. También obtienen de la gente riquezas y ganado mediante extorsión. Alegan falsamente que ellos pueden eximir de pecados a la gente en la próxima vida. Sus palabras engañadoras son extremas”.³⁷ Por otro lado, al escribirle directamente a los lamas mongoles en 1638, Huangtaiji les recordó que no se estaban conduciendo en la manera propia de los lamas, definida por los códigos monásticos: “He escuchado que ustedes no siguen las maneras de los lamas, que [ustedes] crean caos y llevan consigo un comportamiento presuntuoso. Soy yo quien administra el estado; cuando ustedes no siguen el Vinaya, si no administro yo el castigo, ¿quién lo hará?” (聞爾等不遵喇嘛之道, 作亂妄行, 朕統理國政, 爾等不遵戒律, 朕不懲治, 誰則治之?).³⁸ Al examinar los distintos comentarios de Huangtaiji, vemos los estereotipos típicos de los lamas: que ellos rompen las reglas y no pueden controlar sus propios deseos. Este es el tropo que usó Huangtaiji al advertirle a sus funcionarios que guardaron su distancia con los lamas. No obstante, existía una “manera de los lamas” que era ideal, que se caracterizaba por el seguimiento de estrictos códigos monásticos, y el mismo Huangtaiji usó esta retórica para intentar que los lamas mongoles siguieran las regulaciones. En otras palabras, la razón por la que los lamas eran lascivos, avariciosos y deshonestos era que no seguían el budismo ortodoxo (el camino de los lamas), y no que el budismo que practicaban los hiciera así.

Las dos expresiones retóricas que aludían por separado a las características de los lamas fueron luego proyectadas sobre diferentes escuelas del budismo tibetano, después de que la dinastía Qing instituyera la ortodoxia Gelukpa a mediados del siglo XVII. La corrupción, los trucos ilusorios, la magia y los mantras heterodoxos, usadas antes para atacar a los lamas, pasaron a estar asociados con todas las escuelas no Gelukpas del budismo tibetano, conocidas en conjunto como la Enseñanza Roja (*Hongjiao* 紅教). La enseñanza budista estándar con su disciplina monástica, su comprensión de las escrituras y el esfuerzo por contemplar la naturaleza del Buda en uno mismo pasó a estar asociada únicamente con la escuela Gelukpa, o Enseñanza Amarilla (*Huangjiao* 黃教). Parece ser que este punto de vista fue adoptado ampliamente por los funcionarios de la corte Ming. Por ejemplo, en su colección de narraciones *Yuewei caotang biji* 閱微草堂筆記 [Historietas aleatorias de la cabaña del escrutinio minucioso] de finales del siglo XVIII, Ji Yun 紀昀 (1724-1805), miembro de la Academia Hanlin 翰林院, escribió que “hay dos tipos de *lama* [*jiao*]: el primero se llama la Enseñanza Amarilla, y el otro se llama Enseñanza Roja. Las dos enseñanzas han recibido su nombre por el atuendo que usan sus maestros. La Enseñanza Amarilla habla de la moralidad, y deja claras las causas y los frutos; es una denominación diferente del [budismo] chan, pero tiene el mismo origen.

³⁷ Zhou Qi, *Qingdai Fojiao yu zhengzhi wenhua* (Beijing: Renmin chubanshe, 2015), pág. 32.

³⁸ Xuxiu Siku quanshu (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002), vol. 369, pág. 155 [*Donghua lu*, juan 3].

La Enseñanza Roja solo trabaja sobre el arte de la ilusión” (喇嘛有二種: 一曰黃教, 一曰紅教. 各以其衣別之也. 黃教講道德、明因果, 與禪家派別而同源. 紅教則惟工幻術).³⁹ Aquí, Ji Yun piensa que, pese a que el budismo Gelukpa es distinto al budismo chan, los dos están relacionados. Esto es similar a los comentarios de Zhang Juzheng en 1573 sobre las *lama jiao*, en los que se decía que las *lama jiao* eran una rama paralela al budismo chan y, por tanto, era una enseñanza ortodoxa. Para los académicos de la era Qing como Ji Yun, la clasificación de Enseñanza Roja recogía todos los estereotipos negativos que habían sido asociados a los monjes fan durante el periodo Ming, incluyendo los trucos ilusorios, la hechicería y otras posibles características negativas. La Enseñanza Amarilla constituía las *lama jiao* ortodoxas, mientras que los seguidores de la Enseñanza Roja solo habían adoptado el título de lamas, pero en realidad solo seguían trucos que no habían sido enseñados originalmente por el Buda.

Aquellos aspectos de la Enseñanza Amarilla que Ji Yun pensaba que le eran características coincidían con exactitud con la retórica que la corte Ming tardía usaba para describir las *lama jiao* ortodoxas: su doctrina era similar a la del budismo chino, particularmente la del budismo chan. Las características atribuidas a la Enseñanza Roja eran similares a los trucos ilusorios y a las artes de dormitorio que los intelectuales Ming acusaban a los monjes fan de practicar. Por ejemplo, obsérvese esta narrativa que creó Ji Yun y en la que se rastrea el origen de la Enseñanza Roja hasta los trucos ilusorios de Asia Central:

Al investigar a los ilusionistas de las regiones occidentales que tragan cuchillos y fuego, [puede saber uno que ellos] existen desde la era Han temprana.⁴⁰ Estos ilusionismos incluyen los trucos que fueron heredados desde el pasado, y que no hacen parte del dharma original del Buda. Por tanto, la Enseñanza Amarilla habla de [los seguidores de] la Enseñanza Roja como quien habla de demonios, o se refiere a ellos como brahmanes, es decir, el mote que las escrituras budistas le ponían a los maestros malvados y a los herejes. 考西域吞刀吞火之幻人, 自前漢已有此. 蓋其相傳遺術, 非佛氏本法也. 故黃教謂紅教曰魔. 或曰: ‘是即波羅門佛經所謂邪師外道者’.⁴⁰

Ji Yun también menciona a un oficial del *Lifan yuan* 理藩院 (Concejo de Administración de las Regiones Periféricas) que le dijo que la Enseñanza Roja “tiene el arte de convocar a las mujeres [para el sexo], de manera que la Enseñanza Amarilla la considera demoniaca” (有攝召婦女術, 故黃教斥以魔云).⁴¹ Aquí, la Enseñanza Roja es asociada también con las características de las artes sexuales que los intelectuales de la era Ming le atribuían a los lamas o monjes fan. En suma, mientras que el término *lama jiao* describía en la era Qing a todo el budismo tibetano, solo la escuela Gelukpa era considerada una *lama jiao* ortodoxa y legítimamente budista.

No solo este punto de vista era sostenido por amplios círculos de la élite letrada de etnia han, sino que también era sostenido por varios abanderados. A finales del siglo XVIII, el

³⁹ Ji Yun, “Yuewei caotang biji”, en *Biji xiaoshuo Dagua, ershiba bian* (Taipei: Xinxing shuju, 1988), vol. 6, págs. 3305-3306.

⁴⁰ Ji, “Yuewei caotang biji”, pág. 3306.

⁴¹ Ji, “Yuewei caotang biji”, pág. 3593.

abanderado mongol^{vii} Song Yun 松筠, que llegó a ser el Amban de Tibet^{viii} en 1794, también estableció esa asociación entre la magia y las escuelas budistas fuera de la escuela Gelukpa. Sin embargo, Song Yun ofreció más detalles que Ji Yun acerca de la historia de varias escuelas tibetanas del budismo. Song Yun sabía que el fundador de la escuela Gelukpa, Tsongkhapa, aprendió de otras escuelas tibetanas de budismo. En su descripción de la frontera, titulada *Suifu jilüe* 綏服紀略 [Breve descripción del Suifu], Song Yun escribió que “las Enseñanzas Roja y Amarilla era originalmente una misma; la reciente Enseñanza Roja, que maneja las malas artes, es la Enseñanza Roja tardía, y no [viene del] linaje original de los templos Sakya” (蓋紅黃二教本同, 其近日邪術之紅教乃紅教之末失, 非薩迦廟之本宗也).⁴² Esta descripción muestra que, probablemente, Song Yun no consideraba las prácticas sexuales ni los trucos ilusorios como parte del mismo budismo legítimo enseñado por los famosos lamas Sakyapa durante la dinastía Yuan.

En sus *Shengwu ji* 聖武記 [Registros de los sagrados logros militares], escritos en 1842, Wei Yuan 魏源 (1794-1857), funcionario Qing, ofreció una descripción, aún más detallada que la de otros estudiosos de la era Qing que le precedieron, de la historia del origen de la escuela Gelukpa. A la manera de Song Yun, Wei Yuan pensaba que las escuelas no Gelukpa eran originalmente ortodoxas, pero luego se corrompieron:

Después, la Enseñanza Roja transmitió los mantras secretos, y esos malos efectos que son respirar fuego y tragarse cuchillos para así impresionar a las masas, sin diferenciarse de los maestros de los chamanes, y perdieron completamente la disciplina, la concentración y la sabiduría de la enseñanza. Originalmente, Tsongkhapa estudió la Enseñanza Roja... Esta enseñanza [es decir, la Enseñanza Amarilla de tiempos de Wei Yuan] pone énfasis en la salvación de los seres que sienten y en la contemplación de la naturaleza [propia], y ataca al pequeño vehículo de los Śrāvakas y a los vehículos inferiores de los trucos ilusorios. A mediados de la era Ming, esta enseñanza estaba ya muy por encima de la Enseñanza Roja. 其後, 紅教專持密咒, 流弊至以吞刀吐火炫俗, 無異於巫, 盡失戒, 定, 慧宗旨. 宗喀巴初習紅教...其教皆重見性度生, 斥聲聞小乘幻術下乘. 當明中葉, 已遠出紅教之上.⁴³

Pese a que Wei Yuan reconocía que la escuela Gelukpa había tenido su origen en la Enseñanza Roja, lo que la hacía legítima, a sus ojos, era que enseñara el método de la “contemplación de la naturaleza [propia]”. En contraste con la idea, presente en la doctrina estándar del budismo Gelukpa, de un vehículo esotérico que se posicione sobre un vehículo exotérico, para Wei Yuan –interesado él mismo en el budismo–, los mantras secretos y demás “trucos” no estaban claramente separados ni eran vistos como parte de un vehículo inferior. Wei Yuan puede haber sabido que la escuela Gelukpa también recitaba los mantras, pero, como otros funcionarios chinos, lo más probable es que haya visto los mantras como una mera práctica auxiliar dedicada a la obtención del objetivo central del budismo: la contemplación de la naturaleza de Buda.

⁴² Wei Yuan, *Shengwu ji* (Beijing: Zhonghua shuju, 1984), pág. 207.

⁴³ Wei, *Shengwu ji*, págs. 200-201.

Mientras que la escuela Gelukpa era en efecto más estricta que las demás en lo respectivo a la disciplina monástica, no estaba libre de los elementos “chamánicos” del budismo del Tíbet. Además, pese a que el yoga sexual no era practicado directamente por la comunidad monástica, aun así, algunos monjes visualizaban los tantras sexuales, y las relaciones sexuales verdaderas eran consideradas más efectivas como tantra. Esto, junto al yoga de la muerte, jugaba un papel en el sistema Gelukpa de lamas reencarnados.⁴⁴ Así las cosas, los funcionarios chinos de la era Qing leían aquello de entre el complejo sistema tibetano que era considerado aceptable y ortodoxo en los estándares sociales chinos, lo cual resultaba en cierta confusión. Por ejemplo, no parece que Wei Yuan haya estado consciente de que el sexo tántrico era parte del Tantra Anuttarayoga de la escuela Gelukpa. Esto se muestra en el *Sheng wuji*, en el que Wei Yuan se muestra desconcertado ante el arte monástico que representa el sexo tántrico:

Los así frecuentemente llamados Budas de la dicha tienen la forma [de alguien que hace] rituales secretos. Estas son las técnicas que guiaron y animaron la licenciosidad, transmitidas durante finales de la era Yuan por los monjes fan. El emperador Yuan Shun [les] hacía ofrendas dentro de varios palacios. Esto acabó con su estado. Cualquiera que conozca el Vinaya en cualquier medida debería estar avergonzado de ese conocimiento, y el gobierno debería prohibirlo. Sin embargo, en todos los monasterios de lamas del Tíbet (Xizang), de Mongolia y de la capital, había ofrendas a [estas] imágenes. Esto no se consideraba extraño. Así, me pregunto qué escritura dio origen a esta enseñanza, y de qué se surgió. El Khutukhtu^{ix} de ellos no lo prohíbe, y tampoco lo prohíbe el gobierno. 俗稱歡喜佛者, 形同密戲, 乃元季番僧尊導誨淫之術. 元順帝供諸宮內, 卒亡其國, 稍知彌律既當恥之, 且官府當禁之. 乃西藏, 蒙古及京師刺麻寺中皆有圖像供設, 恬不為怪, 試問本何經教? 起何敬信? 其胡土克圖不禁之, 官府亦不禁之.⁴⁵

102

Igual que otros funcionarios Qing anteriores, en su *Kangyou jixing* 康輶紀行 [Diario de viaje que describe el sur de China], el funcionario Qing del siglo XIX temprano Yao Ying 姚瑩 (1785-1853) también asumió que la Enseñanza Amarilla era como el budismo chan, pues era ortodoxa. Escribió que la Enseñanza Roja tiene montones de trucos mágicos, mientras que

La Enseñanza Amarilla solo explica y recita las escrituras, practica la meditación silenciosa y no hace trucos ilusorios, y los varios males no pueden aproximarse [a aquellos que la practican]. Por tanto, incluso pese a que los tibetanos son tontos, parecen respetar la Enseñanza Amarilla por encima de los seguidores de la Enseñanza Roja. Esta es la razón por la cual Fotucheng es inferior a Kumārajīva, y por la cual Kumārajīva es inferior a Bodhidharma. 蓋黃教惟講通佛典, 習靜禪坐, 不為幻法, 而諸邪不能侵之. 故蕃人雖愚, 其敬黃教尤在紅教之上. 此佛圖澄所以不如鳩摩羅什, 而鳩摩羅什又不如達摩也.⁴⁶

⁴⁴ Geoffrey Samuel identifica dos orientaciones principales del budismo tibetano: la orientación clerical y la orientación chamánica (que incluye el yoga tántrico). Mientras que la Escuela Gelukpa era más clerical, los “elementos chamánicos” seguían siendo una parte indispensable de esta escuela. Véase Geoffrey Samuel, “Introduction”, en *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington D.C.: Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry, 1995).

⁴⁵ Wei, *Shengwujī*, págs. 207-208.

⁴⁶ Wei, *Shengwujī*, pág. 212.

Yao Ying también sostenía la noción de que las enseñanzas de los Gelukpa no se enfocaban en los hechizos y los milagros, y pensaba que se parecían a las prácticas chan del Bodhidharma: es decir, superior a Kumārajīva (344-413) y a Fotucheng 佛圖澄 (232-348), los primeros maestros budistas que llegaron a China. Estos dos monjes, particularmente Fotucheng, eran conocidos por sus poderes especiales y por sus milagros, que Yao Ying comparaba con la Enseñanza Roja. Kumārajīva, además, era también versado en las escrituras budistas y tradujo muchos textos budistas al chino, y, sin embargo, Yao Ying consideraba que esto era inferior a experimentar directamente la naturaleza de Buda prescindiendo del uso del lenguaje, según el método del Bodhidharma. Puede ser que esta sea la razón por la cual a Yao Ying le parecía extraño que los lamas de alto estatus se concentraran tanto en la doctrina de la reencarnación, y pensaba que el más alto vehículo del Tathāgata^x no debería ser así.⁴⁷

Las descripciones arriba expuestas de los puntos de vista de los intelectuales Qing acerca de las características distintivas de las *lama jiao* muestran que estas son casi contrarias a las que pensaban los primeros académicos occidentales y modernos que eran las características distintivas del lamaísmo o del budismo tibetano como categoría. Las *lama jiao* no se distinguían de las otras escuelas del budismo por sus elementos tántricos o por el yoga sexual; en lugar de eso, los intelectuales Qing pensaban que el tantra sexual, junto a otros muchos elementos mágicos esotéricos, eran prácticas corruptas que se desviaban de las verdaderas *lama jiao*, que eran budismo. Pensaban que el budismo Gelukpa era el *lama jiao* verdadero y ortodoxo, y que tenía la misma doctrina que las escuelas budistas chinas, como la escuela chan, pues trataba de ver la naturaleza del Buda que uno mismo tiene, pese a que esta doctrina se expresara por medio de rituales y lenguajes distintos. Además, para ellos era el estricto monacato de la escuela Gelukpa el que hacía de esta un budismo ortodoxo, mientras que los intelectuales occidentales pensaban que lo que le daba esta ortodoxia era la jerarquía monástica del lamaísmo, que era así corrupto de una manera similar a la corrupción de la jerarquía del catolicismo, y que, por tanto, se desviaba del budismo original, no jerárquico.

Debe llamarse la atención sobre el hecho de que, en ninguna de las escuelas del budismo tibetano, contemplar la naturaleza del Buda en uno mismo y lograr el vacío es suficiente para convertirse uno mismo en Buda.⁴⁸ Esto se debe a que la experiencia del vacío solo tiene que ver con el cultivo de la mente propia, sin tener que ver con otros seres sintientes. Por tanto, la escuela chan (y, en general, el budismo chino más extendido) se concentra solo en la mente; esta iluminación sin el debido empoderamiento tántrico constituía solamente el alcance o logro del cuerpo del dharma (en sánscrito, dharmakāya) y, si nos basamos en las tradiciones tibetanas, no habría permitido el alcance del estatus del Buda. Solo mediante el perfeccionamiento del cuerpo físico (rupakāya), que incluye también el cuerpo-manifestación (nirmāṇakāya) y el cuerpo del disfrute comunal (sambhogakāya), mediante la adquisición de

⁴⁷ Wei, *Shengwu ji*, pág. 212.

⁴⁸ En particular, la escuela Gelukpa no ve la doctrina del Tathāgatagarbha y de la naturaleza de la mente como la verdad última, y sostieneel punto de vista Madhyamaka de que, en lo respectivo a la verdad última, incluso la mente permanece vacía. El budismo popular chino, por otro lado, considera la doctrina de la naturaleza del Buda (Tathāgatagarbha) como una doctrina separada y más alta que la escuela Madhyamaka o la escuela Yogacara.

las virtudes meritorias del Buda puede llegar uno a convertirse en Buda.⁴⁹ En la tradición tibetana, las prácticas tántricas eran la única manera de obtener todas las virtudes meritorias en el curso de una vida. Esto se hace mediante la contemplación de la forma de una deidad sobre la cual medita uno hasta alcanzar el vacío. Entonces, la deidad tutelar se invoca, y entra y se combina con el cuerpo físico visualizado, y recibe la consagración de los Budas. A diferencia de la escuela chan, donde la cultivación de la mente con el objetivo de experimentar el vacío es vista con frecuencia como el camino definitivo, en la tradición del Tantra Anuttarayoga del Tibet, la visualización del cuerpo propio como deidad tutelar dentro de una mañḍala (practicando yoga sexual, eventualmente) y el alcance del cuerpo físico del Buda por medio de estas prácticas era igual de vital para la realización del vacío. El fundador de la escuela Gelukpa, Tsongkhapa, consideraba la unión del vacío con “la alegría suprema” del tantra sexual como la última realización habida.⁵⁰

Por esa razón, los intelectuales Qing frecuentemente malinterpretaron los rituales tántricos tibetanos, y vacilaban en separarlas de las prácticas chamánicas no budistas. Se denunciaban tantras sexuales de todos los tipos incluso aunque la escuela Gelukpa también los practicaba. Parece que trataban incluso las prácticas tántricas ortodoxas del budismo Gelukpa como si tuvieran la misma función de los mantras y rituales usados en el budismo chino, sin adscribirles el rol central que jugaban en el budismo tibetano. Tampoco los emperadores Qing estaban libres de malinterpretaciones a la hora de aproximarse al budismo Gelukpa y, con frecuencia, proyectaban las doctrinas del budismo chan sobre este. Por ejemplo, el emperador Yongzheng (r. 1722-1735) afirmó que el segundo Changkya Khutukhtu, Ngawang Lobsang Chöden, era su mentor en el budismo chan, y estableció relaciones con él en el estilo chan para encuentros y diálogos.⁵¹ Ya que no hay evidencia de que el Changkya Khutukhtu conociera las prácticas chan, lo más probable es que Yongzheng haya inventado esta narrativa para así crear para sí mismo una línea legítima de transmisión del dharma y para encontrar un maestro que pudiera verificar su iluminación, pues estos elementos eran en ese entonces cruciales para la autenticidad de un maestro chan. Más allá de esto, Yongzheng tenía que buscar fuera del centro de China una fuente de legitimidad que sirviera para establecerse a sí mismo como la más alta autoridad sobre los maestros chan de China. Esto también nos revela que, en lo que a Yongzheng concernía, lo que practicaba y enseñaba el Changkya Khutukhtu, en últimas, no era distinto del budismo chan ortodoxo.

⁴⁹ En el budismo *Mahāyāna*, un Buda tiene tres tipos de cuerpo: el cuerpo de manifestación (nirmanakaya), el cuerpo del disfrute comunal (sambhogakaya) y el cuerpo de realidad (dharmakaya). El dharmakaya es la absoluta verdad tras el mundo, y está más allá de los conceptos. Con frecuencia, uno se refiere al dharmakaya como lo no-nacido o lo increado. El sambhogakaya es el cuerpo que siente la recompensa de la dicha de la iluminación. A diferencia del dharmakaya, el sambhogakaya tiene forma física, aunque no en este mundo terrestre, y puede también ser objeto de adoración. El nirmanakaya es el cuerpo físico, nacido sobre la Tierra, de un Buda. En el Vajrayana tibetano, los tres cuerpos son cultivados mediante prácticas espirituales (*sadhanas*) separadas para cada uno.

⁵⁰ Tsong Khapa Losang Drakpa, *Illuminations of the Hidden Meaning Part I: Mandala, Mantra, and the Cult of the Yoginis* (Nueva York: American Institute of Buddhist Studies, 2017), págs. 21-22.

⁵¹ Qing Shizong, “Yuxuan yulu”, en (*Wan*) xu zangjing (Taipei: Xinwenfeng chubanshe, 1968-1970), 68:18:696b.

No solo Yongzheng no asociaba al budismo ortodoxo con el tantra, sino que, de hecho, en su escrito budista intitulado *Jianmo bianyi lu* 捷魔辨異錄 [Registros del señalamiento de los demonios y el discernimiento de la heterodoxia], Yongzheng atacó explícitamente a Hanyue Fazang 漢月法藏 (1573-1635), maestro chan, por su uso de un símbolo esotérico, la luna-disco (*yuelun* 月輪) que guía a la gente hacia la iluminación y era representada por un círculo perfecto. Existen pocos detalles con respecto a esta práctica, pero puede haber sido similar a la meditación *ajikan* 阿字觀 del budismo esotérico japonés, en que quien practica la meditación también visualiza una luna en forma de disco junto a la letra sánscrita *ah*.⁵² Yongzheng ridiculizó la noción de que la verdad absoluta pudiera expresarse con una imagen y a través de algún secreto. Consideró que el uso de elementos tántricos de parte de Hanyue era extraño, y un método redundante al lado de la iluminación chan. Yongzheng hizo énfasis en que solo mediante el esfuerzo propio puede uno obtener la salvación. Así, le parecía que la noción de que uno mismo pudiera liberar a otros mediante algún medio esotérico era una noción demoniaca, no del Buda, y escribió que “fuera de la naturaleza propia de uno y de la autosalvación, ¿desde cuándo hay algún secreto peculiar último que pueda fortalecer a aquellos que no entienden la naturaleza propia y se niegan a salvarse a sí mismos?” (何嘗於自性自度外有甚奇特秘密, 能強不了自性不肯自度者?).⁵³

105

Como ha explicado Robert Sharf, en el budismo chino tradicional, el término “enseñanza esotérica” puede significar muchas cosas, y nunca se ha considerado aparte de las enseñanzas exotéricas *Mahāyāna*. Con unas pocas excepciones individuales, estas enseñanzas no tienen sus propios textos clasificados. Con frecuencia, en la China medieval, “esotérico” significaba simplemente la más alta forma de enseñanza del budismo *Mahāyāna*.⁵⁴ Esto se refleja también en los escritos de Yongzheng; mientras que Yongzheng refutó la noción de empoderamiento “esotérico” de Hanyue y de Hongren (1610-1663), que incluía (aunque no se restringiera a) prácticas tántricas, el mismo Yongzheng usaba el término “esotérico” (*mīmì* 秘密) con un significado más amplio. Para el emperador, la definición de “esotérico” no descansaba sobre el mantra, el mudrā y la visualización. El emperador echó mano de Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975), maestro budista del periodo de las cinco dinastías (907-979), y escribió que este tomó lo mejor de la escuelas Tiantai 天台, Huayan 華嚴 y *Vijñānavāda* para “compilarlo en un libro de cien fascículos conocido como *Zongjing lu*, presentándole así a los aprendices el más alto camino del dharma esotérico” (編綴成書一百卷, 名曰‘宗鏡錄’, 使學者於無上秘密法門).⁵⁵ Como para muchos escritores budistas chinos de tiempos medievales, “esotérico” no significaba, para Yongzheng, que hubiera prácticas tántricas, sino que aludía

⁵² Wu, *Enlightenment in Dispute*, pág. 151.

⁵³ Qing Shizong, “(Yuzhi) *Jianmo bianyi lu*”, en *Da Riben xuzangjing* (Shanghai: Shanghai Hanfenlou yingyin, 1925), *juan* 2.

⁵⁴ Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), págs. 263-279.

⁵⁵ Qing Shizong, *(Yuzhi) Jianmo bianyi lu*, *juan* 8.

simplemente a la más profunda enseñanza Mahāyāna, más allá de las palabras, o a la doctrina de la naturaleza del Buda.⁵⁶

Incluso el emperador Qianlong, conocido por haber sido un ferviente practicante de la meditación tántrica tibetana, que hizo cubrir su tumba de mantras tibetanos, parece haber interpretado el budismo Gelukpa a través de una lente chan. Por ejemplo, en una inscripción puesta en el monasterio Xihuang de budismo tibetano 西黃寺 de Beijing en 1782, Qianlong comparó las instrucciones del Panchen Lama a sus discípulos con el evento en que el Buda transmitió la enseñanza chan a Mahākāśyapa: “Dejó en Tashi Lhunpo a su excelso discípulo Lobsang Dondrub, y a otros, para que estudiaran los sūtras y el vinaya y extendiera esas enseñanzas, y se las explicaran al rey. Es como lo que el Tathāgata dijo cuando estaba a punto de entrar al Nirvana: ‘Tengo el más grande dharma de la mente, que he transmitido a Mahākāśyapa para que todos ustedes puedan apoyarse en él’” (即留高弟羅卜藏敦珠布等於扎什倫布傳習經律宣闡王教, 亦優如來涅槃所說, 我有無上心法, 悉付摩訶迦葉, 為汝等作大依止也).⁵⁷ Este pasaje acerca de Mahākāśyapa también se encuentra, con pequeñas variaciones, en versiones de esta inscripción en tibetano, en mongol y en manchú. Aquí se hace la referencia a la famosa historia chan del momento en que el Buda transmite su enseñanza de la mente a Mahākāśyapa para describir la enseñanza Gelukpa, lo que sugiere que Qianlong, similar a otros, tenía la noción de que la Enseñanza Amarilla era parecida al budismo chan.

En otra ocasión, en 1745, Qianlong usó la doctrina chan para entender el budismo Gelukpa cuando el Qan zúngaro Galdan Tsering (1693-1745, r. 1727-1745)⁵⁸ le escribió a Qianlong “para pedirle que Tíbet le asignara varios lamas que fueran adeptos a los sūtras y los mantras, y para que se les permitiera que la enseñanza de los sūtras y los mantras pasara de generación en generación hasta el futuro distante, y se extendiera sin interrupción” (請於土伯特賞給善於經咒喇嘛數人, 令經咒之教. 可垂久遠, 推廣不絕). Aquí, Galdan Tsering quería que Qianlong pasara un decreto que le ordenara a los lamas del Tíbet ir a los dominios zúngaros y, haciendo esa petición, a la manera típica de los tibetanos, dividió el budismo entre los caminos del sūtra y del mantra. Para negarle a Galdan Tsering acceso al Tíbet, Qianlong respondió que “hay lamas también en su región, ¿cómo es posible que no haya alguno que sea adepto al sūtra y el mantra? Además, respetar al Buda y extender sus enseñanzas es solo asunto de la mente propia, y no hay necesidad de apoyarse solamente en el sūtra y el mantra. ¿Para qué necesita buscar gente distinta? No voy a pasar un decreto sobre este asunto” (爾等地方亦有喇嘛, 豈無一善於經咒者? 且敬佛廣教隻在於心, 亦不必專憑經咒, 何必求諸他人).⁵⁹ Igual que Yongzheng, Qianlong usó el argumento de que la verdad budista es solo un asunto de cultivación de la mente, y no depende de textos, mantras o lamas. Mientras que la razón por la cual Qianlong negó la petición de Galdan Tsering era más política que religiosa, el hecho de que escogiera una

⁵⁶ Tanto Yongming Yanshou como Qing Shizong (o Yongzheng) consideraban que la doctrina de la naturaleza del Buda (Tathāgatagarbha) era superior a las escuelas Yogacara y Madhyamaka, pues el Tathāgatagarbha se basaba menos en la teorización de la realidad, y más en la experiencia directa y libre de lenguaje.

⁵⁷ Qiaga Danzheng, *Zangwen beiwen yanjiu* (Lhasa: Xizang renmin chubanshe, 2012), pág. 434.

⁵⁸ *Qing Gaozong shilu*, pág. 480.

⁵⁹ *Qing Gaozong shilu*, pág. 481.

respuesta basada en el lenguaje de los chan muestra que no entendió los pronunciamientos religiosos de Galdan Tsering, o que, aún entendiéndolos, les aplicó la retórica chan para imponer así su propia predominancia ideológica.

Un examen del canon budista manchú compilado bajo el reinado de Qianlong también muestra que las nociones budistas manchúes del budismo “esotérico” eran más cercanas a la comprensión china del budismo que a la comprensión tibetana-mongola. Los cánones budistas tibetano y mongol establecen una clara distinción entre dos clases de textos: sūtras (en tibetano, *mdo*; en mongol, *sudur*) y tantras (en tibetano, *Rgyud*; en mongol, *dandr-a*). Basándose en la organización del canon budista chino, el canon budista manchú contenía solo un puñado de textos tántricos. Los pocos tantras traducidos tanto al canon budista chino como al manchú fueron traducidos junto a los sūtras, de manera indistinta, como “escrituras” (en chino, *jing* 經; en manchú, *nomun*) sin que hubiera una categoría de textos aparte para los tantras. Por ejemplo, el título de la famosa obra tántrica *Hevajra Tantra* se encuentra en el canon budista manchú como *Fuccihi nomulaha amba jilangga hafu sure urgungge wacir sere amba fulehe han i nomun* [El Buda habla sobre el texto escritural del gran rey de la enseñanza, el Hevajra, con gran compasión y conocimiento del vacío]. Este título era mayormente una traducción de *Foshuo Dabei kongzhi Xijin'gang dajiaowang jing* 佛說大悲空智喜金剛大教王經 [El Buda habla sobre el texto escritural del ritual del gran rey de la enseñanza, el Hevajra, con gran compasión y conocimiento del vacío], el título chino del *Hevajra Tantra* traducido durante la dinastía Song^{xii}, y no una traducción del texto del tibetano al manchú.⁶⁰ Esto implica que, a la manera de la tradición budista china, la corte Qing y los textos budistas manchúes patrocinados por el estado no tenían una clara noción de la separación entre los caminos del sūtra por un lado y los del mantra y el tantra por el otro, incluso pese a que los monjes budistas manchúes eran etiquetados como lamas Gelukpa. A diferencia del interés occidental moderno en el aspecto tántrico del budismo tibetano, el punto de vista del gobierno Qing sobre el budismo Gelukpa era con frecuencia un juicio de este a través de los estándares del budismo chino ortodoxo; cualesquiera que fueran las prácticas tántricas que estuvieran presentes, estas no formaban un sistema separado de las enseñanzas exotéricas y eran meramente un complemento de la disciplina monástica y de la visualización de la naturaleza del Buda en uno mismo.

Debe hacerse hincapié en que también existía una retórica hostil contra el budismo Gelukpa durante la era Qing. Comoquiera, igual que los ataques contra el *fanjiao* durante la dinastía Ming, o que los ataques contra el budismo en general a lo largo de la historia china, el propósito de esta retórica hostil era el de prevenir a los funcionarios y emperadores contra el seguimiento de doctrinas no confucianas de una manera muy apegada. Por ejemplo, los *Xiaoting zalu* 嘘亭雜錄 [Registros misceláneos de Xiaoting], escritos por el príncipe manchú Zhao-lian 昭樞 (1776-1830) en los primeros años del siglo XIX, usaban los mismos estereotipos y la misma explicación que en su momento usaban los confucianos de la era Ming para explicar

⁶⁰ *Digital Database of Buddhist Tripitaka Catalogue*. Última modificación: 26 de octubre, 2021.

la razón de que la dinastía imperial tratara al budismo tibetano con condescendencia. Zhaolian explica así que la promoción Qing de la escuela Gelukpa revestía una necesidad estratégica, y no se debía a una fe genuina en sus creencias religiosas:

El estado condesciende con los monjes de la [Enseñanza] Amarilla no porque siga su doctrina para buscar su bendición y su fortuna. Es solo que varias tribus mongolas han reverenciado la Enseñanza Amarilla por largo tiempo. Por tanto, [el estado] hace uso del camino del divino [el Buda] para adoctrinar, y depende de que sus seguidores se sometan sinceramente y sirvan como amortiguadores. Esto es lo que la *Institución Real* [wang zhi 王制] quiso decir [al hablar de] la manera de “cambiar su gobierno, pero no cambiar sus costumbres”. 國家寵幸黃僧, 並非崇奉其教以祈福祥也. 只以蒙古諸部敬信黃教已久, 故以神道設教, 藉仗其徒, 使其誠心歸附以障藩籬, 正‘王制’所謂‘易其政不易其俗’之道也。⁶¹

En este pasaje, Zhaolian citó la sección “Wang zhi” 王制 del clásico confuciano *Liji* 禮記 [El libro de los ritos] y comparó el camino (dao 道) Qing con las maneras de los reyes Zhou, cuyo propósito no era cambiar las costumbres locales sino sus gobiernos (zheng 政) mediante una transformación moral. La misma expresión puede encontrarse en la inscripción “Lama shuo” 嘛嘛說 [Pronunciamiento sobre los lamas], que Qianlong hizo erigir en el templo Yonghe, en Beijing. Esta tardía inscripción también menciona el “Wang zhi”: “Incluso pese a que nuestra dinastía protege la Enseñanza Amarilla, se mantiene en unísono con lo que la *Institución Real* llama ‘mejorar su doctrina, pero no cambiar sus costumbres’” (我朝雖護黃教, 正合於《王制》所謂修其教, 不易其俗, 齊其政, 不易其宜, 而惑眾亂法者, 仍以王法治之).⁶² Sin embargo, ninguno de estos escritos hizo uso del dispositivo retórico de que el budismo Gelukpa no pudiera ser considerado una forma legítima de budismo. En lugar de eso, estas declaraciones que buscaban marginalizar el budismo tibetano representado por la escuela Gelukpa eran, una vez más, parte de un dispositivo retórico tradicional que usaban los confucianos contra el budismo en general, y que podía ser aplicado con igual éxito al budismo chino de estar este sometido a circunstancias similares.

Introducción a China de nociones occidentales de lamaísmo desde finales del siglo XIX

Como mencioné antes, pese a que tanto los europeos como los chinos Qing eran hostiles a las prácticas chamánicas y sexuales, los europeos consideraban “lamaísmo” como otro término para aludir al budismo tántrico o esotérico, y consideraban también que el estricto monacato del budismo tibetano era una característica negativa similar al papado. Por contraste, el estado a finales de la Ming y durante la era Qing no consideraba que las prácticas tántricas

⁶¹ Zhaolian, *Xiaoting zalu* (Beijing: Zhonghua shuju, 1980), pág. 361.

⁶² Qiaga, *Zangwen beiwen yanjiu*, pág. 456.

fueran la característica distintiva de las *lama jiao* ortodoxas; en lugar de eso, las prácticas tántricas como el mantra eran vistas únicamente como prácticas auxiliares, y se consideraba, a través de la lente del budismo chan, que tanto la visualización de la naturaleza del Buda en uno mismo como la estricta disciplina monástica eran las principales características positivas de las *lama jiao*. Aunque hubo individuos de la corte Qing que intentaron con frecuencia dar la imagen de que el emperador seguía la Enseñanza Amarilla solo como manera de pacificar a los mongoles, esta imagen era parte de la retórica tradicional confuciana contra el budismo en general, y no un intento de negar el carácter budista de la escuela Gelukpa o de las *lama jiao*.

La idea de que toda la tradición budista tibetana –incluidas las varias sectas distintas entre sí, así como las prácticas esotéricas de estas, sin exclusión del tantra sexual– podía llamarse *lama jiao* y era diferente del budismo auténtico solo fue adoptada por los chinos tras su interacción con los académicos occidentales y japoneses del budismo. Yang Wenhui 楊文會 (1837-1911) fue el primer académico chino estudiioso del budismo que tuvo contacto con académicos occidentales y japoneses del budismo. Conoció a Max Müller (1823-1900) y a Najio Bunyiu 南条文雄 (1849-1927), su asistente japonés, en la Universidad de Oxford, a finales del siglo XIX. Allí, Yang conoció el budismo japonés y los muchos textos de la tradición japonesa que no pueden encontrarse en China.⁶³

Gente como Yang Wenhui introdujo la noción occidental de lamaísmo a China, y, para finales de la dinastía Qing, algunos chinos empezaron a declarar explícitamente que las *lama jiao* no eran budistas. Por ejemplo, Chen Kangqi 陳康祺 (1840-1890), estudiioso de finales de la era Qing, escribió que los lamas eran astutos y maliciosos, y tenían tendencia a tomar vino, comer carne y casarse con mujeres, y no tenían disciplina monástica. Chen distinguió la Enseñanza Amarilla de la Enseñanza Roja, y afirmó que los seguidores de la Enseñanza Amarilla podían hacer que sus talismanes y el canto de sus mantras sanaran, mientras que los seguidores de la Enseñanza Roja tenían mantras para maldecir gente. Aunque Chen Kangqi trató la Enseñanza Amarilla como si esta fuera menos maliciosa que su contraparte, pensaba que esta solo atraía el respeto de la dinastía Qing debido a su necesidad de gobernar a las gentes de las fronteras, y lamentó que nadie propusiera ponerle freno a las *lama jiao* en general.⁶⁴ Chen también escribió que las *lama jiao* como un todo eran más engañosas que el budismo y el islam juntos. Chen Kangqi es, hasta donde sé, el primer chino que usó el término *lama jiao* separándolo del budismo mismo. Considerando que escribió su obra en 1886, es probable que esta haya estado influenciada por las nociones occidentales y japonesas de lamaísmo, que no tenían el cuidado de separar las tradiciones budistas “ortodoxas” de las prácticas chamánicas y los tantras sexuales, a diferencia de la noción gubernamental de *lama jiao* bajo la dinastía Qing.⁶⁵

⁶³ Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, pág. 72.

⁶⁴ Chen, *Langqian jiwen chubi erbi sanbi* (Beijing: Zhonghua shuju, 1984), págs. 7-8.

⁶⁵ Cierta literatura popular, como las novelas, muestran que algunas personas chinas del común albergaban estereotipos, como el de que los lamas eran todos ellos perversos y usaban trucos mágicos desde finales de la era Ming. Es

Del contacto con los académicos budistas japoneses, los académicos chinos tomaron directamente la noción del budismo esotérico como una sola escuela religiosa dotada de características coherentes entre sí, y de que tanto el lamaísmo como el budismo esotérico japonés eran ramas de un mismo linaje esotérico que, promulgado por el Buda, se había extendido a distintas partes del mundo. Yang Wenhui fundó en 1908 una escuela que intentaba incorporar el budismo de otras tradiciones. Entre los estudiantes de Yang estuvo el influyente monje Taixu 太虛 (1890-1947), que estaba bastante interesado en el “budismo esotérico” como tradición, y envió estudiantes a Japón y al Tíbet para estudiar específicamente esta tradición. La idea de una tradición budista esotérica coherente de la cual el lamaísmo era solo una rama apareció lentamente en los escritos chinos, tanto en traducciones de escritos japoneses como en textos escritos por intelectuales chinos educados en Japón. Por ejemplo, en su número del 6 de marzo de 1910, la revista *Dongfang zazhi* 東方雜誌 [La miscelánea oriental] presentó las *lama jiao*, con el título de “Lama jiao”, de la siguiente manera: “Lama significa, en el lenguaje tibetano, lo puro y lo supremo. Ahora bien, para estudiar sus enseñanzas, uno no puede sino estudiar su religión madre, conocida como la Enseñanza Esotérica (*mijiao*)”. El artículo rastrea tanto el budismo Shingon 真言 japonés como el budismo esotérico tibetano hasta la figura de Nāgārjuna (circa 150-250). Así las cosas, el budismo Shingon habría recibido sus enseñanzas transmitidas por Vajrabodhi de la dinastía Tang, que, a su vez, recibió su línea de enseñanzas esotéricas de Nāgābodhi, discípulo de Nāgārjuna. Por otro lado, se dijo del budismo esotérico tibetano que este habría recibido la transmisión de su enseñanza de Vasubandhu (circa siglos IV-V).⁶⁶ Aquí, el artículo construyó un solo linaje de budismo esotérico que fuera el origen tanto de la tradición esotérica sino-japonesa como de la tradición tibetana.

La introducción de los estudios japoneses sobre el budismo se hizo incluso más pronunciada después de la era Qing. La traducción china de los estudios japoneses sobre el lamaísmo que llevó a cabo Lin Youren 林有壬 (1890-1976), publicada en *Dixue zazhi* 地學雜誌 [La revista geográfica] en 1917 bajo el título de “Lama jiao zhi yanjiu” 喇嘛教之研究 [Estudio sobre el lamaísmo] repitió una vez más la noción occidental de que el lamaísmo no era una forma de budismo: “Hay demasiado pocas cosas que las *lama jiao* compartan con otras ramas del budismo en su origen. Su historia y sus hábitos también son muy diferentes”.⁶⁷ Aquí, en el artículo japonés así traducido, se usaba el término *lama jiao* para describir en su totalidad una tradición del budismo tibetano que existía desde el siglo VIII, y que estaba definida por sus elementos esotéricos. El artículo mencionaba que, en el año 747 d.C., los monjes indios ‘Śāntarakṣita y Padmasambhava trajeron al Tíbet muchas prácticas dharani y esotéricas:

posible que, ya en la era Qing, las gentes del común ya asociaran estos estereotipos de prácticas mágicas y sexuales con las *lama jiao*, y tuvieran acerca de estas una idea del budismo tibetano algo distinta a la del estado y la élite letrada. Estos diversos puntos de vista populares durante la era Qing quedan fuera del margen del estudio de este artículo. Como fuere, durante la era Qing, el término *lama jiao* seguía siendo usado de manera mucho menos frecuente que el término “Enseñanza Amarilla”, y no fue sino hasta el siglo XX que el término se volvió de uso más común para cubrir con él todas las escuelas del budismo tibetano (con frecuencia, tratándolas todas como parte de un budismo esotérico).

⁶⁶ Lu Xiuzhang, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian* (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2005), pág. 787.

⁶⁷ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, pág. 825.

“Este es un tipo de enseñanza esotérica que se extendió en el Tíbet y que era compatible con este, también [conocida como] las *lama jiao*”.⁶⁸ Igual que en otro artículo más temprano publicado en *dongfang zazhi* en 1911, las *lama jiao* fueron definidas como un tipo de budismo esotérico, pero se consideró que estas eran distintas de otras formas del budismo desde fecha muy temprana, incluso desde la primera introducción del budismo al Tíbet. Esto difería del entendimiento que tenían los intelectuales Ming y Qing sobre las *lama jiao*, y también sobre el *fanjiao*, que no consideraban que las prácticas esotéricas fueran un elemento central del budismo tibetano, lo cual es claro precisamente en el primero de esos términos. Así las cosas, las *lama jiao* fueron descritas de la siguiente manera: habían sido introducidas a China bajo la dinastía Yuan como una entidad separada de otras formas de budismo, incluso aunque el término *lama jiao* y su predecesor, *fanjiao*, habían aparecido solo ya bajo la dinastía Ming.⁶⁹

Pese a la presencia de una comprensión budológica japonesa del lamaísmo, la comprensión tradicional china de las *lama jiao* como si estas fueran similares al budismo chan en cuanto a su doctrina siguió existiendo, hasta comienzos del periodo republicano, hombro a hombro con esta comprensión recién llegada, e incluso se fue haciendo más sofisticada. La gaceta *Xizang xiaozhi* 西藏小識 [Breve historia del Tíbet], escrita por Shan Yunian 單毓年 en algún momento alrededor del paso del siglo XIX al siglo XX, repitió mayormente las palabras de Wei Yuan, afirmando: “Durante los tiempos de Tsongkhapa, el budismo en Tíbet se especializó en la escuela esotérica. No practicó los mantras prohibidos. Después, se convirtió en un método para tragar cuchillos y exhalar fuego para impresionar a las masas, sin diferencia alguna respecto a los maestros del chamanismo y habiendo perdido completamente la doctrina de la concentración, la sabiduría y la compasión” (宗喀巴時藏中象教專尚密宗, 無持禁咒, 遂流為吞刀吐火銜惑愚俗以求口食, 大失定慧慈憫之指).⁷⁰ El texto continuaba, afirmando que “cuando Tsongkhapa estaba vivo, él solo demostró el significado del océano de la naturaleza [del Buda]” (宗喀巴生時獨演性海之趣).⁷¹ Aquí, tal vez debido a la influencia extranjera, Shan Yunian usó el término “escuela esotérica” (Mizong 密宗); pese a ello, tanto él como otros más no parecen haber entendido que la línea entre el budismo esotérico tibetano y los muchos aspectos de lo que ellos consideraban chamanismo, como, por ejemplo, ciertos mantras, estaba lejos de ser clara. Como en la perspectiva tradicional de los intelectuales chinos desde finales de la era Ming, estas prácticas fueron asociadas, en su mayoría, con las escuelas no Gelukpa, y se dijo de Tsongkhapa que él sería el único capaz de volver a introducir la doctrina de la naturaleza del Buda que separaba al budismo Gelukpa de otras escuelas. De nuevo, esto revela una comprensión venida del budismo chino acerca de cuál debería ser la más alta enseñanza budista.

Escrita por Zhang Qiqin 張其勤 y publicada también en varias secciones a lo largo del año de 1911 en *Dongfang zazhi*, *Xizang zongjiao yuanliu kao* 西藏宗教源流考 [Investigación sobre los

⁶⁸ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliaoxuanbian*, págs. 825-826.

⁶⁹ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliaoxuanbian*, pág. 826.

⁷⁰ “Xizang xiaozhi”, pág. 404.

⁷¹ “Xizang xiaozhi”, pág. 404.

origenes de las religiones tibetanas] es tal vez la descripción más detallada de las *lama jiao* que se hubiera hecho hasta ese momento a partir de la perspectiva china. Zhang también citó textualmente la descripción que hizo Wei Yuan de las *lama jiao*, y de la manera en que los elementos esotéricos del Tíbet estaban, sobre todo, asociados con las escuelas no Gelukpa: “Después, [la Enseñanza Roja] se convirtió en un método para tragar cuchillos y exhalar fuego para impresionar a las masas, sin diferencia alguna respecto a los maestros del chamanismo y habiendo perdido completamente la doctrina de la concentración, la sabiduría y la compasión” (其後紅教, 專持密咒, 流弊至以吞刀吐火炫俗, 無異師巫, 盡失戒定惠). Zhang citó entonces el *Shoulengyan jing* 首楞嚴經 (en sánscrito, *Śūraṅgama Sūtra*) para explicar lo que quería decir con Vinaya, la tranquilidad de la mente y la sabiduría: “Si tomamos la mente como si fuera el Vinaya, se da lugar a la tranquilidad de la mente debido al Vinaya, y se da muestras de sabiduría debido a la tranquilidad de la Mente” (攝心為戒, 因戒生定, 因定發慧). Zhang prosiguió, explicando el pasaje de arriba mediante la cita de una obra budista chan, la *Chuandeng lu* 傳燈錄 [Transmisión de la lámpara]: “La ausencia de recuerdos se conoce como Vinaya, la ausencia de pensamientos es conocida como la tranquilidad de la mente, y la ausencia de ilusiones se conoce como sabiduría” (無憶名戒, 無念名定, 無妄名慧).⁷² La explicación de Zhang Qiqin coincidía en su mayoría con la explicación desde el budismo chan. Zhang enfatizó la manera en que el Vinaya se ubicaba en el centro de la cultivación mental en lugar de hacer un abanico inflexible de reglas; más allá de esto, citó pasajes que usaban el lenguaje budista chan (“ausencia de recuerdos” y “ausencia de pensamientos”, respectivamente) para describir la base del Vinaya y de la tranquilidad de la mente durante la meditación. Una vez más, Zhang citó entonces a Wei Yuan, y afirmó que la Enseñanza Amarilla se concentraba en la visualización de la naturaleza propia y en la salvación de los seres sintientes. A diferencia de otras descripciones más tempranas, que solo describían Enseñanzas Roja y Amarilla, Zhang también mencionó la existencia de Enseñanzas Negra (Bon) y Blanca (Kagyupa). Sobre estas, Zhang solo anotó que la Enseñanza Negra no era un budismo, mientras que la Enseñanza Roja era un vehículo inferior al que representaba la Enseñanza Amarilla.⁷³

Más allá de esto, Zhang Qiqin escribió un linaje de reencarnaciones de la Enseñanza Roja que empezaba con Śakyamuni transmitiéndole a Mahākāśyapa la enseñanza; luego, este la transmitía a más personas a través de una serie de reencarnaciones en India y Tíbet que incluían a Songtsen Gampo y a Pakpa... En total, a 62 personas.⁷⁴ Hasta donde sé, no conozco este linaje del Tíbet, y, dado que Zhang incluyó a Mahākāśyapa –figura de importancia en los linajes chan– en la lista, es probable que haya inventado este linaje junto a la noción de que el budismo chan y las *lama jiao* tenían el mismo origen. El hecho de que haya hecho referencia a varias figuras chan (tales como Bodhidharma y Huike 慧可) justo antes de escribir sobre este linaje apoya esta hipótesis. Uno puede ver que, pese a que Zhang Qiqin tenía un mayor entendimiento del budismo tibetano que el de otros intelectuales Qing más tempranos,

⁷² Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, pág. 795.

⁷³ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, pág. 821.

⁷⁴ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, págs. 790-795.

su pensamiento seguía estando bastante influenciado por la comprensión intelectual tradicional china de *lama jiao*. Esto muestra que, para finales de la era Qing, *Dongfang zazhi* publicó artículos basados tanto en la noción de *lama jiao* introducida a China desde Japón como en el entendimiento tradicional chino de las *lama jiao*.

Incluso en el periodo republicano temprano, estas viejas nociones chinas de *lama jiao* persistían. El libro *Zixang shi dagang* [Un esbozo de la historia del Tíbet], escrito por Wu Yanshao (1868-1944), citaba también a Song Yun para describir las *lama jiao*: “Dijo Song Yun: ‘He tratado de hacer averiguaciones acerca de la veracidad de la Enseñanza Roja. En el principio, no había magia, y había solo la veneración de Padmasambhava y la recitación devota de los sútras y mantras protectores del dharma. En su origen, la magia nació de los engaños. Los sabios usan el camino de los milagros para establecer sus enseñanzas, para así controlar algo [a los tontos] sobre la base de las costumbres’”. (松公云, ‘余嘗密訪紅教之實, 初無法術, 僅供奉巴特瑪薩木巴瓦虔誦護法經咒而已. 蓋法術本屬妄誕, 聖人神道設教, 不過因俗羈縻之耳.’).⁷⁵

No obstante, para finales del periodo republicano, este punto de vista había desaparecido. Esto era resultado no solo de la influencia de la budología extranjera, sino también de un mayor nivel de interacción entre los chinos han, especialmente los que eran budistas, y el Tíbet. Monjes e intelectuales chinos fueron a estudiar tanto al Japón como al Tíbet, y obtuvieron allá una mayor comprensión de los budismos esotérico y tibetano. Taixu abrió el Instituto Budista Wuchang 武昌佛學院 en 1922, y uno de los discípulos de Taixu, el monje Dayong 大勇 (1893-1929), habiendo estudiado primero la “escuela esotérica” de Japón entre 1921 y 1923, fundó en 1924 la primera institución de educación sino-tibetana, el Instituto Budista para el estudio de la Lengua Tibetana (Fojiao Zangwen xueyuan 佛教藏文學院). También incorporó las enseñanzas esotéricas tibetanas en sus escuelas budistas como parte del más amplio aprendizaje del budismo esotérico.⁷⁶ A lo largo de la década de 1930, fueron fundados otros institutos budistas ocupados con la enseñanza del budismo tibetano. A diferencia del patrocinio que recibían bajo la dinastía Qing, todas estas organizaciones eran privadas. Además, a lo largo del periodo republicano, la educación moderna fue introducida a China de una manera más extendida. Se escribieron algunas obras sobre el budismo tibetano o sobre las *lama jiao*, y muchos monjes e intelectuales chinos han usaron los estudios japoneses y occidentales sobre el lamaísmo, y las metodologías de estos, para explicar el budismo tibetano.

A mediados del periodo republicano, el budismo esotérico pasó a ser considerado como una forma impura de budismo, aunque, en general, los mismos monjes budistas no sostuvieran este punto de vista. Para entonces había emergido la nueva comprensión del “lamaísmo” como una rama étnica de un budismo esotérico más abarcador, y esta había reemplazado en buen grado a la comprensión tradicional china del lamaísmo como enseñanza similar al

⁷⁵ Wu Yanshao, *Xizang shi dagang*, en Zhang Yuxin (ed.), *Zhongguo Xizang ji Gan Qing Chuan Dian Zangufangzhi huibian* (Beijing: Xueyuan chubanshe, 2003), vol. 53, pág. 94.

⁷⁶ Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, págs. 81-82.

budismo chan, comprensión esta que caracterizó el periodo Qing. Sin embargo, pese a esto, siguió debatiéndose en lengua china si las *lama jiao* tenían connotaciones positivas o negativas, debate que sigue hasta el presente.

Conclusión

Este artículo busca mostrar la manera en que la comprensión tradicional china del lamaísmo, como concepto, difirió tanto del entendimiento tibetano-mongol sobre su propio budismo como del entendimiento europeo y académico moderno del término “lamaísmo”. En resumen, antes de la dinastía Ming, no había concepto de lamaísmo *per se*, sino que había solo una noción de una enseñanza esotérica que los maestros del budismo tibetano habían sido los últimos en enseñar en China de entre varios maestros budistas extranjeros que habían enseñado tales prácticas en China desde tiempos de la dinastía Tang.

Apareció, ya entrada la era Ming, una noción de “lamaísmo”, y con esta se asociaban tanto una retórica negativa como una retórica positiva. Aquí, al hablar de “lamaísmo”, me refiero a una forma de budismo asociada específicamente con los tibetanos, que tenía sus propias características y cuya existencia institucional estaba separada del budismo chino. La noción de *fanjiao* aparecida a finales del siglo XV se asociaba con una retórica negativa, y fue esta noción la que proveyó el primer término que los chinos usaron para objetivar el budismo tibetano como una práctica budista separada del budismo nativo de China. El *fanjiao* se asociaba específicamente con monjes de la etnia tibetana, y representaba tanto el aspecto foráneo como otros aspectos negativos del budismo. Como fuere, en ningún momento se consideró esta práctica como una forma de budismo en sí misma. En lugar de esto, la religión representaba todos los aspectos negativos del budismo que los confucianos solían denunciar como heterodoxos. Es decir, *fanjiao* fue una expresión retórica que buscaba el objetivo de hacer énfasis sobre la naturaleza extranjera del budismo en sí, y no se hacía el esfuerzo de dejar claro qué era lo budista y lo no-budista de la tradición tibetana.

Como término acuñado en la década de 1570, *lama jiao* era una expresión de la naturaleza ortodoxa del budismo tibetano. El propósito tras la invención de este nuevo término era, con toda probabilidad, intentar quitar la connotación negativa y foránea que acarreaba el término *fan* en la composición *fanjiao*, pues las *lama jiao* eran ahora consideradas como una fuerza civilizatoria que China usaría para transformar a los mongoles. Tras la aparición de este término, vemos varios intentos, por parte de los intelectuales chinos, que buscan separar las prácticas mágicas y los tantras sexuales, que estos intelectuales denunciaban como no-budistas, de lo que los chinos consideraban que eran los aspectos ortodoxos budistas del budismo tibetano. Las mismas *lama jiao* representaron el budismo ortodoxo, hecha la salvedad de su interpretación a través de las lentes del budismo chino. Así, los chinos consideraban que la

esencia de estas enseñanzas era la familiaridad con las escrituras budistas populares y con la contemplación de la naturaleza propia, muy a la manera de la escuela chan en China. Por otro lado, el elemento tántrico del budismo fue subestimado a propósito, mientras que los tantras sexuales fueron denunciados como no-budistas por completo, puestos bajo la categoría de “artes del dormitorio” y excluidos de lo que se consideraba parte de las *lama jiao* ortodoxas. La retórica negativa asociada con el *fanjiao* no desapareció después de acuñarse el término *lama jiao*, sino que ocasionalmente siguió siéndole aplicada a las ortodoxas *lama jiao* durante el gobierno de la dinastía Qing, pero, igual que fungió con el *fanjiao*, esta retórica estuvo asociada, sobre todo, con la naturaleza heterodoxa del budismo en general, en lugar de estarlo con un ataque contra sus corruptas prácticas tántricas.

Para mediados del siglo XVII, la escuela Gelukpa era considerada la única escuela ortodoxa de *lama jiao*. El concepto de *lama jiao* como doctrina similar al budismo chino formado durante la era Ming pasó a la era Qing, y fue aplicado al budismo Gelukpa. De entre las técnicas practicadas por los lamas, las que los chinos consideraron corruptas, como las prácticas chamánicas, los trucos ilusorios y los tantras sexuales, fueron proyectadas sobre las escuelas budistas no-Gelukpa del Tíbet, conocidas colectivamente como Enseñanza Roja. Había, entre los funcionarios de la corte Qing, una hostilidad predominante contra los tantras sexuales, pues estos eran visto como la causa de la caída de la dinastía Yuan. Incluso los proyectos de traducciones budistas al manchú, organizados por el emperador Qianlong, vieron solo una cantidad limitada de traducciones de textos tántricos tibetanos, y en estos no se trató a los tantra como una clase superior de textos separados de los sútras. Esta comprensión china de las *lama jiao* era distinta de las nociones occidental y japonesa de “lamaísmo”, que se concentraban en el elemento corrupto de las prácticas tántricas o veían al lamaísmo como una rama que hacía parte del linaje de un budismo esotérico más abarcador. Bajo la dinastía Qing, los chinos consideraban que el tantra tibetano era una mera práctica auxiliar del budismo, de manera similar al rol que jugaba la práctica tántrica en el budismo chino. A finales del siglo XIX, la comprensión europea del lamaísmo se introdujo lentamente a China, a través de budistas chinos que hubieran interactuado con estudiosos budistas occidentales o japoneses, así como a través de la traducción de los estudios japoneses sobre el budismo. Para finales del periodo republicano, la nueva comprensión acerca de las *lama jiao* había reemplazado con creces a la comprensión tradicional al respecto, y esta nueva comprensión ha seguido influenciando la manera en que los chinos entienden el término hasta hoy.

Referencias

Canon clásico:

CHEN Kangqi 陈康祺 (1840-1890), *Langqian jiwen chubi erbi sanbi* 郎潛紀聞初筆二筆三筆 [Colecciones primera, segunda y tercera de notas del estudio Langqian], 21 *juan* (Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1984).

HUANG Zhangjian 黃彰健 et al. (eds.), *Ming shilu* 明實錄 [Registros veraces de los Ming], 100 vols. Edición preservada en el Instituto de Historia y Filología de la Academia Sínica (*Zhongyang yanjiuyuan Lishi yuyan yanjiusuo* 台灣中央研究院歷史語言研究所).

JI Yun 紀昀 (1724-1805), “*Yuewei caotang biji*” 閱微草堂筆記 [Historietas aleatorias de la caña del escrutinio minucioso], en *Biji xiaoshuo daguan ershiba bian* 筆記小說大觀二十八編 [Gran perspectiva sobre las novelas de notas], vol. 6 (Taipei: Xinxing shuju 新興書局, 1988).

NIANCHANG 念常 (1282-?), *Fozu lidai tongzai* 佛祖歷代通載 [Registros generales de los patriarcas budistas a lo largos de las eras], en *Pinjia jingshe jiaokang dazangjing: zhuanji bu* 頻伽精舍校刊大藏經: 傳記部 [Canon budista cotejado e impreso por Pinjia jingshe: Sección de biografías], vol. 2 (Shanghai: Pinjia jingshe 頻伽精舍, 1913).

116

QING Shizong 清世宗, o Yongzheng 雍正 (r. 1722-1735), “*Yuxuan yulu*” 御選語錄 [Selección imperial de dichos registrados], 19 *juan*, en (*Wan*) *xu zangjing* (卍) 繢藏經 [Canon budista extendido por el hombre], nº 1319 (Taipei: Xinwenfeng chubanshe 新文豐出版社, 1968-1970).

QING Shizong 清世宗, o Yongzheng 雍正 (r. 1722-1735), (*Yuzhi*) *Jianmo bianyi lu* 捷魔辨異錄 [Registros del señalamiento de los demonios y el discernimiento de la heterodoxia], en *Da Riben xuzangjing* 大日本續藏經 [El gran canon budista japonés extendido] (Shanghai: Shanghai Hanfenlou yingyin 上海涵芬樓影印, 1925).

QU Jiusi 瞿九思 (1546-1617), *Wanli wugong lu* 萬曆武功錄 [Registro de los asuntos militares durante el reinado de Wanli], 14 *juan* (Versión digital disponible en el sitio web de Chinese Text Project).

WANG Chonggu 王崇古 (1515-1588), *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi* 少保鑑川王公督府奏議 [Petición de Wang, prefecto Shaobao de Jianchuan], 15 *juan* (Copia digital disponible en el sitio web de la Universidad de Pekín).

WANG Xianqian 王先谦 (1842-1917), *Donghua lu* 東華錄 [Registros de [la puerta de] la flor oriental], 194 *juan*, en *Xuxiu Siku quanshu*, vol. 369.

WEI Yuan 魏源 (1794-1857), *Shengwu ji* 聖武記 [Las guerras de conquista del emperador Shengwu], 14 *juan* (Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1984).

WU Yanshao 吳燕紹 (1868-1944), *Xizang shi dagang* 西藏史大綱 [Esbozo de historia del Tíbet], en Zhang Yuxin 張羽新 (ed.), *Zhongguo Xizang ji Gan Qing Chuan Dian Zangu fangzhi huibian* 中國西藏及甘青川滇藏區方志匯編 [Compilación de gacetas locales de Tíbet, Gansu, Qinghai, Sichuan, Yunnan y el Tíbet chino] (Beijing: Xueyuan chubanshe 學苑出版社, 2003).

YU Mingzhong 于敏中 (1714-1779), *Dou Guangnai* 寶光鼐 (1720-1795) y Zhu Yun 朱筠 (1729-1781), *Qinding Rixia jiuwen kao* 欽定日下舊聞考 [Rumores sobre los asuntos antiguos bajo el sol, compilados con el apoyo imperial], 160 *juan* (Taipei: Guanwen shuju 觀文書局, 1968).

ZHAOLIAN 昭樞 (1776-1830), *Xiaoting zalu* 嘯亭雜錄 [Registros misceláneos del pabellón de los silbidos], 10 *juan* (Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1980).

Bibliografía:

BO Huang, “The Birth of Lamaism: Religious Institution, Ethnic Identity, and Politics behind Tibetan-rite Buddhism in China from the 11th-19th Century” (Tesis de doctorado, Universidad de Indiana, 2021).

CAIDAN Xiarong 才旦夏茸, *Qujuang Cairang* 曲江才让 (trad.), “Zangchuan Fojiao ge zongpai mingcheng bianxi” 藏傳佛教各宗派名稱辨析 [Análisis de los nombres de varias sectas del budismo tibetano], en *Xizang yanjiu* 西藏研究 [investigaciones sobre Tíbet], n° 1 (1984), págs. 111-115.

DU Changshun 杜常顺, “Mingdai xitian seng kaolüe” 明代‘西天僧’考略 [Estudio sobre los “monjes del cielo occidental” durante el periodo Ming], en *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 [Investigaciones sobre las religiones mundiales], n° 1 (2006), págs. 23-33.

GU Zucheng 顧祖成 et al. (eds.), “*Ming shilu*” *Zangzu shiliao* 《明實錄》藏族史料 [Materiales históricos sobre la etnia tibetana hallados en los “Registros veraces de los Ming”], 2 vols (Lhasa: Xizang renmin chubanshe 西藏人民出版社, 1982).

Donald S. LÓPEZ, Jr., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Donald S. LÓPEZ, Jr., “‘Lamaism’ and the Disappearance of Tibet”, en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 38, n° 1 (enero, 1996), págs. 3-25.

LU Xiuzhang 盧秀璋, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian* 清末民初藏事資料選編 [Selección de materiales sobre asuntos tibetanos desde finales de la era Qing hasta comienzos del periodo republicano] (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe 中國藏學出版社, 2005).

MENG Yu 孟瑜, “Guojia tushuguan suo cang *Da shouyin wuzi yao yuanliu kaoshu*” 國家圖書館所藏《大手印無字要》源流考述 [Sobre el *Daoshouyin wuzi yao* en la colección de la Biblioteca

Nacional], en Shen Weirong 沈衛榮 (ed.), *Wenben Zhong de lishi: Zangchuan Fojiao zai Xiyu he Zhongyuan de chuanbo* 文本中的歷史: 藏傳佛教在西域和中原的傳播 [Historia a través de la crítica textual: Budismo tibetano en Eurasia Central y en China] (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe 中國藏學出版社, 2012), págs. 207-242.

QIAGA Danzheng 恰嘎·旦正 (en tibetano, Chab 'gag rta mgrin), *Zangwen beiwen yanjiu* 藏文碑文研究 [Estudio sobre las inscripciones en tibetano] (Lhasa: Xizang renmin chubanshe 西藏人民出版社, 2012).

Geoffrey SAMUEL, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington D.C.: Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry, 1995).

SHANG Feng 尚風, “Lama jiao zhi ming he xu gai” 喇嘛教之名何須改 [¿Por qué cambiar el nombre *Lama jiao*?], en *Xizang yanjiu* 西藏研究 [Estudios sobre Tíbet], n° 3 (1986), pág. 105.

Robert H. SHARF, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001).

SHEN Weirong 沈衛榮, *Xiangxiang Xizang: Kuan wenhua shiye zhong de heshang, huofo, lama he mijiao* 想象西藏: 跨文化視野中的和尚、活佛、喇嘛和密教 [Imaginarse el Tíbet: Monjes, Budas vivientes, lamas y budismo esotérico en una perspectiva transcultural] (Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe 北京師範大學出版社, 2015).

TOH Hoong Teik, “Tibetan Buddhism in Ming China” (Tesis de doctorado, Universidad de Harvard, 2004).

TSONG Khapa Losang Drakpa, David Gray (trad.), *Illumination of the Hidden Meaning Part I: Mandala, Mantra, and the Cult of the Yoginis* (Nueva York: American Institute of Buddhist Studies, 2017).

Gray TUTTLE, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China* (Nueva York: Columbia University Press, 2005).

WANG Furen 王輔仁, “Lamajiao shi zengyang xingcheng he fazhan qilai de?” 喇嘛教是怎樣形成和發展起來的 [¿Cómo se formó y se desarrolló el lamaísmo?], en *Zhongguo minzu* 中國民族 [Etnia china], n° 10 (1983), págs. 50-51.

WANG Hang 王航, “Tang zhongqi yilai de Huayi zhi bian jiqi dui Fojiao de yingxiang” 唐中期以來的華夷之辨及其對佛教的影響 [El discurso sobre el discurso Hua-yi desde mediados del periodo Tang, y la influencia de este en el budismo], en *Nanchang gongcheng xueyuan xuebao* 南昌工程學院學報 [Revista académica de la Facultad de Ingeniería de Nanchang], vol. 32, n° 2 (abril, 2013), págs. 13-16.

WU Jiang, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (Nueva York: Oxford University Press, 2008).

Xuxiu Siku quanshu 續修四庫全書 [Suplementos al *Siku quanshu* (Libros completos de los cuatro almacenes)], 36.304 vols. (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002).

ZHANG Yuxin 張羽新 (ed.), *Zhongguo Xizangji Gan Qing Chuan Dian Zangqu fangzhi huibian* 中國西藏及甘青川滇藏區方志匯編 [Compilación de gacetas locales de Tíbet, Gansu, Qinghai, Sichuan, Yunnan y el Tíbet chino] (Beijing: Xueyuan chubanshe 學苑出版社, 2003).

ZHENG'AN Jushi 正安居士, *Zhenjia xieshuo: Xizang Mizong Suodaji lama suozao 'Pochu xieshuo lun' zhenshi xieshuo* 真假邪說：西藏密宗索達吉喇嘛所造《破除邪說論》真是邪說 [Doctrinas falsas y verdaderas: La “Eliminación de las falsas doctrinas” por parte del lama tibetano Sodargye, de la Escuela Esotérica, es una verdadera herejía] (Taipei: Fojiao zhengjue tongxiuhui 佛教正覺同修會, 2004).

ZHOU Qi 周齊, *Qingdai Fojiao yu zhengzhi wenhua* 清代佛教與政治文化 [Budismo y cultura política durante la dinastía Qing] (Beijing: Renmin chubanshe 人民出版社, 2015).

Notas del traductor

ⁱ En adelante, cuando se use en el original el inglés *Lamaism*, la traducción utilizará la forma hispanizada de “lamaísmo”.

ⁱⁱ He eliminado las fechas biográficas que aparecen en el original, según las cuales Hong Dichen habría nacido en 1930 y estaría vivo. El autor me ha hecho saber que este es un error que no fue corregido durante el proceso editorial del artículo original, y me ha pedido eliminarlo de esta versión en castellano.

ⁱⁱⁱ Pakpa y Phagspa o Phags-pa son acepciones del nombre de un monje budista tibetano considerado por Qubilai Khan como uno de los mejores sabios de su imperio, y a quien se le comisionó la construcción de un sistema de escritura fonético con el cual pudieran escribirse las diversas lenguas del Imperio Mongol, al menos del khanato Yuan, sistema este que Pakpa (o Phags-pa) basó sobre el sistema tibetano de escritura, y que lleva su mismo nombre. No he podido consultar ninguna autoridad suficientemente confiable en la transliteración del sistema tibetano de escritura al sistema latino de escritura (sistema de romanización Wylie), por lo que no me he decidido por ninguna de las dos grafías, y prefiero conservar la del autor del artículo.

^{iv} Yuan Shun es el nombre póstumo asignado por la dinastía Ming al último emperador mongol de China, cuyo nombre mongol era Toghan-Temür Khan, a veces transliterado como Toghon Temür Khan o como Togoontömör. Toghan-Temür Khan, en sus distintas transliteraciones y pronunciaciones, es también el nombre con el cual lo conocieron sus súbditos y demás contemporáneos, es decir, los gobernantes de toda Asia y Europa. Además de estos dos nombres, la misma dinastía Yuan (de ascendencia gengiskánida), que hubo de retirarse al norte, a la estepa mongola, tras el ascenso de la dinastía Ming y la caída de Daidu en 1368, le asignó el nombre póstumo de Yuan Huizong.

^v Huangtaiji, Huang Taiji, Hung Taiji y Hong Taiji son todas formas distintas del mismo nombre, de procedencia mongola, de una misma persona, el emperador manchú de la dinastía Qing que gobernó China entre 1626 y su muerte, en 1643. En ocasiones, se encuentra en lenguas occidentales el nombre de Abhai, y su nombre póstumo es Qing Taizong, que puede encontrarse en lenguas occidentales como Taizong de Qing o en su variación acorde al sistema Wade-Giles. El autor usó en el texto original varias formas de este nombre. Aquí unificamos los distintos usos con el nombre de Huangtaiji.

^{vi} La era Han temprana corresponde al periodo en que el oriente de la China actual fue gobernado por la dinastía Han, entre los años 202 a.C. y 9 d.C. Sus territorios incluían además el corredor Hexi y los “protectorados del norte”, conformados principalmente por los territorios de la cuenca del río Tarim, en el sur del actual Xinjiang.

^{vii} La expresión “abanderado” se usa aquí en un sentido específico de la historia china: alude al sistema de ocho banderas con el que se distinguían distintas identidades durante la dinastía Qing, a partir del reinado de Huangtaiji. El sistema nació como un sistema de clasificación militar que incluía gentes de la etnia jurchen (o manchú), que lo usaba para distinguirse así

de las poblaciones de China que pusieron bajo su gobierno a partir del siglo XVII. El sistema adscribía a ciertos individuos a uno u otro grupo, lo que probaba su pertenencia a la etnia jurchen. Con el tiempo, el sistema fue usado para lograr la asimilación de varias tribus mongolas, y de buena parte de las élites han del Imperio Qing; por otro lado, el acceso al sistema de ocho banderas llegó a ser un objetivo para algunos, puesto que la pertenencia a este aca- rreaba ciertos derechos legales, por lo que personas de varias etnias llegaron a falsificar árboles genealógicos y certificados de pertenencia para acceder a dichos derechos. A finales de la era Qing, el sistema de ocho banderas fue dividido en tres sistemas distintos, de manera que volviera a servir para organizar una clasificación étnica más sistemática. El sistema incluyó así, hasta su abolición, las siguientes tres clasificaciones: 1) las ocho banderas manchúes, 2) las ocho banderas mongolas, y 3) las ocho banderas han. Desde entonces, despojado de privilegios no democráticos, el sistema ha sido incorporado en la clasificación étnica del estado moderno chino, tanto en la República de China tras la Revolución Xinhai como en la República Popular China tras la revolución comunista.

^{viii} Amban es un título Qing que significa “alto oficial” o “alto funcionario” en manchú. Se trataba de un tipo de servidor público de alto rango. En el caso del Amban de Tíbet, se trata de un “residente imperial” encargado desde 1727 de afirmar la autoridad del gobierno Qing sobre la teocracia tibetana, por lo que comandaba tropas chinas estacionadas en Lhasa, tenía poder de veto sobre las decisiones del Dalai lama y del Panchen lama y ostentaba la obligación de asegurarse de que la administración tibetana se llevara a cabo conforme a las leyes y regulaciones Qing. El último Amban de Tíbet fue expulsado de Lhasa en 1912 tras el triunfo de la Revolución Xinhai, que acarreó la fundación de la República de China y la caída de la dinastía Qing.

^{ix} El texto se refiere aquí al Jebtsundamba Khutukhtu, o Changkyā Khutukhtu, jefe espiritual del linaje Gelug del budismo tibetano en las regiones de Mongolia gobernadas por el Imperio Chino bajo la dinastía Qing, tanto de la actual provincia de Mongolia Interior como del actual territorio de la República de Mongolia. Los Khutukhtu solían contar también con rango de Amban en la jerarquía Qing, y estar bien relacionados con la corte o con el emperador mismo; en ocasiones, eran “encontrados” entre descendientes directos de Genghis Khan: en efecto, el Jebtsundamba Khutukhtu, igual que el Dalai Lama, reencarna en una persona nacida después de la muerte del anterior Jebtsundamba Khutukhtu, lo que obliga a los monjes locales a buscar su reencarnación, práctica que se lleva a cabo aún. Una vez esta persona es encontrada, recibe también el más alto rango entre los lamas mongoles, con el título de Bogd Gegeen. Este comentario de Wei Yuan, publicado en 1842, es contemporáneo del sexto Jebtsundamba Khutukhtu, llamado Luvsantüvdenchojijaltsan, o, con su nombre ceremonial en tibetano, Blo-bzang-dpal-ldan-bstan-pa.

Aunque el título es, a oídos modernos, un título puramente religioso, este ha acarreado funciones políticas claras incluso recientemente: como he explicado, el Jebtsundamba Khutukhtu solía estar bien conectado en la corte Qing y era a veces parte de la nobleza gengiskánida; además, el Jebtsundamba Khutukhtu fue en su momento el gobernante de Mongolia entre la independencia de este país y la revolución comunista de 1924, y en otro momento de la historia, en 1948, hizo parte del funcionariado leal al Guomindang que siguió a Jiang Jieshi en su retirada hacia Taiwán, tras la victoria de la revolución comunista que lideró Mao Zedong.

^x Tathāgata es uno de los títulos adscritos al Buda. Si Siddharta es el Buda por ser “el iluminado”, es a su vez el Tathāgata por ser “el que así se ha ido”. Como es habitual en el budismo, la interpretación de este término varía de escuela a escuela, con todo tipo de coincidencias y divergencias. Usualmente se usa este término, en lugar del más conocido Buda, cuando se quiere aludir al carácter trascendental, espiritual o incorpóreo del Buda.

^{xi} El Kanato Zúngaro era una unidad política ubicada en parte de las actuales Mongolia, Kazajistán, Kirguistán, Siberia y Xinjiang, primordialmente gobernada y poblada por las tribus oirat, aliadas de Genghis Khan tras la unificación de las tribus mongolas a comienzos del siglo XIII, y partícipes de la expansión mongola. El kanato pereció entre 1755 y 1758, en medio de sangrientas guerras Qing-zúngaras que diezmaron la población oirat significativamente.

Asunto aparte, mantenemos aquí la grafía usada por el autor para el más famoso de los gobernantes del Kanato Zúngaro: Galdan Tsering. Sin embargo, puede encontrarse su nombre escrito como Galdan Tseren. No hemos podido consultar ninguna autoridad confiable en lo respectivo a la transliteración de su nombre, por lo cual mantenemos la grafía propuesta por el autor.

^{xii} La dinastía Song gobernó el centro y el oriente de China desde el año 960 hasta 1279. Se suele dividir la dinastía en dos períodos: Song del norte, con capital en Bianjing hasta el año de 1127, en que la dinastía perdió sus territorios norteños ante la expansión Jin de etnia khitan y debió trasladar su capital a la ciudad de Lin'an, ubicada en el sur de sus territorios, y Song del sur, hasta 1279, cuando la dinastía cayó por completo como resultado de la expansión mongola hacia el sur de China bajo el mando de Qubilai Khan.

Geninka y esclavitud

Casuística jesuita y legislación Tokugawa sobre el trabajo sometido¹ japonés (1590s-1620s)

Publicación original:

Itinerario: Journal of Imperial and Global Interactions, vol. 47, n° 3 (2023), págs. 342-356

RÔMULO DA SILVA EHALT

Introducción



finales del siglo XVI, Japón llegaba al final de un largo proceso de mercantilización del trabajo que había sido intensificado por las grandes hambrunas del siglo XIII.¹ Aquellos individuos que eran sometidos a estar bajo la posesión de otros eran conocidos generalmente como *genin* (persona inferior), un término

Traducido al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Diego Alejandro Pedraza Sierra y Víctor Santiago Mayorga Reina.

Me gustaría agradecer a Stuart M. McManus (Universidad China de Hong Kong), Norah L. A. Gharala (Universidad de Houston), Indrani Chatterjee (Universidad de Texas, Austin), James Fujitani (Universidad de Nottingham, Ningbo, China), Manuel Bastias Saavedra (Universidad Leibniz, Hannover), Ulrike Schmieder (Universidad Leibniz, Hannover), Richard B. Allen (Universidad Estatal de Framingham), Alessandro Stanziani (École des Hautes Études en Sciences Sociales), Shimizu Yuko (Universidad Meiji), Yonetani Hitoshi (Universidad de Waseda) y Ōhashi Yukihiro (Universidad de Waseda) por la indispensable retroalimentación y los puntos de vista que me ofrecieron durante varios momentos del proceso de escritura de este artículo. También quisiera extender mi gratitud al personal de la Biblioteca Central de la Universidad de Sofía por el espléndido apoyo que ofrecieron a sus investigadores durante la cúspide de la pandemia del Covid-19 en el 2020.

La investigación detrás de este artículo fue posible gracias a la financiación recibida de parte de la Sociedad Japonesa de Promoción de la Ciencia entre los años 2019 y 2020, cuando trabajaba como investigador posdoctoral en la Universidad de Sofía (Tokio, Japón), así como al apoyo ofrecido por el Instituto Max Planck de Historia y Teoría Legal (Frankfurt, Alemania).

¹ Véanse Isogai Fujio, *Nihon chusei doreisei ron* (Tokio: Azekura shobo, 2007), págs. 232-233 y 321-352; Nakata Kaoru, *Hoseishi ronshu 3 no ge* (Tokio: Iwanami Shoten, 1943), págs. 309-364.

amplio que podemos encontrar en fuentes históricas y en la academia japonesa. Similar al portugués *cativo*, el término había sido empleado para denotar una persona sometida a una de muchas formas de dependencia relacional en el Japón medieval, como *shojū*, *nubi*, *zōnin* y *shimobe*.² No obstante, para finales del siglo XVI los contratos de sometimiento a término fijo, de acuerdo con los cuales uno aceptaba trabajar para alguien más por un número de años a cambio de una pequeña suma de dinero, pero no se volvía necesariamente la propiedad de la otra persona, se estaban volviendo la norma cada vez más. Conocidos como *nenki hōkō* (servicio temporal), durante el periodo Edo (1600-1868), estos arreglos eran omnipresentes, y los contratos se volvieron altamente especializados.³ El proceso fue intensificado por la separación legal entre los campesinos y los militares promovida a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, separación esta que resultó en una sociedad japonesa altamente jerarquizada.⁴

121

Este periodo también coincidió con la llegada al Japón de mercaderes ibéricos y misioneros jesuitas, que hicieron con prontitud la equivalencia entre las distintas formas locales de trabajo sometido a cambio de dinero con la esclavitud. Eventualmente, este proceso se consolidó con las invasiones japonesas de la península de Corea que tuvieron lugar entre 1592 y 1598. Como resultado de esta ecuación y de los encuentros entre los mercaderes europeos y los comerciantes locales, las redes locales y regionales de tráfico de personas, antes restringidas a las aguas entre las islas japonesas y las costas de China y del Asia suroriental, se integraron a la red cada vez más expansiva de comercio de esclavos del periodo de la modernidad temprana.⁵ Tras décadas de aceptación tácita y de cooperación con ese comercio, el cada vez más peligroso ambiente político del siglo XVI llevó a los misioneros de la Compañía de Jesús a condonar por completo el comercio de esclavos.⁶

² Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, pág. 460. Tomada de los estudios sobre la esclavitud mediterránea, la academia japonesa ha citado con frecuencia la transformación del individuo en propiedad al hacer equivaler los *genin* a esclavos. Ota Hidemichi, *Higashi chichukai sekai: kodai ni okeru oriento to Grisha* (Tokio: Iwanami shoten, 1977), pág. 22; Minegishi Kentaro, *Kinsei mibunron* (Tokio: Azekura shobo, 1989), págs. 21-25; Yamaguchi Keiji, *Sakoku to kaikoku* (Tokio: Iwanami shoten, 1993), págs. 109-110; Toyoda Takeshi, *Nihon no hokensei* (Tokio: Yoshikawa kobunkan, 1983), pág. 70. Pese a que estoy consciente de la arbitrariedad de esta equivalencia, sigo a la academia japonesa a favor de la similitud entre los esclavos y los *genin*.

³ Las formas de trabajo sometido del periodo Edo incluían a los siervos de las casas militares (*buke hokonin*), trabajadores temporales para los campos (*murakata hokonin*), vendedores y aprendices urbanos (*machikata hokonin*), jornaleros (*hyotori*) y entretenedores (*tsutomebokonin*). Maki Hidemasa & Fujiwara Akihisa, *Nihon hoseishi* (Tokio: Aoyama shoin, 1993), págs. 196-200. Sin embargo, la traducción de estos contratos sigue siendo problemática. Las traducciones incluyen “esclavitud temporal”, “servidumbre temporal”, “servidumbre con límite de tiempo” y “sometimiento con límite de tiempo”. Véase Lúcio de Sousa, *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan: Merchants, Jesuits, and Japanese, Chinese, and Korean Slaves* (Leiden: Brill, 2019), pág. 283; Stuart M. McManus, “Servitutem Levem et Modici Temporis Esse Arbitrantes”: Jesuit Schedulae and Japanese Limited-Term Servitude in Gomes Vaz’s *De mancipiis Indicis*, en *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 2, n° 4 (2018), pág. 77; Liam Matthew Brockey, “Jesuits and Unfree Labor in Early Modern East Asia”, en Nathaniel Millet and Charles H. Parker (eds.), *Jesuits and Race: A Global History of Continuity and Change, 1530-2020* (Albuquerque: University of New Mexico, 2022), págs. 77 y 78. La noción misma de *nenki* también merece más consideración, como han mostrado los estudios japoneses recientes. Matsuzono Jun’ichiro, “Chusei ni okeru nenki no kino to henyo”, en *Hitotsubashi hogaku*, vol. 18, n° 1 (2019), págs. 69-91.

⁴ Nakabayashi Masaki, *Chukinsei ni okeru tochi shijo to kin’yu shijo no seido henka* (Tokio: Yuhikaku, 2012), págs. 56-70 y 68-69.

⁵ Shimoju Kiyoshi, *Miuri no nihonshishi: jinshin baibai nenki hoko he* (Tokio: Yoshikawa kobunkan, 2012), pág. 83.

⁶ Este proceso lo he discutido previamente en extenso. Rômulo da Silva Ehalt, “Jesuits and the Problem of Slavery in Early Modern Japan” (Dissertación doctoral, Universidad de Estudios Extranjeros de Tokio, 2017).

Este artículo se concentrará en el proceso de subyugación de un individuo a alguna forma de trabajo sometido, proceso este al que me refiero como esclavización en el lado europeo y, en el lado japonés, como *geninka*, que quiere decir la transformación de un individuo en *genin*.⁷ Metodológicamente hablando, este no es un intento de sacar a colación una categoría extraída de los estudios japoneses para someterla a un debate histórico, sino más bien una propuesta de complejizar la discusión mediante el uso de categorías locales y subestimadas sin sobreponer a estas las mismas ideas de siempre mediante la imposición de categorías europeas.⁸ Como resultado, se vuelve posible identificar dos momentos distintivos del proceso de subyugación: primero, la captura, alienación, secuestro o venta de uno mismo que sufre el individuo; y, segundo, su sujeción a prácticas extrañas, occidentales, de trabajo sometido. Inspirado por la noción de intersección tal cual ha sido visualizada por los proponentes de la *histoire croisée*, este artículo busca conexiones y traslapos entre las dos epistemologías distintas en cuestión con el objetivo de averiguar cómo el comercio mismo funcionaba, y qué aspectos del tráfico de personas y el sometimiento locales fueron apropiados por el comercio europeo-japonés.⁹ Al identificar los mecanismos usados por los traficantes de personas en Japón, este artículo explorará la manera en que el comercio europeo de esclavos interactuó con las redes locales de tráfico de personas, y cómo esta interacción suplió la pequeña pero significativa demanda de trabajo servil de origen japonés que existía en las sociedades coloniales. Al mismo tiempo, al situarme en el privilegiado punto de vista de la teología jesuita, resalto el proceso completo de reconocimiento de la categoría legal de esclavitud en áreas que estaban más allá de las jurisdicciones seculares de los imperios coloniales de la modernidad temprana, así como la importancia de la evaluación de las definiciones históricas del trabajo sometido.

Académicos como Thomas Nelson y Lúcio de Sousa han afirmado que la condena jesuita de la esclavización de los japoneses a finales del siglo XVI fue el resultado de la atestiguación, por parte de los misioneros, de los sufrimientos de los esclavizados. Se ha obviado también el hecho de que el problema central para los jesuitas de Japón no era la salvación de las almas

⁷ Claramente sigo aquí con seriedad el camino sugerido por primera vez por Miers en su texto sobre el así llamado problema definicional. Suzanne Miers, "Slavery: A Question of Definition", en *Slavery & Abolition*, vol. 24, n° 2 (2003), págs. 1-16. En lugar de sugerir una nueva definición de esclavitud con la cual mantener la universalidad de esta categoría, sigo a Gwyn Campbell en la adopción del término *trabajo sometido* como categoría universal para así explorar la historicidad de la idea misma de esclavitud frente a otras formas de trabajo coercitivo. Gwyn Campbell, "Introduction", en Gwyn Campbell (ed.), *Bondage and the Environment in the Indian Ocean World* (Cham: Palgrave-Macmillan, 2018), pág. 2.

⁸ Como movimiento metodológico, esto va paralelo a la discusión puesta en marcha por Syed Farid Alatas, y otros, sobre la influencia del orientalismo en el silenciamiento de las categorías locales en el caso de los estudios malayos. Syed Farid Alatas, "Silencing as Method: The Case of Malay Studies", en Jérémie Jammes & Victor T. King (eds.), *Fieldwork and the Self: Changing Research Styles in Southeast Asia* (Singapur: Springer Nature, 2021), págs. 199-241. Mi aproximación al tema también está inspirada por Julia Winnebeck et al., "The Analytical Concept of Asymmetrical Dependency", en *Journal of Global Slavery*, n° 8 (2023), págs. 1-59.

⁹ Michael Werner & Bénédicte Zimmermann, "Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity", en *History and Theory*, vol. 45, n° 1 (2006), págs. 30-50. Sin embargo, no debe olvidarse que la sociedad japonesa también aceptó varias formas de trabajo sometido que iban más allá de los *genin* contratados o comprados (algunas de estas formas se discuten en este artículo), pese a que no era común que estos otros individuos resultaran bajo propiedad de europeos. Sekiguchi Hiroo, *Kinsei sonraku no ryoiki to mibun* (Tokio: Yoshikawa kobunkan, 2021), págs. 122 y 123.

de los individuos esclavizados como tal, sino más bien la salvación de aquellos que defendían ser los propietarios de otras personas subyugadas en Japón.¹⁰ Este artículo argumenta, primariamente, que los intentos previos de identificar los métodos de subyugación en Japón han fracasado a la hora de tomar nota de la especificidad de las categorías japonesas debido a la fusión ejecutada por los académicos de todos estos términos dentro de la etiqueta universal de esclavitud.¹¹ Digo más, los académicos han usado fuentes occidentales y, ocasionalmente, japonesas para identificar estos mecanismos sin prestar atención a las diferencias epistemológicas ni a las dificultades que estas distinciones suponen.¹² Argumento que, mientras que estaba disponible una variedad de posiciones subordinadas y serviles en el Japón medieval y de la modernidad temprana, el diálogo entre estas categorías y la noción europea de esclavitud como una forma histórica de sometimiento es fundamental para así entender mejor cómo interactuaron estas dos cosmovisiones.

126

Los administradores japoneses estaban ansiosos por regular el mercado laboral japonés, en el que abundaba el tráfico de personas. Había bandidos que acechaban por los caminos buscando víctimas a las cuales robar y secuestrar, mientras que otros cautivos eran capturados en las guerras.¹³ También en las ciudades estaban muchos en riesgo. En 1579, una mujer de Kyoto fue ejecutada después de confesarse culpable de engañar, raptar y vender a más de ochenta personas.¹⁴ La ley también tenía en la mira a los mercaderes que vendían cautivos japoneses a los extranjeros. Tras una serie de prohibiciones dirigidas contra el tráfico local de personas, puestas en marcha por el gobernante japonés Toyotomi Hideyoshi (1537-1598), las autoridades crucificaron a varios traficantes japoneses al lado de los astilleros de Nagasaki durante la década de los 1590s.¹⁵ Además del secuestro, había muchos que buscaban enajenarse a sí mismos como solución en tiempos de hambruna u otros tipos de crisis de gran escala, alternativa esta que era aceptada tácitamente por las autoridades centrales e incluso promovida por los administradores locales.¹⁶ En la década de los 1610s, el sognato Tokugawa (o Tokugawa Bakufu) reinició la persecución de los traficantes de personas, política

¹⁰ Esta línea de pensamiento ha sido citada numerosas veces por Nelson y, más recientemente, por Sousa. Thomas Nelson, "Slavery in Medieval Japan", en *Monumenta Nipponica*, vol. 59, n° 4 (2004), pág. 466; Sousa, *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan*, págs. 510 y 511.

¹¹ Pese a las afirmaciones introductorias que hace, Sousa no toma en cuenta estas diferencias a lo largo de su análisis. Sousa, *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan*, págs. 5-8. En cuanto a Nelson, este descarta la historicidad de la categoría de esclavitud a favor de la identificación de las formas de esclavitud en Japón, optando así por una discusión de los medios por los cuales podía una persona "caer en esclavitud, y qué derechos tenían los esclavos, si es que tenían alguno", en un intento aparente de transponer las conclusiones de los estudios sobre la esclavitud atlántica al contexto asiático. Nelson, "Slavery in Medieval Japan", pág. 472. Ya que estos asuntos exceden los límites del presente artículo, los exploraré en el libro que publicaré pronto sobre la esclavitud en el Japón de la modernidad temprana.

¹² Véase, por ejemplo, Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, págs. 578-584.

¹³ Fujiki Hisashi, *Zohyotachi no senjo: chusei no yohei to doreigari* (Tokio: Asahi Shinbunsha, 1995).

¹⁴ Ota Gyūichi, *The Chronicle of Lord Nobunaga* (Leiden: Brill, 2011), pág. 330; en japonés, Ota Gyūichi, *Shincho koki* (Tokio: Kadokawa, 2019), pág. 301.

¹⁵ "Decisión tomada por el obispo y los sacerdotes de Japón sobre la libertad de los japoneses y los coreanos", 4 de septiembre de 1598. Biblioteca de la Real Academia de Historia (BRAH), Madrid, España, Fondo *Cortes*, 566 (9/2666), maço 21, f. 275.

¹⁶ Hasegawa Yuko, "Chukinsei ikoki no hitouri kanko ni miru dogo no yuzu: seimei jji to mura no naritachi no shiten kara", en Fujiki Hisashi & Kuramochi Shigehiro (eds.), *Shoen to mura wo aruku II* (Tokio: Azekura Shobo, 2004), págs. 95-101; Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, pág. 73; Sekiguchi, *Kinsei sonraku*, págs. 125-127.

que había sido abandonada temporalmente debido a las guerras que siguieron a la emergencia del nuevo régimen y la caída del clan Toyotomi. En consecuencia, el segundo *shōgun*, Tokugawa Hidetada (1581-1632) puso en vigencia dos prohibiciones que subrayaron las muchas maneras por las cuales la gente podía ser contratada, vendida o secuestrada, produciendo así de manera involuntaria un recuento detallado de las prácticas de la época.

Un segundo argumento que expongo aquí es que, sin importar lo dicho arriba, ocurrió un choque entre las ideas europeas de esclavitud y las nociones japonesas de sometimiento, que incluían formas perpetuas y temporales de trabajo coercitivo.¹⁷ La idea de esclavitud que sostén los misioneros se refería a una definición legal difícil de identificar entre los varios intersticios y variables de la vida común en las sociedades coloniales y en los frentes misioneros en general. Desde un punto de vista foucaultiano, su proyecto era usar la tensión entre el *servitus* idealizado del *ius commune* europeo y las formas cotidianas de sometimiento al trabajo para así crear maneras de imponer sus propias agendas religiosas y políticas sobre las comunidades cristianas. Así pues, es claro que los jesuitas, en sus propios debates, recurrían a una de las pocas definiciones contemporáneas de esclavitud que eran tajantes, hecho este que le permite a los estudiosos trabajar con estas tensiones sin sucumbir a la dificultad inexorable que representan para la investigación histórica las variaciones prácticas e individuales de pensamiento, expectativa y aplicación.

Cambistas desde dentro

Casi no podían esconder los comerciantes europeos su sorpresa ante los precios bajos a los cuales los hombres, mujeres y niños japoneses podían ser comprados a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Francesco Carletti, mercader florentino que pasó ocho años dándole la vuelta al globo durante las últimas décadas del siglo XVI, escribió, acerca de Nagasaki, que los hombres podían encontrar con facilidad “alguna chica de catorce o quince años, virgen y hermosa, más o menos por tres o cuatro *scudos*, dependiendo del lapso por el cual quisieran tenerla a su disposición”.¹⁸ Lo mismo ocurría con los chinos y coreanos capturados en ultramar y traídos a Japón para ser vendidos.¹⁹ Incluso en Europa, teólogos como Luís de Molina, cuya imaginación se alimentaba constantemente de los innumerables reportes de misioneros venidos de Asia, estaban enterados de los precios vilmente bajos que se pagaban por

¹⁷ Aquí se usa “europeo” como un epíteto general con el cual designar lo que efectivamente eran formas mediterráneas de trabajo sometido llevadas consigo a Asia principalmente por parte de personas ibéricas, así como por las autoridades seglares y eclesiásticas, durante la modernidad temprana.

¹⁸ Reinier H. Hesselink, *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640* (Jefferson: McFarland & Company, 2016), págs. 106-108.

¹⁹ Luís Fróis, *Historia de Japam*, 5 vols. (Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984), vol. 1, pág. 215, y vol. 5, págs. 41 y 42; BRAH, *Cortes* 566 (9/2666), maço 21, f. 273v.

las gentes esclavizadas en el archipiélago.²⁰ Japón era un mercado bastante dinámico en el que los vendedores trataban de pasar hombres, mujeres y niños por mercancía tanto como fuera posible.²¹

Con la sustitución gradual de las formas perpetuas del sometimiento medieval por los contratos más dinámicos del trabajo sometido temporal de la modernidad temprana, un gran número de trabajadores agrícolas se trasladó a los centros urbanos, formando así una renovada fuerza laboral. Para finales del siglo XVI, el *genin* medieval se había separado en dos: aquellos que poseían tierras se conocieron como *nago* –es decir, individuos mantenidos en formas sometidas de trabajo que aún así eran dueños de sus propios medios de producción–, mientras que los que no tenían ni tierras ni medios de producción se volvieron empleados temporales, id est, *nenki hōkōnin* (personas contratadas bajo contratos *nenki hōkō*).²² Sin embargo, la diferencia entre *genin* y *nenki hōkōnin* no era siempre tajante. En los círculos militares de la modernidad temprana, los contratados temporales aún podían llamarse *genin*. En este caso, el término abarcaba categorías de rango medio de los sirvientes militares, como los *chūgen*, *komono* y *arashiko*, con frecuencia responsables de tareas como atender a los caballos o llevar el arsenal.²³ Existían a un mismo tiempo los así llamados *buke hōkōnin*, sirvientes de casas militares que incluían frecuentemente a individuos de un estatus social sujeto al control de personas en rangos más altos; a estos también podía llamárselos *genin*.²⁴ Una teoría persistente en la academia japonesa explica que el *genin* medieval desapareció para finales del siglo XVI como resultado de revueltas populares que llevaron a una reorganización total del sistema social reinante en Japón, abriendo así el camino para la emergencia del sometimiento temporal como forma básica de trabajo.²⁵ Para el siglo XVII, parece que el término *genin* sobrevivió solo dentro de la jerarquía militar.

Pese a este embrollo de definiciones, el hecho de que estas dos formas de tráfico de personas y de sometimiento temporal pasaran por cambios profundos entre finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII fue impulsado no solamente por las circunstancias históricas sino también por la acción legal. En la década de 1610, Hidetada, el segundo *shogūn* del clan Tokugawa, decidió renovar sus políticas contra el tráfico de personas, interrumpidas

²⁰ António Manuel Hespanha, “Luís de Molina e a escravização dos negros”, en *Análise Social*, nº 35 (2001), pág. 952.

²¹ Véanse los precios compilados por Sousa en su libro *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan*, págs. 286-292. Para el tráfico de personas interno, véase Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, págs. 332-338. Isogai también toma nota de que, durante el periodo Kamakura (1185-1333), la propiedad sobre personas podía ser cedida gratuitamente en épocas de hambruna (*ídem*, pág. 548). Citando a Isogai, Fujiki explica que el rescate de los prisioneros de guerra era generalmente de un monto entre dos y cinco veces mayor que el precio promedio de un *genin* en Japón. Véase Fujiki, *Zohyotachi no senjo*, pág. 32.

²² Minegishi, *Minsei mibunron*, págs. 24-25 y 50-51.

²³ Fujiki, *Zohyotachi no senjo*, págs. 4 y 5.

²⁴ La identificación y definición precisa de *buke hōkōnin*, particularmente para el periodo de finales del siglo XVI, sigue siendo una cuestión irresoluta. Fujii Joji, “Mibun tos hite no hōkōnin: sono soshutsu to shometsu”, en Shokuhoki kenkyukai (ed.), *Shokuhoki no kenkyu no ima* (Tokio: Iwata shoin, 20017), págs. 61-64. Por otro lado, hay que resaltar la influencia del pensamiento de Kuroda Toshio en este debate. Véase Kuroda Toshio, *Nihon chusei no kokka to shukyo* (Tokio: Iwanami shoten, 1975), págs. 360 y 361.

²⁵ Kuroda, *Nihon chusei no kokka to shukyo*, págs. 396 y 397; Mizukami Ichikyu, *Chusei no shoen to shakai* (Tokio: Yoshikawa Kobunkan, 1969), pág. 169. Todos estos estudios han sido influenciados por la obra de Nakata Kaoru, *Hoseishi*.

temporalmente durante la Guerra Imjin (1592-1598) y los conflictos internos librados durante los primeros quince años del siglo XVII, como consecuencia del ascenso de su clan al poder. Detrás de su decisión estaban los contratos *nenki hōkō* abusivos, con los cuales se podía mantener gente bajo sometimiento por décadas, lo que equivalía efectivamente a un sometimiento perpetuo. Esta política shogunal estaba también motivada por una preocupación pragmática acerca de la falta de trabajo en los campos. Tras el asedio de Ōsaka (1614-1615), se puso en vigencia un decreto (*sadame*) en octubre de 1616 y se publicó una lista de trece artículos (*jōjō*) el 27 de diciembre de 1619, lo que marcó un endurecimiento de la posición del Bakufuⁱⁱ con respecto al tráfico de personas.²⁶

La primera ley tuvo un impacto inmediato sobre el sometimiento al trabajo. Se impuso un tope de tres años al periodo de los contratos *nenki hōkō*, y se abrió la posibilidad de condenar a la pena capital a aquellos traficantes de personas que intentaran vender a otros para que sirvieran como trabajadores sometidos a perpetuidad. La ley había impuesto la anulación de todas las ventas de personas a perpetuidad a partir de su promulgación, al tiempo que garantizaba la libertad individual de decidir qué hacer con uno mismo. Aquellas personas que hubieran sido víctimas de secuestro debían ser devueltos a sus padres (incluso a personas que no fueran los padres biológicos pero fueran considerados los responsables de estos niños) o, en casos de *genin* robados, a sus amos (*honnushi*) originales.²⁷ Con respecto al caso específico de los *buke hōkōnin* (hombres de armas contratados para estar al servicio de casas militares), la nueva ley reforzaba una decisión previa del Bakufu de acuerdo a la cual la gente con antecedentes dudosos no podía participar de este tipo de acuerdos.²⁸ De una vez, el decreto de 1616 restringió los contratos de trabajo temporal, proscribió el tráfico de personas y reguló el sometimiento militar. Se erigieron placas a lo largo del país para exponer las nuevas reglas. Después de esto, el decreto fue promulgado otras dos veces: una en enero de 1618, y otra en diciembre de ese año.²⁹

En 1619, el decreto fue complementado por un listado de trece artículos (o *jōjō*) que se convertiría en la ley contra el tráfico de personas más abarcadora del sognato Tokugawa. En ella se introdujeron siete ítems que regulaban y condenaban varias formas de tráfico de personas y de contratos de sometimiento al trabajo. Las provisiones de estos artículos condenaban a muerte a los secuestradores que vendieran a sus cautivos, establecían multas y sentencias de prisión para aquellos que sirvieran de intermediarios al tráfico de personas, castigaban a los padres por vender a sus propios hijos, establecían la directriz de que las

²⁶ Para las leyes contra el tráfico de personas expedidas tras el final de las guerras japonesas, véase Fujiki, *Zohyotachi no senjo*, págs. 74 y 75.

²⁷ Sin embargo, debe tenerse en mente que el término usado en los documentos japoneses para designar el secuestro no se refiere siempre a la captura física efectiva de una persona. Tal como advierte Isogai, uno podía ser acusado del crimen de haber secuestrado a una persona (*hito koin*) en el Japón medieval si el individuo que uno entregaba en prenda de garantía de una deuda huía o no era entregado de vuelta al cobrador de la deuda. Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, pág. 400.

²⁸ *Dai Nihon shiryō* (Tokio: Universidad de Tokio, 1925), 12:25 (págs. 701-703); véase también Sekiguchi Hiroo, “*Edo Bakufu no jinshin baibai kinrei wo megutte*”, en *Rekishi Minzoku Shiryougaku*, nº 24 (2019), págs. 236-239; Takagi Shosaku, *Nihon kinsei kokkashi no kenkyū* (Tokio: Iwanami shoten, 1980), págs. 257-285.

²⁹ Maki Hidemasa, *Kinsei Nihon no jinshin baibai no keifu* (Tokio: Sobunsha, 1970), págs. 57 y 58.

personas secuestradas y vendidas que fueran rescatadas tendrían que ser devueltas a su amo original o ser liberadas, y prohibían los largos períodos de sometimiento al trabajo por contrato, entre otras cosas.³⁰ Estos castigos severos revelan mucho acerca de la manera en que operaban los traficantes profesionales de personas en el Japón de la modernidad temprana.

La primera forma de *geninka* tratada en los *jōjō* de 1619 era el secuestro de una persona (o *genin*) al que sucedía una venta.³¹ La ley determinaba que el individuo vendido debía ser devuelto a su amo original o a su padre. En caso de que esta persona no existiera, la víctima en cuestión debía ser liberada. En este punto, al secuestrador se lo condenaba a muerte.³² Después, la ley trataba sobre el rol de los vendedores intermediarios activos, especializados en vender individuos que les hubieran sido vendidos a ellos por algún parente necesitado o por un poseedor de *genin*. La letra de la ley revela en este punto que había dos tipos de intermediarios: primero, el vendedor ocasional, que vendía individuos una vez o solo unas pocas veces; segundo, el así llamado *hitoakinaiyado* o *hitoshōbaiyado*, un traficante de personas profesional. Al respecto, el castigo dependía de la experiencia del traficante. Un vendedor ocasional recibiría una sentencia de cien días de prisión y debería pagar una multa onerosa, que tendría que sobrepasar los recursos financieros del criminal. En caso de incumplimiento, el culpable debía ser ejecutado. En cuanto a los traficantes profesionales, estos eran sentenciados a muerte de inmediato.

130

Los *jōjō* de 1619 también lidiaron con el asunto de los *genin* vendidos directamente a un comprador por aquellos que tenían derechos de propiedad sobre ellos, o por un parente, así como lidiaron con el caso de los trabajadores contratados por términos abusivamente largos. Dado el límite de tres años impuesto antes a los contratos laborales, los artículos determinaron que nadie contratado por cuatro años o más sería liberado: en esos casos, el comprador y el vendedor recibirían una “multa apropiada”. Se reservó un castigo similar para las personas que vendían directamente una persona o un niño. Además, los artículos de 1619 condenaron la venta de un individuo por parte de su amo original o por parte de alguno de sus padres a un comprador por medio de un intermediario. El texto también determinó que este tipo de intermediarios deberían ser arrestados o recibir una multa onerosa, dependiendo de la severidad de la infracción. Por último, la ley también condenó los planes organizados de secuestro y la intermediación que incluyera al menos a dos traficantes profesionales: un secuestrador y un corredor. La víctima, raptada de su *honnushi* o su parente, era vendida por el secuestrador a un intermediario especializado. Este negociador procedería a negociar la venta con el

³⁰ De este *jojo* existen varias copias cuyas pequeñas diferencias no afectan su significado. Véase, por ejemplo, el archivo digital de los Archivos Nacionales de Japón, colección *Naikaku Bunko*, n° 180-0027, v. 12, libro 29. Maki, *Kinsei Nihon no jinshin baibai no keifū*, págs. 58 y 59. Véase también Sekiguchi, “*Wedo Bakufu no jinshin baibai kinrei wo megutte*”, págs. 241-243.

³¹ “Amo original” (*honnushi*) es un término que se repite a lo largo de la ley, siempre aparejado al término “alguno de los padres”. Esta combinación parece indicar que el amo original no era solo la persona que reclamaba derechos de propiedad sobre un individuo sujeto a trabajo sometido, sino más bien una persona que tuviera alguna responsabilidad legal sobre dicho individuo.

³² Sekiguchi designa al secuestrador con la palabra *hitoakibito*, pese al hecho de que este término está ausente del texto de la ley de 1619. Sekiguchi, “*Edo Bakufu no jinshin baibai kinrei wo megutte*”, pág. 242.

comprador final. Contra este tipo de organizaciones, el decreto shogunal decidió que tanto el secuestrador como el corredor fueran condenados a muerte.³³

Juntas, las leyes de 1616 y 1619 criminalizaron el sometimiento perpetuo y la intermediación en el tráfico de personas.³⁴ Comoquiera, no es posible decir que ilegalizaron las *geninka* de tajo. No hubo ninguna provisión que liberara gentes que hubieran sido sometidas previamente. También es cuestionable, pese a las pretensiones de los académicos japoneses, el efecto de esta legislación sobre la esclavización europea de japoneses y de otros individuos presentes en Japón.³⁵ El tráfico extranjero de esclavos solo se vería golpeado por la legislación Tokugawa en 1621, cuando los comerciantes holandeses y portugueses fueron objeto de una ordenanza del Bakufu contra la posibilidad de los extranjeros de contratar siervos japoneses.³⁶ Sin embargo, el panorama que ofrecen las leyes del Bakufu de finales de la década de 1610 es evidencia de un alto grado de especialización en las redes japonesas de tráfico de personas, en que vendedores y secuestradores profesionales dependían de la transformación de las personas en *genin* y de la venta de estos para así ganarse la vida.³⁷ Aún así, esta legislación deja de lado un buen número de situaciones que resultaban en la *geninka* de la gente del Japón, como muestran los registros jesuíticos del periodo.

El hallazgo de la esclavitud

Los primeros signos de intervención en el comercio luso-japonés de esclavos que dieron los jesuitas de Japón datan de la década de los 1560s. Para entonces, los misioneros recolectaban pequeñas sumas de dinero de los mercaderes interesados en procurarse personas japonesas a cambio de que estos les garantizaran el acceso a individuos de áreas del sur de Japón gobernadas por los *daimyō*, como las provincias históricas de Bungo y Hizen, con los que estos

³³ Pese a la aseveración de Sousa de que el secuestrador era conocido como *hitokadoi* y el vendedor era conocido como *hitokibito*, ninguna de las piezas legislativas mencionadas aquí, ni de las demás leyes de la modernidad temprana, hace uso de estos términos. En cambio, estos términos eran más comunes entre los siglos XII y XIV, como ha mostrado extensivamente Isogai. Sousa, *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan*, pág. 269; Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, págs. 186, 232, 273, 329, 381, 400 y 549. El hecho de que los jesuitas de Japón conocieran los clásicos medievales japoneses como la historia de Heike (*Heike monogatari*) puede explicar la inclusión, en su diccionario de 1603-1604, de términos anticuados como aquellos; es de este diccionario del que saca Sousa su vocabulario.

³⁴ Sekiguchi, “*Edo Bakufu no jinshin baibai kinrei wo megutte*”, pág. 243.

³⁵ Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, págs. 563 y 564. De acuerdo con Minegishi, la proscripción del cristianismo y la prohibición del tráfico de personas fueron fundamentales en la reorganización de la sociedad japonesa y en el establecimiento de las condiciones para la consolidación del poderío Tokugawa, al tiempo que crearon una conciencia de unidad entre la población. Minegishi, *Kinsei mibunron*, págs. 120 y 121.

³⁶ Rômulo da Silva Ehalt, “Suspicion and Repression: Ming China, Tokugawa Japan, and the End of the Japanese-European Slave Trade (1614-1635)”, en Matthias van Rossum, Kate Ekama & Lisa Hellman (eds.), *Slavery and Bondage in Asia: Towards a Global History of Coerced Labour 1550-1850* (Berlín: DeGruyter, 2022), págs. 215-230.

³⁷ Hay paralelos innegables entre estas prácticas y las prácticas halladas en el sometimiento chino de este periodo. Estos paralelismos indican intercambios más profundos en la región. Véase el artículo de James Fujitani, “Sino-Portuguese Trafficking of Children during the Ming Dynasty”, en *Itinerario: Journal of Imperial and Global Interactions*, vol. 47, n° 3 (2023), págs. 311-322.

misioneros tuvieran un buen trato. Pronto, los sacerdotes empezaron a expedir licencias que estipulaban el número de años de servicio bajo los portugueses. Esta práctica emulaba los *nenki hōkō* japoneses, cosa que captó pronto la atención de las autoridades jesuitas fuera de Japón. Para finales de la década, los superiores habían decidido que sus *confrères* del archipiélago tenían en sus manos los medios necesarios para evaluar adecuadamente las consecuencias teológicas y morales de la expedición de estas licencias, y las circunstancias en que podían expedirlas o intervenir en el comercio.³⁸

Esta práctica persistió al menos hasta 1590, cuando el gobernante japonés Toyotomi Hideyoshi dio fin a un ciclo de varias prohibiciones contra el secuestro y el tráfico de personas en Japón, que empezó a promulgar en 1587. El visitador de la entonces viceprovincia jesuita de Japón, el sacerdote italiano Alessandro Valignano, un abogado profesional cuyas acciones tuvieron profundas repercusiones en las políticas adoptadas por varias misiones de la orden en Asia, decidió interferir y evitar que los miembros de la Compañía de Jesús fungieran como intermediarios en las ventas de individuos japoneses a los mercaderes portugueses.³⁹ La medida que tomó perdió pronto todo efecto práctico. Durante la década siguiente, la Guerra Imjin trajo consigo entre veinte mil y treinta mil prisioneros de guerra a las islas de Japón, lo que creó un *boom* regional en el tráfico de personas en el que jugaron un papel central algunas figuras bien conocidas de la comunidad cristiana japonesa tales como Konishi Yukinaga, bautizado Agostinho.⁴⁰ Al mismo tiempo, los jesuitas perdieron su monopolio sobre la transmisión del dogma cristiano a los cristianos japoneses. Tras su llegada en 1549, la Compañía de Jesús fue la única orden misionera en el país hasta la década de los 1580s, razón por la cual disfrutó de un control completo sobre los puntos de la doctrina cristiana y las leyes positivas de la Iglesia que habrían de serles transmitidas a los creyentes locales. Esta situación les permitió evitar enseñanzas que pudieran ir en detrimento de la posición política de los cristianos japoneses o de ellos mismos como orden. La llegada de los frailes mendicantes (especialmente los franciscanos y los dominicos) venidos de las Filipinas en las décadas de 1580 y 1590 conllevó para los jesuitas la pérdida del monopolio dogmático. A partir de entonces, los cristianos locales pudieron buscar consejo alternativo cuando se enfrentaban a asuntos relacionados con la esclavización, lo que hacía más difícil a los jesuitas lidiar con este y otros problemas morales como la usura, el matrimonio, la idolatría y la unción de los enfermos.⁴¹ Al tiempo que se recusaban de intervenir en asuntos relativos a la esclavización en Japón, la única opción que le quedaba a los sacerdotes de la Compañía de Jesús era buscar

³⁸ Ehalt, "Jesuits and the Problem of Slavery in Early Modern Japan", págs. 224-235; Oka Mihoko, "Kirishitan to toitsu Seiken", en Otsu Toru et al. (eds.), *Iwanami koza Nihon rekishi* (Tokio: Iwanami Shoten, 2014), vol. 10, págs. 186 y 187.

³⁹ Ehalt, "Jesuits and the Problem of Slavery in Early Modern Japan", págs. 315-353. Acerca de Valignano, véase los capítulos de Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler & Marissa Di Russo (eds.), *Alessandro Valignano, S.J., uomo del Rinascimento. Ponte tra Oriente e Occidente* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008).

⁴⁰ De acuerdo con la academia japonesa, en los veinte años que siguieron a la guerra, unos siete mil quinientos coreanos volvieron a la península, mientras que otras veinte mil personas fueron absorbidas por la sociedad japonesa o vendidas a mercaderes y trasladadas al Asia suroriental o, incluso, a Europa. Nakamura Tadashi, *Kinsei taigai kosho shiron* (Tokio: Yoshikawa Kobunkan, 2000), pág. 1.

⁴¹ Ehalt, "Jesuits and the Problem of Slavery in Early Modern Japan", pág. 462.

nuevos criterios que pudieran salvaguardarles su propia supervivencia en un ambiente cada vez más tosco, marcado por tensiones y violencia crecientes contra los misioneros, y que les permitiera evitar que los cristianos pecaran al momento de procurarse trabajos serviles subyugados localmente.⁴²

La decisión más radical del periodo llegó en 1598. La preocupación de que los misioneros fueran sujetos a retaliaciones llevó a la curia romana jesuita a instruir al obispo de Japón a promulgar una carta de excomunión contra los cristianos locales y extranjeros que vendieran en Japón a personas japonesas o coreanas. Esta fue la primera vez que los misioneros hicieron un esfuerzo asertivo para salirle al paso al comercio de personas entre europeos y japoneses. Como fuere, debido a las dudas con respecto a la capacidad del obispo de Japón de excomulgar mercaderes que no estaban bajo su jurisdicción, la medida creaba una disputa jurisdiccional entre distintos obispados del *padroado* portugués en Asia, disputa esta que pudo haber limitado efectivamente el impacto de la medida sobre el comercio de personas.⁴³ A contrapunto de estos problemas, los casuistas y teólogos de la Universidad Jesuita de São Paulo de Goa, esa capital de los portugueses en India, se reunieron para discutir el problema de los cristianos de Japón que pretendían tener derechos de propiedad sobre individuos japoneses.

Las minutas de esta reunión no tienen fecha, pero es claro, por la estructura del documento, dotado de una breve introducción, y por los asuntos que pone en cuestión, que los jesuitas de la India estaban respondiendo a un cuestionario enviado de Japón a Roma en 1592.⁴⁴ Habiendo tratado sobre el matrimonio, la usura, la idolatría y otros temas, el debate lidió con la esclavitud en su tercera sección, bajo la categoría de *cativeiros*, o cautiverios. En los textos de alta sofisticación legal de la época, el término era usado como una especie de paraguas con el que se evaluaban varias formas de sometimiento, mientras que el término mismo de esclavitud (en portugués, *escravidão*) le estaba reservado a ciertas situaciones específicas que se acomodaban a los principios de la teología y del *ius commune*.⁴⁵ Siguiendo la tradición

⁴² Para más información acerca del impacto de la llegada de las órdenes mendicantes en el monopolio sobre la declaración de la ley positiva del que disfrutaban los jesuitas en Japón hasta la década de los 1580s, véase Rômulo da Silva Ehalt, “Ignorance Lost: The Arrival of Franciscan Missionaries and the Jesuit Normative Discourse in Japan (16th-17th c.)”, en Luisa Stella Coutinho (ed.), *Change Over Time in the Iberian Worlds: Stabilizing Regimes of Normativity* (Leiden: Brill, publicación en proceso).

⁴³ Puede encontrarse una copia del texto original de la excomunión, así como un tratamiento completo de los límites de la autoridad del obispo del Japón, en Gomes Vaz, *Disputationum moralium Indicarum*, Biblioteca Nazionale Centrale (BNC) de Roma, Ges. 1441, f. 67. Las minutas de la reunión que llevó a la redacción de la segunda carta de excomunión fechada el 4 de septiembre de 1598 nos son conocidas desde el siglo XIX, y han servido de base para múltiples estudios: Léon Pagès, *Histoire de la religion chrétienne au Japon* (París: Charles Douniol, 1869), págs. 132 y 133; Anesaki Masaharu, *Kirishitan dendo no kohai* (Tokio: Dobunkan, 1930), págs. 316-322; Okamoto Yoshitomo, *Juroku seiki nichio kotsushi no kenkyū* (TYokio: Kobunso, 1936), págs. 733-740; Nelson, “Slavery in Medieval Japan”, págs. 466-469; y Sousa, *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan*, págs. 510-522.

⁴⁴ Véase también Rômulo da Silva Ehalt, “Jesuit Arguments for Voluntary Slavery in Japan and Brazil”, en *Revista Brasileira de História*, n° 80 (2019), págs. 87-107; Rômulo da Silva Ehalt, “Goa no Iezusukai shingakusha to Nihon no doreika”, en *Bulletin of the Association for the Study of Kirishitan Culture*, n° 154 (2019), págs. 1-14.

⁴⁵ En este punto, estoy en desacuerdo con la evaluación que hace Sousa del uso de términos como *moços*, *mozos*, *bichos* y *jonge* de que hacían uso los europeos de Asia en la modernidad temprana para referirse a las personas esclavizadas. Sousa sugiere que estos términos fueron usados como distracción para evitar con ellos las ilegalidades que conllevaba tener la propiedad de individuos esclavizados. Sin embargo, estoy parcialmente de acuerdo con Alberts, que afirma que estos términos reflejan el tratamiento infantilizador que se dispensaba a las personas esclavizadas. Sousa, *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan*, págs. 5-8; Tara Alberts, *Conflict & Conversion: Catholicism in Southeast Asia* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pág. 195.

escolástica, el debate somete a escrutinio diez tipos de títulos legales (*títulos*)ⁱⁱⁱ presentados como formas distintas de sometimiento al trabajo que, tal como se afirma en el texto, fueron seleccionadas de acuerdo con la cosmovisión de los japoneses al respecto de este tema. En efecto, este es un resumen de la información obtenida de varios reportes enviados desde Japón acerca de las distintas formas de *geninka* habidas allá. Al leer con detalle las categorías escogidas, es claro que los misioneros jesuitas, en un intento de sobreponer las tensiones epistemológicas entre los dos lados de la cuestión, habían establecido una correspondencia entre la idea general japonesa de *genin* (japoneses de estratos sociales bajos) y la etiqueta portuguesa de *cativo*. El siguiente paso era analizar las condiciones de la subyugación en cada una de estas situaciones bajo el criterio de los principios legales fundamentales que regulaban la esclavitud, tal como podían encontrarse estos principios en el derecho canónico, el derecho romano, y las summas y manuales de casuística en general. El debate tenía por objetivo reunir prerrequisitos legales que le permitieran a un confesor tolerar la situación de una persona sometida al trabajo en el Japón de acuerdo con los principios de la esclavitud tal como se encontraban en la tradición del *ius commune*. Las formas de *geninka* analizadas en Goa incluyen: venta de un individuo por parte de su padre o de su madre; venta de una persona por sí misma, o sometimiento voluntario; sometimiento por nacimiento; sometimiento por misericordia o indulto; sometimiento como castigo legal; sometimiento de una hija o esposa que hubiera huido de su padre o su esposo a la residencia del Señor local; sometimiento a cambio de alimentos durante una hambruna; peonaje; reclutamiento por parte del Señor local; y, finalmente, cautividad de un individuo como prisionero de guerra.

131

El problema para los jesuitas de Goa fue que no había manera de distinguir estas situaciones como esclavitud y no-esclavitud de manera clara. Esto fue así no por razones legales o teóricas, sino por el hecho de que los jesuitas carecían de autoridad en Japón. Como argumentó numerosas veces Valignano, el visitador de la viceprovincia, los misioneros no podían esperar resultados positivos de sus reprimendas y admoniciones debido a lo limitada de su capacidad para alterar o influenciar el curso de acción tomado por los japoneses cristianos cuando estos se enfrentaban a dudas morales, sobre todo en el caso particular de los individuos poderosos.⁴⁶ Debido a esta desventaja, existía la necesidad de crear áreas grises en que los misioneros pudieran hacer la vista gorda ante situaciones que, de otra manera, serían inadmisibles. Por tanto, desde el comienzo, el debate dio forma a tres tipos de resultados: primero, formas japonesas de sometimiento al trabajo que equivalían a la esclavitud; segundo, situaciones que no eran iguales a la esclavitud, pero no podían ser toleradas por los misioneros; y tercero, casos intolerables. Después de todo, el propósito del debate no era

⁴⁶ Las advertencias de Valignano acerca de la autoridad limitada de que disfrutaban los misioneros en Japón se repiten a lo largo de sus textos. Véase, por ejemplo, Jesús López Gay, “Un Documento Inédito del P. G. Vázquez sobre los problemas morales del Japón”, en *Monumenta Nipponica*, vol. 16, n° 1-2 (1960), pág. 136; Alejandro Valignano, *Apología de la Compañía de Jesús en Japón y China* (Osaka: edición privada, 1998), pág. 497. En su escrito sobre la misión de China, Erik Zürcher atribuye la necesidad de un “método de acomodación” como “única manera posible” a la débil autoridad de los misioneros. Véase Erik Zürcher, “Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”, en David E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), págs. 40 y 41.

condenar a los cristianos que reclamaban derechos de propiedad sobre personas japonesas, sino compilar unos lineamientos generales que le permitieran a los jesuitas del Japón obviar algunos asuntos legales y tolerar (es decir, ignorar) ciertos cursos de acción ilícitos para así evitar ilegalidades peores.⁴⁷ La tolerancia funcionaba aquí como un dispositivo retórico relacionado de cerca con el disimulo, una estrategia legal aprobada tácitamente por la ley canónica que autorizaba a los misioneros a condescender con las prácticas locales al tiempo que se adherían a los principios teológicos y legales establecidos; este era un dispositivo retórico bastante necesitado por aquellos que intentaban acomodar el dogma cristiano a las dinámicas sociales locales.⁴⁸

La solución de los asuntos legales y morales del Japón dependía de una interpretación habilidosa de la ley natural. La necesidad de recurrir al *ius naturale* venía de la posición del Japón en la cristiandad de la modernidad temprana: el archipiélago era considerado como una parte del orbe cristiano más allá de la autoridad secular de cualquiera de los imperios coloniales; en palabras de los mismos jesuitas, esta era una tierra más allá de la jurisdicción de la “ley imperial”, es decir, del derecho romano. Esta circunstancia particular está clara en la interpretación que hacen los jesuitas del sometimiento voluntario japonés. Invocando a Francisco de Vitória, los debatientes de India resaltaron que la aceptación de esta forma de sometimiento como una esclavitud voluntaria dependía del criterio defendido por el manual de Domingo de Soto y de las normas ampliamente aceptadas de la *summa* de Silvestro Mazzolini, así como de otros autores, siempre y cuando este sometimiento voluntario se conformara a las circunstancias establecidas por la ley natural.⁴⁹ Aparte de estos lineamientos, los teólogos jesuitas también emplearon las determinaciones del Primer Concilio Provincial de Goa. Celebrado por prelados y vicarios de la ciudad en 1567, el sínodo había establecido algunos precedentes legales para la identificación del *servitus* en Asia. En sus decretos, el concilio había establecido cinco títulos de esclavización que podían ser aceptados por las autoridades eclesiásticas: herencia, guerra justa, esclavitud voluntaria, venta por parte de alguno de los padres y castigo de acuerdo con leyes locales justas.⁵⁰ Este era un punto de partida bastante

⁴⁷ Acerca del significado legal de tolerancia, véase Paolo Grossi, *L'Ordine Giuridico Medievale* (Roma: Editori Laterza, 1995), págs. 214-216; María José Roca-Fernández, “El concepto de tolerancia en el derecho canónico”, en *Ius Canonicum*, n° 82 (2001), págs. 461-463; Giuseppe Olivero, *Dissimulatio e tolerantia nell'ordinamento canónico* (Milán: Giuffrè, 1953). Otras estrategias similares incluían la reserva mental y la anfibología, esa herramienta retórica ideada por Martín de Azpilcueta que permitía evitar decir la verdad cuando esto se justificaba. Véase Perez Zagorin, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), págs. 170-175; Johann P. Sommerville, “The ‘New Art of Lying’: Equivocation, Mental Reservation and Casuistry”, en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), págs. 172-174; Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1640* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), págs. 143-145; Pío Fedelé, “Consideraciones sobre la dispensa y sobre otras instituciones en la ordenación católica”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 2, n° 5 (1947), págs. 393-437; y José Maldonado, “La significación histórica del derecho canónico”, en *Ius Canonicum*, n° 17 (1969), págs. 5-99.

⁴⁸ Definido como una forma de “hacerse la vista gorda de forma deliberada” (*bewusste Hinwegsehen*), el disimulo carecía de regulación, pero disfrutaba de una aceptación tácita entre los abogados del derecho canónico. Joseph Lederer, “*Dissimulation*”, en Michael Buchberger (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche III* (Freiburg: Verlag Herder, 1986), pág. 426.

⁴⁹ Ehalt, “Jesuit Arguments for Voluntary Slavery in Japan and Brazil”, págs. 14-15

⁵⁰ La aceptación de la esclavización como resultado de un castigo y de acuerdo con las leyes locales que pudieran considerarse justas es particularmente relevante. En la práctica, esta decisión abrió una caja de Pandora, ya que

necesitado por los jesuitas de São Paulo de Goa a la hora de adaptar los textos legales y teológicos autorizados de Europa a las realidades del Japón.

Algunas de las formas de *geninka* analizadas fueron asociadas inmediatamente con los títulos aceptados por el sínodo. Por ejemplo, los niños japoneses nacidos de madres esclavizadas habrían de ser aceptados rápidamente como individuos esclavizados. Esto se seguía no solo del primer título del concilio provincial (herencia) sino, sobre todo, de la máxima romana *Partus sequitur ventrem*.⁵¹ Aun así, la correspondencia con la forma paralela de sometimiento japonés no era una correspondencia inmediata. De acuerdo con el *Ritsuryō*, ese milenario código histórico japonés compilado entre los siglos VII y VIII que había servido como base jurisprudencial desde su promulgación, la propiedad sobre los hijos de las parejas *genin* debía serle cedida a la persona que tuviera derechos de propiedad sobre aquél de sus padres al que correspondiera el sexo del niño: los hijos se entregaban al dueño del padre, y las hijas se entregaban al dueño de la madre. En el caso de las parejas compuestas por alguien *genin* y alguien *no-genin*, el recién nacido recibiría el estatus de aquél de sus padres que tuviera su mismo sexo.⁵² Este principio no se limitaba solo al caso de los *genin*; en general, el estatus social era transmitido frecuentemente de acuerdo a esta misma regla de género: los hijos tomaban el estatus social de sus padres, y las hijas el de sus madres.⁵³ Sin embargo, en la práctica, no hay muchas referencias, en las fuentes jesuitas que se refieren a las prácticas cotidianas, a la transmisión del estatus de *genin* a través del nacimiento, lo cual lleva a abrazar la conclusión de que había bastante campo de juego para negociar estas decisiones. No obstante, la autoridad del *Ritsuryō* estaba siempre en la mente de los japoneses de la modernidad temprana. En 1587, un grupo de japoneses que visitaban Manila fue interrogado sobre las prácticas de sometimiento en su país, y su respuesta sobre el destino de los hijos de los *genin* replicó el modelo establecido por este código.⁵⁴

Los teólogos jesuitas de Goa también desglosaron las condiciones legales detrás de las guerras internas libradas en el Japón y de las razias promovidas por piratas en la costa china siguiendo el criterio, cuya acepción es de larga data, de la doctrina de la guerra justa. Analizando los argumentos a favor de estos ataques, la conclusión fue que era imposible definir la

cualquier mercader podía argumentar que cierto individuo en su poder había sido esclavizado justamente por la aplicación de alguna ley local. Véase Rômulo da Silva Ehalt, “O Primeiro Concílio de Goa e a releitura da escravidão na Ásia (1567)”, en *Lusitania Sacra*, n° 38 (2018), págs. 49-78.

⁵¹ Es decir, “de acuerdo con la condición de la madre”. Para un estudio sobre el uso en Asia de estas leyes, véase Stuart M. McManus, “*Partus Sequitur Ventrem* in Theory and Practice: Slavery and Reproduction in Early Modern Portuguese Asia”, en *Gender & History*, vol. 32, n° 3 (2020), págs. 542-561.

⁵² Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, págs. 154, 175 y 187-190; Maki & Fujiwara, *Nihon hoseishi*, pág. 124.

⁵³ Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, pág. 497. Sin embargo, este principio varió profusamente a lo largo del tiempo. Pese a que las reglas para la transmisión del estatus social fueron codificadas por primera vez en el Japón antiguo, estos principios involucraban la transmisión de otros elementos tales como la herencia material, la profesión y el título nobiliario, sistema este que fuera simplificado durante el siglo XIV. Takahashi Noriyuki, “*Sozoku (Nihon no)*”, en Ogata Isamu (ed.), *Rekishigaku jiten dai 10 kan mibun to kyodotai* (Tokio: Kobundo, 2003), págs. 377 y 378. Debo mencionar también que los matrimonios entre individuos de diferentes estatus sociales no siempre eran posibles. En el siglo XVIII, por ejemplo, era muy difícil que se aceptaran los matrimonios entre los *hyakusho* y los marginales (*eta* o *hinin*). Hatanaka Toshiyuki, “*Kawata’ mibun toha nanika*”, en Asao Naohiro (ed.), *Nihon no kinsei dai 7 kan mibun to kakushiki* (Tokio: Chuo koron, 1992), págs. 333-338.

⁵⁴ Johannes Laures, “An Ancient Document of the Early Intercourse between Japan and the Philippine Islands”, en *Cultura Social*, n° 337-338 (1941), pág. 9.

justicia de dichas guerras en Japón, así como de los ataques contra las poblaciones costeras chinas por parte de los piratas. Por tanto, los prisioneros de esos conflictos no serían considerados esclavos. Como fuere, debido a su carencia de autoridad, se dijo a los jesuitas que aconsejaran a los cristianos locales que estos prisioneros no deberían ser sometidos a un sometimiento perpetuo, sino a formas de sometimiento al trabajo con límites temporales.⁵⁵

Había otro conjunto de términos para designar a los individuos intercambiados por un precio en dinero. En efecto, casi la mitad de los *títulos* japoneses tratados podrían ser agrupados bajo el siguiente titular: niños vendidos por sus padres, personas que se vendieron a sí mismas, personas que hubieran sido compradas por individuos misericordiosos antes de que a estas las ejecutaran, y personas que hubieran sido retenidas para pagar una deuda con su trabajo. Todos estos casos de *geninka* podían aceptarse como esclavitud de acuerdo con el modelo europeo, pero solo cuando un precio justo hubiera sido negociado por las dos partes de la transacción –esta regla incluía el caso en que la persona sometida era el vendedor mismo-. Con base en esta aceptación general, se definieron las condiciones específicas de cada caso. Por ejemplo, una persona que intentara vender a un niño debía probar que era en efecto uno de sus padres, y que lo hacía por estar enfrentándose a una necesidad extrema, estando estos dos requisitos tomados del tratamiento de este título que había hecho Domingo de Soto.⁵⁶ El rescate de una persona sentenciada a muerte podía resultar en una esclavitud tolerable, pero solo si esta condena a muerte había sido injusta, conclusión esta que evoca la doctrina mediterránea y atlántica de *rescate*.^{iv} En ese caso, un cristiano podía ofrecer una suma de rescate justa y, dado que nadie debería ser forzado a dar su dinero sin nada a cambio, el benefactor debía poder retener a la persona rescatada a cambio de sus servicios como sirviente, especialmente en los casos en que de esta transacción resultase algún bien espiritual. Por último, pese a la naturaleza ilícita del peonaje en las islas, en que la gente era sometida por precios muy bajos, este podría ser visto también como una forma tolerable de esclavitud. La condición era que los misioneros habrían de advertir a las dos partes de la transacción que estas debían alcanzar un precio justo por la persona retenida en prenda.⁵⁷

Sin embargo, el punto que más dificultades trajo consigo es el de la *geninka* como forma de castigo legal. En este quinto título de la lista, el punto crítico del debate era decidir si los gobernantes japoneses tenían la autoridad legítima necesaria para someter a alguien a *geninka* como forma de castigo. En un razonamiento que hace evocar la acepción del sínodo de Goa de 1567 de la autoridad de las leyes locales cuando estas leyes fueran consideradas justas, los teólogos de Goa enumeraron dos casos de *geninka* como castigo legal que podían ser equiparados a la esclavitud: cuando uno ha cometido una infracción grave (*delictos facinorosos y graves*) y cuando un hombre haya hecho parte de una revuelta que haya amenazado la integridad de la república. Estos dos casos fueron justificados mediante la referencia a

⁵⁵ Archivo de la Provincia del Santo Rosario (APSR), Universidad de Santo Tomás, Manila, Filipinas, sección *Consultas 2*, fondo *Japón 2, Miscelánea*, vol. 1, ff. 323v-324 y 325.

⁵⁶ Ehalt, “Jesuit Arguments for Voluntary Slavery in Japan and Brazil”, pág. 16.

⁵⁷ APSR, *Consultas 2, Japón 2, Miscelánea*, vol. 1, ff. 323-325.

ejemplos tomados de Europa: el castigo a las galeras impuesto a herejes y apóstatas y la esclavización de los *moriscos* granadinos a manos de Felipe II.⁵⁸ Sin embargo, persistió un problema: los gobernantes japoneses solían extender el castigo a la esposa y los hijos del perpetrador. El consejo dado aquí a los confesores de Japón era que deberían exhortar a los señores de la guerra locales y a sus administradores a que incluso cuando un hombre hubiera sido castigado con *geninka*, esto no acarreara necesariamente que la esposa y los hijos debieran estar sujetos al mismo destino. Pese a esto, los teólogos de Goa aceptaron la *geninka* de las esposas de aquellos que participaran en una rebelión sobre la base de los antecedentes legales que establecían la esclavización de las esposas y los hijos de rebeldes en Europa, particularmente la esclavización de las esposas e hijos de los rebeldes *moriscos* contra la corona española.⁵⁹ Los jesuitas de Goa también se referían a un texto clave de Martín de Azpilcueta, el *Relectio capitulo Ita quorundam de Iudeis*. Comisionado por el rey portugués João III (1502-1557, r. 1521-1557), este tratado organizó los argumentos a favor de la esclavización de aquellos que ofrecieran ayuda a los “enemigos de Cristo”.⁵⁹ Citando las summas de Antonino de Florencia y de Silvestro Mazzolini, la resolución reiteró que la esclavización no era *ipso facto*; es decir, que tanto hombres como mujeres solo podían ser considerados esclavizados cuando las autoridades que imponían el castigo hubieran determinado claramente que este debía ser el caso. Con estos argumentos, los teólogos aceptaron la autoridad de los gobernantes japoneses para esclavizar criminales. El reconocimiento muestra que las leyes japonesas eran evaluadas no solo a contrapunto de las condiciones determinadas por la teología y por el *ius commune* sino también sobre la base de antecedentes históricos. Se formuló un argumento similar al tratar sobre el caso de las mujeres que hubieran huido de sus padres o esposos y hubieran buscado refugio en la casa del Señor local. Mientras que las costumbres japonesas aceptaban que estas mujeres pudieran ser convertidas en *genin* por este Señor, los teólogos de Goa establecieron la provisión de que estas solo pudieran ser consideradas esclavas si habían sido acusadas de un delito o condenadas por un crimen. De lo contrario, los misioneros deberían hacer campaña por su liberación al momento de ofrecerle consejo a los cristianos japoneses mediante la confesión. Esta misma sugerencia se repetía en otros casos. Por ejemplo, aquellos que se ofrecían a sí mismos a trabajar a cambio de protección durante eventos como las hambrunas o los desastres naturales eran considerados frecuentemente como *genin* en la sociedad japonesa, pero los confesores debían exhortar a

⁵⁸ Dado el contexto, uno puede preguntarse si la expresión *delictos facinorosos y graves* no podría ser una referencia a una expresión similar aparecida en una de las cartas del obispo de Mondoñedo, Antonio de Guevara, sobre los moriscos de Granada. Antonio de Guevara, *Segunda Parte de las Epistolas Familiares* (Salamanca: Jean Perrier, 1575), pág. 184.

⁵⁹ El *Relectio* respondió a la creciente preocupación con respecto a la moralidad del tráfico entre los portugueses y los musulmanes de ultramar. Manuela Bragagnolo, “Managing Legal Knowledge in Early Modern Times: Martín de Azpilcueta’s Manual for Confessors and the Phenomenon of Epitomisation”, en Thomas Duve & Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America* (Leiden: Brill, Neijhoff, 2020), págs. 195-197; Giuseppe Marcocci, *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012), págs. 302.

los penitentes a liberar a estos *genin* al completar estos una cantidad tal de trabajo con la cual se pudiera pagar la comida, los vestidos y la vivienda que se les hubiera provisto.⁶⁰

De los diez títulos analizados en Goa, el único caso de *geninka* que se consideró injustificable fue el de los Señores japoneses que pedían a sus sirvientes que les cedieran a sus hijas para que estas sirvieran en sus residencias. La falta de antecedentes históricos y de criterios legales favorables a esta práctica evitaron que fuera aprobada. Al final, el debate compiló una lista de condiciones necesarias para tolerar la mayoría de las formas de *geninka*. De los diez casos de *geninka* puestos a consideración del concilio por la misión de Japón, siete fueron aceptados condicionalmente como casos de esclavitud: cuatro casos de mercantilización, en que el individuo podía ser esclavizado a cambio de dinero; dos casos aceptados como esclavización por castigo; y uno más relativo a la transmisión del estatus de sometimiento de la madre al hijo. Adicionalmente, la subyugación de los individuos a cambio de alimentos y refugio, y el sometimiento como resultado de cautividad en la guerra, habían de ser consideradas como situaciones de sometimiento temporal, y no podían equivaler a esclavitud. En últimas, los misioneros echaron mano de una gran sofisticación en sus argumentos debido a la preocupación que les acarreaban las implicaciones religiosas y legales del hecho de que hubiera cristianos que reclamaban derechos de propiedad sobre personas esclavizadas en Asia y, sobre todo, por la preocupación sobre las consecuencias políticas y económicas que podrían enfrentar los misioneros en Japón si estos se decidieran a condenar estas prácticas. Puede decirse que el debate es revelador acerca de la manera en que la teología y el *ius commune* eran usados en el análisis casuístico para superar problemas de incommensurabilidad con respecto al uso de la categoría de esclavitud como categoría legal en áreas en que su evaluación se consideraba difícil, tal como en Japón.

Conclusión

La discusión jesuita en Goa de la década de los 1590s y las leyes Tokugawa de la década de los 1610s fueron productos de agendas fundamentalmente distintas entre sí que lidiaban con partes y aspectos de varias formas de sometimiento al trabajo. Dicho esto, las dos nos ofrecen ojeadas únicas para ver la manera en que operaban los traficantes japoneses, así como la manera en que funcionaba la *geninka* en terreno, y cómo se relacionaba esta con la práctica de la esclavización colonial. Si bien la legislación Tokugawa expuso los métodos y los actores involucrados en las redes locales de tráfico de personas, el debate jesuita echa luz sobre la omnipresencia de las múltiples formas que asumía la *geninka* en el Japón.

Después del debate, las prácticas adoptadas en Japón parecen haber influido sobre las prácticas coloniales de esclavitud en la región. Pese a que es difícil rastrear una conexión directa,

⁶⁰ ASPR, *Consultas 2, Japón 2, Miscelánea*, vol. 1, f. 324.

los insistentes llamados que se hicieron, durante el debate de Goa, a adoptar el sometimiento temporal como modelo de tenencia de esclavos en el Asia oriental pueden haber influido sobre la adopción de este modelo en otros lugares. Por ejemplo, en Manila, los teólogos dominicos debatieron varias circunstancias alrededor de los contratos y los períodos de trabajo relacionados con estos arreglos, lo que evidencia hasta qué punto estos habían sido apropiados por la sociedad local a comienzos del siglo XVII.⁶¹ Por tanto, mientras que el análisis jesuita de las formas de *geninka* japonesas buscaba hallar prácticas que pudieran ser toleradas como esclavitud, ya las variadas formas de esclavitud colonial habidas en el Asia oriental y suroriental estaban cambiando y adoptando estas formas locales de sometimiento al trabajo.

El cruce entre estas dos perspectivas echa luces sobre el amplio abanico de prácticas de sometimiento al trabajo habidas en Japón que fueran adoptadas por extranjeros. Estudios académicos anteriores han mostrado como los holandeses, los ingleses, los españoles y los portugueses, en Nagasaki y en Hirado, adquirían individuos secuestrados, niños vendidos por sus padres, mujeres que hubieran huido de sus maridos, niños dados en prenda como garantía para una deuda, y personas engañadas por algún traficante.⁶² Comoquiera, tal como se ha mostrado aquí, la legislación japonesa y el debate jesuita de la década de los 1590s resaltaron no solo la penetración del comercio global en las redes locales de sometimiento, sino también la manera en que los esclavistas extranjeros dependían de varias estrategias puestas en marcha por defraudadores locales, secuestradores profesionales, correedores y padres necesitados.

Sin lugar a duda, el comercio de esclavos entre los europeos y los japoneses disminuyó con la represión de las redes internas de traficantes de personas profesionales de la década de los 1610s. Al resaltar las leyes Tokugawa la importancia de los correedores intermediarios como parte fundamental del proceso de sometimiento al trabajo, el trabajo sometido fue combatido no mediante la liberación de aquellos que estaban sujetos a él, sino mediante el aplastamiento de los engranajes más importantes de este comercio. Si bien las formas locales de sometimiento al trabajo lograron adaptarse a la emergencia de las nuevas formas de trabajo bajo contrato traídas por los cambios sociales de los ambientes rural y urbano del Japón, la esclavización a manos de europeos de gentes en Japón no pudo ajustarse de una manera tan exitosa debido a la cada vez mayor presión legal y política puesta en marcha sobre ellos por los poderes regionales.

Como se ha dejado claro en estudios recientes sobre la esclavitud en Asia, no todos los estudiosos compartimos el mismo nivel de entusiasmo o de preocupación por la cuestión de la definición.⁶³ Dicho esto, la perspectiva adoptada en este artículo quiere ser una estrategia

⁶¹ McManus, “Servitutem Levem et Modici Temporis Esse Arbitrantes”, págs. 95-97; Juan de Paz, *Consultas y Resoluciones Varias, Theologicas, Jurídicas, Regulares, y Morales* (Sevilla: Thomás Lopez de Haro, 1687), págs. 78 y 79.

⁶² Isogai, *Nihon chusei doreisei ron*, págs. 578-584; Sousa, *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan*, págs. 260-269.

⁶³ Discurso sobre el estado actual de la cuestión y sobre la provincialización de la esclavitud en otro artículo: Rômulo da Silva Ehalt, “Whither Slavery? Decentering and Conceptual Asymmetries in the Study of Dependencies in Early Modern Asia”, en *Rechtsgeschichte*, publicación en proceso.

metodológica de provincialización conceptual que lidie con ese asunto desde una perspectiva distinta. Al descentrar la esclavitud como categoría, es decir, al convertirla en el discurso en una forma europea de sometimiento al trabajo, uno puede apreciar el encuentro de esta práctica con otras cosmovisiones como una historia de comunicación intercultural violenta. En este contexto, el concepto europeo de esclavitud era bastante específico y posiblemente no había sido adoptado de forma universal por todos los actores coloniales de Asia. Esto es así porque, al emplear una noción legal específica de *servitus*, los jesuitas trabajaron con la vista puesta en el objetivo de responder preguntas bastante específicas. Es obvio que *servitus* fue una de muchas nociones legales usadas por los europeos para lidar con el asunto del sometimiento al trabajo. Pese a esto, una historia completamente descentrada de la esclavitud como práctica europea llevada a ultramar, que analice la manera en que esta práctica específica cambió y se desarrolló en tandem con el colonialismo, tiene necesariamente que revisar las discusiones sobre las definiciones como aquella sobre la que se trabajó aquí. Los distintos encuentros entre las formas europeas y asiáticas de sometimiento al trabajo son solo un ejemplo entre muchos que podemos encontrar en la compleja historia del colonialismo, que, en definitiva, resultaron en la paradigmática esclavización de los negros africanos en el mundo colonial, particularmente en las Américas. Solo espero que este ejemplo que presento aquí instigue averiguaciones similares en otros lugares.

III

Referencias

Archivos:

Archivos Nacionales de Japón [Dokuritsu Gyosei Hojin Kokuritsu Kōbunshokan] (ANJ, o DGHKK), Tokio, Japón.

Archivo de la Provincia del Santo Rosario (APSR), Manila, Filipinas.

Biblioteca Nacional Central [Biblioteca Nazionale Centrale] (BNC), Roma, Italia.

Biblioteca de la Real Academia de la Historia (BRAH), Madrid, España.

Canon clásico:

Dai Nihon shiryō [Libros de fuentes cronológicas de la historia japonesa] (Tokio: Universidad de Tokio, 1925).

Antonio DE GUEVARA, *Segunda Parte de las Epistolas Familiares* (Salamanca: Jean Perrier, 1575).

Juan DE PAZ, *Consultas y Resoluciones Varias, Theologicas, Jurídicas, Regulares, y Morales* (Sevilla: Thomás Lopez de Haro, 1687).

Alejandro VALIGNANO [Alessandro Valignano], *Apología de la Compañía de Jesús en Japón y China* (Osaka: edición privada, 1998).

Bibliografía:

Syed Farid ALATAS, “Silencing as Method: The Case of Malay Studies”, en Jérémie Jammes & Victor T. King (eds.), *Fieldwork and the Self: Changing Research Styles in Southeast Asia* (Singapur: Springer Nature, 2021), págs. 199-214.

Tara ALBERTS, *Conflict and Conversion: Catholicism in Southeast Asia* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

ANESAKI Masaharu, *Kirishitan dendō no kōhai* [Ascenso y caída de las misiones cristianas] (Tokio: Dōbunkan, 1930).

Manuela BRAGAGNOLO, “Managing Legal Knowledge in Early Modern Times: Martín de Azpilcueta’s Manual for Confessors and the Phenomenon of Epitomisation”, en Thomas Duve & Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America* (Leiden: Brill, Neijhoff, 2020), págs. 187-242.

Liam Matthew BROCKEY, “Jesuits and Unfree Labor in Early Modern East Asia”, en Nathaniel Millet & Charles H. Parker (eds.), *Jesuits and Race: A Global History of Continuity and Change, 1530-2020* (Albuquerque: University of New Mexico, 2022), págs. 75-96.

Gwyn CAMPBELL, “Introduction”, en Gwyn Campbell (ed.), *Bondage and the Environment in the Indian Ocean World* (Cham: Palgrave-Macmillan, 2018), pág. 2.

Rômulo da Silva EHALT, “Jesuits and the Problem of Slavery in Early Modern Japan” (Dissertación doctoral, Universidad de Estudios Extranjeros de Tokio, 2017).

Rômulo da Silva EHALT, “O Primeiro Concílio de Goa e a releitura da escravidão na Ásia (1567)”, en *Lusitania Sacra*, n° 38 (2018), págs. 49-78.

Rômulo da Silva EHALT, “Jesuit Arguments for Voluntary Slavery in Japan and Brazil”, en *Revista Brasileira de História*, vol. 39, n° 8 (2019), págs. 87-107.

Rômulo da Silva EHALT, “Goa no Iezusukai shingakusha to Nihon no doreika” [Los teólogos jesuitas de Goa y la esclavización en Japón], en *Bulletin of the Association for the Study of Kirishitan Culture*, n° 154 (2019), págs. 1-14.

Rômulo da Silva EHALT, “Suspicion and Repression: Ming China, Tokugawa Japan, and the End of the Japanese-European Slave Trade (1614-1635)”, en Matthias van Rossum, Kate Ekama & Lisa Hellman (eds.), *Slavery and Bondage in Asia: Towards a Global History of Coerced Labour 1550-1850* (Berlín: DeGruyter, 2022), págs. 215-230.

Rômulo da Silva EHALT, “Ignorance Lost: The Arrival of Franciscan Missionaries and the Jesuit Normative Discourse in Japan (16th-17th c.)”, en Luisa Stella Coutinho (ed.), *Change Over Time in the Iberian Worlds: Stabilizing Regimes of Normativity* (Leiden: Brill, publicación en proceso).

Rômulo da Silva EHALT, “Whither Slavery? Decentering and Conceptual Asymmetries in the Study of Dependencies in Early Modern Asia”, en *Rechtsgeschichte*, publicación en proceso.

Pío FEDELE, “Consideraciones sobre la dispensa y sobre otras instituciones de ordenación canónica”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 2, n° 5 (1947), págs. 393-437.

Luís FRÓIS, *Historia da Japam*, 5 vols. (Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984).

FUJII Jōji, “Mibun to shite no hōkōnin: sono sōshutsu to shōmetsu”, en Shokuhōki kenkyūkai [Asociación para la Investigación sobre el periodo Oda-Toyotomi] (ed.), *Shokuhōki no kenkyū no ima* [Investigación actual sobre el periodo Oda-Toyotomi] (Tokio: Iwata shoin, 2017), págs. 61-64.

FUJIKI Hisashi, *Zōhyōtachi no senjō: chūsei no yōhei to doreigari* [Los campos de batalla de los soldados del común: mercenarios medievales y capturas de esclavos] (Tokio: Kadokawa, 2019).

James FUJITANI, “Sino-Portuguese Trafficking of Children during the Ming Dynasty”, en *Itinerario: Journal of Imperial and Global Interactions*, vol. 47, n° 3 (2023), págs. 311-322.

Paolo GROSSI, *L'Ordine Giuridico Medievale* (Roma: Editori Laterza, 1995).

HASEGAWA Yūko, “Chūkinsei ikōki no hitouri kankō ni miru dogō no yūzū: seimei iji to mura no naritachi no shiten kara” [La adaptabilidad de los clanes locales tal como puede verse a través de la costumbre del tráfico de personas durante la transición del medioevo a la modernidad temprana: desde la perspectiva del sostenimiento de la vida y la historia de las villas], en Fujiki Hisashi & Kuramochi Shigehiro (eds.), *Shōen to mura wo aruku II* [Andando a través de los estados y las villas II] (Tokio: Azekura Shobō, 2004), págs. 92-118.

HATANAKA Toshiyuki, “Kawata’ mibun toha nanika” [¿Qué es el estatus “kawata”?], en Asao Naohiro (ed.), *Nihon no kinsei dan 7 kan mibun to kakukishi* [El periodo de la modernidad temprana en Japón, vol. 7: estatus y posición social] (Tokio: Chūō kōron, 1992), págs. 307-344.

António Manuel HESPAÑHA, “Luís de Molina e a escravização dos negros”, en *Análise Social*, n° 35 (2001), págs. 937-960.

Reinier H. HESSELINK, *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640* (Jefferson: McFarland & Company, 2016).

Harro HÖPFL, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1640* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

ISOGAI Fujio, *Nihon chūsei doreisei ron* [Teoría del sistema de esclavos del Japón medieval] (Tokio: Azekura shobō, 2007).

KURODA Toshio, *Nihon chūsei no kokka ot shūkyō* [El estado y la religión en el Japón medieval] (Tokio: Iwanami shoten, 1975).

Johannes LAURES, “An Ancient Document of the Early Intercourse between Japan and the Philippine Islands”, en *Cultura Social*, n° 337-338 (1941), págs. 1-15.

Joseph LEDERER, “Dissimulation”, en Michael Buchberger (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche III* (Freiburg: Verlag Herder, 1986).

Jesús LÓPEZ GAY, “Un documento inédito del P. G. Vázquez sobre los problemas morales del Japón”, en *Monumenta Nipponica*, vol. 16, n° 1-2 (1960), pág. 136.

111
MAKI Hidemasa, *Kinsei Nihon no jinshin baibai no keifu* [Genealogía de la venta de seres humanos en el Japón de la modernidad temprana] (Tokio: Sōbunsha, 1970).

MAKI Hidemasa & Fujiwara Akihisa, *Nihon hōseishi* [Historia legal japonesa] (Tokio: Aoyama shoin, 1993).

José MALDONADO, “La significación histórica del derecho canónico”, en *Ius Canonicum*, n° 17 (1969), págs. 5-99.

Giuseppe MARCOCCI, *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012).

MATSUZONO Jun’ichirō, “Chūsei ni okeru nenkihō no kinō to henyō” [Función y modificaciones de la ley de expiración de deudas en el periodo medieval], en *Hitotsubashi hōgaku* [Revista de estudios legales e internacionales de Hitotsubashi], vol. 18, n° 1 (2019), págs. 69-91.

Stuart M. McMANUS, “‘Servitutem Levem et Modici Temporis Esse Arbitrantes’: Jesuit Schedulæ and Japanese Limited-Term Servitude in Gomes Vaz’s *De mancipiis Indicis*”, en *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 2, n° 4 (2018), págs. 77-99.

Stuart M. McMANUS, “*Partus Sequitur Ventrem* in Theory and Practice: Slavery and Reproduction in Early Modern Portuguese Asia”, en *Gender & History*, vol. 32, n° 3 (2020), págs. 542-561.

Suzanne MIERS, “Slavery: A Question of Definition”, en *Slavery & Abolition*, vol. 24, n° 2 (2003), págs. 1-16.

MINEGISHI Kentarō, *Kinsei mibunron* [Teoría del estatus en la modernidad temprana] (Tokio: Azekura shobō, 1989).

MIZUKAMI Ichikyū, *Chūsei no shōen to shakai* [La sociedad y las mansiones medievales] (Tokio: Yoshikawa Kōbunkan, 1969).

NAKABAYASHI Masaki, *Chūkinsei ni okeru tochi shijō yo kin'yū shijō no seido henka* [Cambios sistémicos en los mercados inmobiliario y financiero durante el periodo medieval y la modernidad temprana] (Tokio: Yūhikaku, 2012).

NAKAMURA Tadashi, *Kinsei taihai kōshō shiron* [Teoría histórica del comercio exterior durante la modernidad temprana] (Tokio: Yoshikawa Kōbunkan, 2000).

NAKATA Kaoru, *Hōseishi ronshū 3 no ge* [Obras completas sobre historia legal, vol. 3, t. 2] (Tokio: Iwanami Shoten, 1943).

Thomas NELSON, “Slavery in Medieval Japan”, en *Monumenta Nipponica*, vol. 59, n° 4 (2004), págs. 463-492.

OKA Mihoko, “Kirishitan to tōitsu seiken” [Los cristianos y el régimen de unificación], en Ōtsu Tōru et al. (eds.), *Iwanami kōza Nihon rekishi* [Conferencias Iwanami de historia de Japón] (Tokio: Iwanami Shoten, 2014), vol. 10, págs. 169-204.

OKAMOTO Yoshitomo, *Jūroku seiki nichiō kōtsūshi no kenkyū* [Investigación sobre la historia del comercio entre Japón y Europa durante el siglo XVI] (Tokio: Kōbunsō, 1936).

Giuseppe OLIVERO, *Dissimulatio e tolerantia nell'ordimento canónico* (Milán: Giuffrè, 1953).

ŌTA Gyūichi, *The Chronicle of Lord Nobunaga* (Leiden: Brill, 2011).

ŌTA Gyūichi, *Shinchō kōki* [La crónica del Señor Nobunaga] (Tokio: Kadokawa, 2019).

ŌTA Hidemichi, *Higashi chichūkai sekai: kodai ni okery oriento to Girisha* [El mundo del Mediterráneo oriental: Oriente y Grecia en la Antigüedad] (Tokio: Iwanami shoten, 1977).

León PAGÈS, *Histoire de la religion chrétienne au Japón* (París: Charles Douniol, 1869).

María José ROCA-FERNÁNDEZ, “El concepto de tolerancia en el derecho canónico”, en *Ius Canonicum*, n° 82 (2001), págs. 455-473.

SEKIGUCHI Hiroo, “Edo Bakufu no jinshin baibai kinrei wo megutte” [Sobre las prohibiciones contra la venta de seres humanos por parte del Shogunato Edo], en *Rekishi Minzoku Shiryōgaku*, n° 24 (2019), págs. 231-263.

SEKIGUCHI Hiroo, *Kinsei sonraku no ryōiki to mibun* [Territorio y estatus en las villas de la modernidad temprana] (Tokio: Yoshikawa kōbunkan, 2021).

SHIMOJŪ Kiyoshi, *Miuri no nihonshi: jinshin baibai kara nenki hōko he* [La historia japonesa de la autoventa: del tráfico de personas a la servidumbre temporal] (Tokio: Yoshikawa kōbunkan, 2012).

Johann P. SOMMERVILLE, “The ‘New Art of Lying’: Equivocation, Mental Reservation and Casuistry”, en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Lúcio DE SOUSA, *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan: Merchants, Jesuits, and Japanese, Chinese, and Koran Slaves* (Leiden: Brill, 2019).

TAKAGI Shōsaku, *Nihon kinsei kokkashi no kenkyū* [Investigación sobre la historia del estado durante el Japón de la modernidad temprana] (Tokio: Iwanami Shoten, 1980).

TAKAHASHI Noriyuki, “Sōzoku (Nihon no)” [Herencia (Japón)], en Ogata Isamu (ed.), *Rekishigaku jiten dai 10 kan mibun to kyōdōtai* [Enciclopedia de historiografía, vol. 10: estatus y comunidades] (Tokio: Kōbundō, 2003), págs. 377-378.

Adolfo TAMBURELLO, M. Antoni J. Üçerler & Marisa Di Russo (eds.), *Alessandro Valignano, S.J., uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008).

TOYODA Takeshi, *Nihon no hōkensei* [El sistema feudal japonés] (Tokio: Yoshikawa kōbunkan, 1983).

Michael WERNER & Bénédicte Zimmermann, “Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity”, en *History and Theory*, vol. 45, n° 1 (2006), págs. 30-50.

Julia WINNEBECK et al., “The Analytical Concept of Asymmetrical Dependency”, en *Journal of Global Slavery*, n° 8 (2023), págs. 1-59.

YAMAGUCHI Keiji, *Sakoku to kaikoku* [País cerrado y país abierto] (Tokio: Iwanami shoten, 1993).

Perez ZAGORIN, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

Erik ZÜRCHER, “Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”, en David E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), págs. 40-41.

Notas del traductor

ⁱ El término *bondage* designa en este artículo todas las formas no-libres de trabajo desde una perspectiva universalizadora. Las escogencias obvias de “servidumbre” y “esclavitud” no funcionan en este contexto, dado el interés específico del autor de historizar la categoría de “esclavitud”, y dado el hecho de que también el término “servidumbre” tiene una carga histórica específica en la historia de varias sociedades del mundo, como Rusia, el Tíbet o todo el Occidente feudal. En este sentido, las alternativas escogidas (trabajo sometido, sometimiento, sometimiento al trabajo, formas sometidas de trabajo) tienen la ventaja de comunicar esta condición universalizadora de la categoría, en línea con el problema “definicional” que ocupa al autor, al tiempo que no renuncian al significado literal del original inglés (*bondage*, *bonded labour*) de “atadura” o “trabajo atado” pese a no caer en una imagen tan concreta como la que proporcionaría esta imagen en castellano.

ⁱⁱ Bakufu (que traduce “gobierno desde la tienda”, alusión al hecho de que se gobernaba desde la tienda de campaña del comandante del ejército) es el nombre que recibe el gobierno militar de Japón, y alude al periodo que conocemos en castellano como sogunato, durante el cual el Shogun, comandante del ejército, comandaba también el gobierno de Japón, y lo hacía bajo la autoridad formal del emperador.

ⁱⁱⁱ Palabra originalmente en portugués.

^{iv} Palabra originalmente en portugués.

^v Para mayor claridad, y siguiendo instrucciones directas del autor explicadas en la correspondencia que sostuve con él como parte de esta traducción, se ha cambiado el contenido de esta oración. El original reza: “The Goa theologians accepted, though, the *geninka* of wives of those participating in a rebellion, because of legal precedents determining the enslavement of wives and children of priests in Europe” (“*Geninka and Slavery*”, pág. 354). Agradezco a Víctor Santiago Mayorga Reina haber señalado el hecho de que mi primera manera de verter esta oración al castellano introducía una confusión de orden fáctico que entorpecía la comprensión del texto.

Reseñas

Andrew de la Garza

Andrew DE LA GARZA, *The Mughal Empire at War: Babur, Akbar and the Indian Military Revolution, 1500-1605* (Londres y Nueva York: Routledge, 2016).

UN OBSERVADOR europeo [es decir, el padre Antonio Monserrate, S.J., jefe de la primera misión jesuita a la corte mogola] que acompañaba a Akbar en una campaña escuchó al emperador hablar con sus hombres de la batalla de Alcazarquivir, peleada a miles de millas de allí, en el norte de África, por fuerzas portuguesas y marroquíes (pág. 185).

Hay un problema relativo al papel de la fuerza en la construcción del mundo moderno. Como todos vimos surgir la hegemonía europea del siglo XIX de las cenizas y humaredas de decenas de guerras peleadas por los imperios europeos en todo el globo, desde la caída de Tenochtitlán hasta la descolonización, parece entonces crucial que determinemos la manera en que esta efectividad en el manejo de la fuerza jugó un rol en la consecución de tal hegemonía. Pero, dado que esta hegemonía es la única (¡ya habrá lugar para poner esto en entredicho si es necesario!) que dio a luz una organización “moderna” de los asuntos humanos, habrá también que ver en qué radicó su originalidad, o “excepcionalidad”, según dicen algunos. Esto atañe también al uso de la fuerza. ¿Cuál es el aspecto excepcional de la fuerza europea?: otros pueblos habían obtenido victorias violentas en el pasado, y algunos de esos victoriosos las habían consolidado en imperios, pero nunca ningún otro pueblo había creado el sistema moderno de la vida humana sobre la base de su violencia, ni había organizado su violencia con ese sistema... Nos pareciera como si esto tuviera de significar que hay, pues, en la violencia de este nuevo victorioso, único en su tipo, algo que es también único.

Esta sospecha de que la violencia europea que llevó a la construcción del mundo moderno es única –y no es simplemente una violencia más violenta que las demás– puso en segundo plano el papel de la invención tecnológica y de la reflexión estratégica pura en la eficacia inusitada de sus ejércitos modernos al pelear, al punto de que esa eficacia llegó a exagerarse. En lugar de hablar solo de invenciones como el rifle, o de la calidad de la enseñanza en las escuelas de guerra que desde entonces educan a los oficiales de los ejércitos en las artes de la maniobra, el posicionamiento y la autoridad, lo que se nos dijo, en la hipótesis de la “revolución militar”, es que ciertas inclinaciones racionalistas latentes en Europa favorecieron una completa reorganización de las sociedades de ese continente –sus instituciones estatales, su sociedad civil, sus valores– que le permitieron a Europa crear ejércitos con mayor inventiva y permanencia institucional que pudieran no solo servirse de las innovaciones estratégicas y tecnológicas, sino reorganizarse alrededor de esas innovaciones y, en esa reorganización, rehacer sus sociedades. Es decir, ejércitos profesionales y permanentes, y no

simplemente habilidosos en el uso de la pólvora, en el seno de estados monopolizadores de la violencia.

Aceptémoslo. Sin embargo, la pólvora no fue solo cosa de Europa. ¿Es cierto, acaso, que otomanos, safávidas, mogoles y chinos, que vivían en los más grandes imperios del siglo XVI, solo se sirvieron de las innovaciones tecnológicas –es decir, aprendieron a disparar fusiles y cañones– sin “reorganizarse”? Ciertamente, no iban a reorganizarse a la manera europea, pues sus campos de batalla, sus armas, sus animales y sus guerreros diferían, como veremos, de los de Europa, pero ¿habrán llevado a cabo una reorganización *del mismo tipo*? Después de todo, la organización de campañas que movilizaban cientos de miles de tropas con sus caballos para ganar batallas contra enemigos igual de bien armados y dispuestos para el combate requeriría, seguramente también en Asia, de alguna organización logística y estratégica bajo la autoridad de alguna institucionalidad pertinente que debiera reorganizarse si las condiciones de la guerra llegaran a cambiar, ¿o no?

Este debate entre dos hipótesis históricas tan opuestas entre sí cruza todo el planteamiento del libro de Andrew de la Garza. Por un lado, anota este:

La superioridad occidental, pese a hacer su entrada lentamente, se describe frecuentemente como un resultado inevitable de este proceso [de monopolización de la violencia y tecnificación de los combates]. La discusión acerca de la Revolución Militar va acompañada, frecuentemente, de aserciones sobre la excepcionalidad europea, y de referencias a otro leitmotiv de la historiografía militar reciente: la “manera occidental de hacer la guerra”. Esta teoría ha sido diseñada para explicar el ascenso de Europa y, eventualmente, de Norteamérica hacia la dominación militar y política global. Este paradigma se asocia con Victor Davis Hanson... Hanson argumenta que hubo varios elementos clave de la cultura occidental que sirvieron de base para la excelencia militar, y que estos valores han permanecido casi sin interrupción desde que fueran expresados por vez primera por los hoplitas ciudadanos de la Antigua Grecia (pág. 9).

Hablando del otro lado de este debate, De la Garza nos dice:

Peter A. Lorge afirma que la revolución militar de Europa no fue la primera de su tipo; que una transformación similar, basada en la pólvora, en fortificaciones y en la expansión de los ejércitos y de la infraestructura civil necesaria para su mantenimiento, había tenido lugar en Asia varios siglos antes. “La manera de hacer la guerra de la modernidad temprana fue inventada en China durante los siglos XII y XIII”, afirma Lorge de sotétón. “La significancia de la revolución militar europea radica en que la práctica militar europea, y posiblemente también sus instituciones gubernamentales, se volvieron más chinas antes de que pudieran servirse por completo de las armas de fuego”. [...] Aunque el eventual resultado [de los enfrentamientos entre los ejércitos europeos y asiáticos] fuera decisivo, no estaba en absoluto predeterminado, y no invalidó el largo historial asiático de innovación y excelencia militar (pág. 11).

La cuestión que nos convoca está ya servida; todo ejército del siglo XVI debió aprender a disparar las armas de fuego y, por tanto, aprender a defenderse de enemigos armados con armas de fuego, tan pequeñas como la pistola que se dispara a diez metros y tan grandes como la más grande de las bombardas diseñadas para demoler muros. Toda la táctica de los

campos de batalla habría de sufrir un revolcón y, en medio de este revolcón, Babur, noble gengiskánida y timúrida de Uzbekistán, ballestero experto, habiendo fracasado en la conquista de Samarcanda, viajó al sur con su ejército y fundó, en 1526, el que conocemos como Imperio Mogol, que “emergió, puede decirse, como el estado más poderoso del mundo, custodiando fronteras que iban desde Asia Central hasta la punta sur de India, manteniendo en armas a más de un millón de soldados y controlando una cuarta parte del producto económico mundial” (pág. 7). ¿Tuvo, pues, lugar una “revolución militar” en semejante imperio?

De la Garza se propone responder a esta pregunta mediante el examen del funcionamiento del ejército mogol, y ¿qué mejor era para determinar cómo se adaptó este funcionamiento a las nuevas reglas de la guerra que el reinado de Akbar, un reinado en que el nuevo imperio se expandiría por toda India, pelearía contra enemigos diversos y construiría las bases de su institucionalidad? Pero ¿sobre qué fuentes hacer este examen?

Las fuentes no son escasas, pero han sufrido tremadamente. Delhi fue destruida por el Imperio Británico, y los archivos centrales del Imperio Mogol han desaparecido. Estando este dotado de un ejército central, los documentos acerca de su organización (sus órdenes diarias, sus revistas rutinarias, los rechazos y aprobaciones de sus compras y contratos, etcétera) se ubicaban mayormente en el archivo central del imperio, y no puede echarse mano de la profusión de archivos regionales y locales tan útiles cuando se estudian otros aspectos de este periodo de la historia de India. En esto es también excepcional Akbar. Pese a ser disléxico (probablemente) y mal escribiente (habiendo podido aprender a leer y escribir únicamente ya en la adolescencia), Akbar era un hombre inteligente, hábil para la organización de sus subalternos y la invención al nivel del dibujo tecnológico, lo que nos ha dejado unas memorias suyas (las *Akbarnama*, redactadas por su mejor filósofo de cabecera, Abu al-Fazl) que detallan la conducta de sus ejércitos en las batallas comandadas por él, y las características e innovaciones de muchas de las máquinas que este ejército emplearía al obedecer sus órdenes. Esto, dado el carácter ejemplar de las memorias del emperador, motivó todo un género de libros entre sus contemporáneos y sucesores.

En este asunto de las innovaciones en la maquinaria de guerra, pocas diferencias hay con respecto a Europa. Con excepciones, como la forja catalana, casi toda la técnica fabril europea existía en India. Otras técnicas, como el acero damasceno, estaban más desarrolladas en los mercados a los cuales tenía acceso el estado mogol. Esto significaba que el nuevo armamento mogol era tan bueno como el europeo, o mejor: “a comienzos de la era colonial, los observadores británicos notarían que los mosquetes de estilo hindú, muy parecidos a los que se usaban durante la época de Akbar, eran con frecuencia más precisos que los modelos europeos ‘modernos’” (pág. 73). La comparación pone de manifiesto el avanzado nivel de perfeccionamiento de las técnicas de manufactura en India, bastante capaces de fabricar armas idóneas para los objetivos de sus guerreros.

En otros aspectos de la formación de un ejército podrían encontrarse mayores diferencias entre las condiciones de los mogoles y las de sus contrapartes europeas, que por entonces movilizaban miles de hombres para luchar las guerras dinásticas de Europa, o peleaban contra la expansión otomana en Viena y Lepanto. En Europa no había elefantes ni camellos, y los

caballos eran más escasos que en las llanuras de Asia Central, donde además abundaban arqueros montados excelentes, expertos en el tiro debido a un estilo de vida nómada que en Asia disfrutaba del estatus que conllevaba la existencia de las noblezas nómadas. No solo esto, sino que el campo de batalla era distinto: fuera de las tierras áridas afganas, no existían en India las inmensas llanuras que hacían posible la batalla campal en Europa, lo que restringía inmensamente las cargas masivas de infantería. En su lugar, un terreno accidentado, repleto de ríos, riachuelos, arroyos, lagunas, pantanos y vados sería el escenario de todas las batallas que se pelearan al sur del Himalaya. En estas condiciones:

- 1) La movilización y desmovilización de los ejércitos era en India un problema menor, pues *los niños* aprendían el manejo de las armas, en particular del arco, una de las armas cuyo entrenamiento más tomaba tiempo, lo que significaba que los reclutadores tenían a la mano, en cualquier momento, un ejército que podían formar rápidamente sin por ello carecer de experticia. Además de la increíble tecnificación en la fabricación de todo tipo de ballestas, incluso aptas para el tiro de francotirador, esta prontitud en la leva de tropas idóneas para el tiro con arco (y, en general, de tropas de todo tipo) eliminaba parte del incentivo para sustituir todo el arsenal arrojadizo por armas de fuego, que, en un primer momento, dados su impulso explosivo, la forma esférica o irregular de los balines y la inexistencia de los cañones estriados y los cartuchos y proveedores más tardíos, eran extremadamente imprecisas, y ofrecían solo la ventaja de la rapidez en el entrenamiento;
- 2) Los ejércitos de India estaban sujetos a un mayor poder de fuego, pues sus enemigos podían lanzar ataques rápidos de arqueros a caballo capaces de disparar en movimiento, y las infanterías estaban en posesión de armas arrojadizas con mayor frecuencia. Además, varias de las armas de fuego adoptadas en India, y no en Europa, favorecían este poder de fuego: señalemos solo las torretas adaptadas para ser disparadas desde camellos y elefantes, lo cual permitía mover cañones ligeros que en Europa debían ser armados para ser halados por carros a caballo, y la granada propulsada o *rocket*, arrojada sobre el enemigo más o menos de la misma forma que hoy bajo los nombres de Bazooka y RPG; y
- 3) En India, la maniobra acarreaba un mayor costo logístico, pues debía hacerse con un inmenso número de animales y preparada para aguantar un mayor número de disparos, lo que significaba, por tanto, el transporte de diversos tipos de cuidadores de animales y reparadores de máquinas, y de muchos más víveres y municiones. Semejante mudanza incluía muchas veces, dado lo accidentado del terreno, una suerte de remodelación de la naturaleza: se abrían diques, se construían caminos y puentes, se eliminaban cerros y desniveles y se construían redes inmensas de campamentos y trincheras fortificadas. Es decir, el transporte de los ejércitos *debía ser más lento*, y las líneas de aprovisionamiento debían cuidarse más y estirarse menos, todo lo cual
- 4) Significaba que las tropas peleaban sin órdenes cerrados –pues un orden cerrado podía ser derribado fácilmente por una andanada de flechas o arrollado por un elefante–

, lo que separaba a sus pelotones entre sí y dificultaba la transmisión de las órdenes *durante* el combate, lo cual a su vez imponía un apego mucho más estricto que el europeo a las órdenes *previas* al combate, cosa que limitaba (según protocolos previamente establecidos) maniobras repentinas como la persecución del enemigo en retirada, y, dado el hecho de que los tiradores, al dispersarse por el campo de batalla, no concentraban el fuego disparando por turnos, aparecía como un estilo desordenado, *indisciplinado*, a los ojos de los observadores europeos; y

- 5) Significaba también que las tropas asumían teatros de combate más duraderos y costosos, de una manera que los europeos contemporáneos tendían a considerar ineficiente, lo que llevaba a guerras de rebelión (pues el Imperio Mogol, después de la caída de los sultanatos del Decán durante la primera mitad del siglo XVII, era en India una fuerza inexpugnable que no estaba expuesta a amenazas extranjeras) cuya victoria definitiva en el campo militar era difícil de conseguir, y, por tanto, a una cultura política en que se movilizaba al ejército (de nuevo, lentamente) no para enfrentarlo al enemigo, sino para amenazar al enemigo con el costo de hacer frente a una campaña tal; es decir, una cultura política en que la victoria dependía de la negociación entre los líderes rebeldes y los delegados del emperador.

El ejército resultante, *moderno* como el que más, permanente, centralizado y profesional, con jerarquías y cadenas de mando, rangos de habilidad para cada unidad (un mosquetero, por ejemplo, cabía en una de quince categorías de acuerdo con su precisión en el disparo y su experiencia en el combate), sueldos escalafonados, objetivos políticos y exigencias institucionales, funcionaba, por moderno que fuera, de manera distinta a la manera en que funcionaban los ejércitos *modernos* de Europa, que peleaban a pie, en campos abiertos, con órdenes cerrados, con pocos arqueros (habiéndolo comparativamente), con bombardas imponentes, sin explosivos arrojadizos y en nombre de sociedades colonialistas menos ricas. Esto influenció otros desarrollos del campo de batalla hindú; por ejemplo: “los infantes mogoles peleaban más como individuos o en unidades pequeñas que como grupos grandes, comportándose más como escaramujadores y francotiradores que como granaderos. Por esta razón... la bayoneta nunca se adoptó ampliamente” (pág. 183).

Pero entonces, con un ejército tan bien dotado, ¿por qué no fue rival el Imperio Mogol contra la expansión europea? ¿No debería desconcertarnos entonces que el Imperio Mogol no se hubiera embarcado, con sus ventajas militares, en la colonización de tierras lejanas? ¿Cómo es que no hubo conquistas mogolas de América o, después –y más fácilmente–, un establecimiento colonial mogol en África con el cual este imperio, enriquecido, hubiera evitado su subyugación a la colonización británica? La respuesta de Andrew de la Garza abandona las pretensiones de abstracción y se vuelve narrativa: la razón no se ubica en los valores latentes de India –aunque es cierto que no existían en India bases ideológicas con que lanzarse a la colonización de pueblos lejanos, a la manera europea–, ni en el lento desarrollo de la institucionalidad en el largo plazo, sino en *lo que pasó*: el Imperio Mogol, que no había enfrentado amenazas de invasión ni chinas ni safávidas, enfrentó su primera gran invasión, la invasión británica, justo después de una seguidilla de grandes rebeliones bastante desestabilizadoras

(fuera del ámbito cronológico del estudio, 1500-1605), y no resistió este primer encuentro porque no tenía cómo, puesto como estaba en el borde de su resiliencia:

Puede decirse que la derrota de India y la victoria de Europa fue simplemente cosa de sincronía, de contingencia. Imagínese el destino de Europa occidental si los vikingos, los sarracenos o los mongoles hubieran llegado solo unas décadas después de la caída del Imperio Romano. En el momento más crítico e incierto de la India, había a sus puertas agresores prestos y listos para atacar (pág. 197).

Aunque el asunto del crédito de la invención de la manera moderna de hacer la guerra excede el estudio de Andrew de la Garza (tal vez excede los límites de todo estudio histórico, y pertenece más bien al arsenal de los mitos del nacionalismo y el antinacionalismo), también es cierto que la forma original de la hipótesis de la revolución militar no puede sostenerse en simultáneo con su descripción de una revolución militar mogola: esta ocurre porque las condiciones contingentes lo exigen; porque hay que consolidar el imperio que fundó Babur y vencer a los rebeldes de toda India, y extinguir la amenaza de los sultanatos del Decán y las invasiones afganas, y todo esto hay que hacerlo usando las nuevas armas de fuego, y protegiéndose de ellas. No hay que buscar –como se hará al momento de explicar la revolución militar europea– las explicaciones de esta reorganización en valores inmanentes de una cultura excepcional que, en su excepcionalidad, habría permanecido incambiada hasta que el potencial florecimiento moderno tuviera lugar. En vez de eso, este énfasis en la *contingencia* pone de manifiesto una característica de los sistemas que debería ser considerada en los planteamientos teóricos que tanto se abstraen de la historia para ofrecer las razones de que esta haya sido como fue: un sistema humano sofisticado, sometido a una complejización creciente –un imperio en expansión que debe adaptar su forma de hacer la guerra, digamos–, requiere de cierta sincronía delicada de todos los factores que constituyen su basamento y sus vulnerabilidades, sincronía esta que escapa al poder, el conocimiento y la previsión de quienes, por una u otra razón, están en posición de participar de la organización de un sistema tal.