

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. 137-182

RAJEEV KINRA

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

... فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ...

CORÁN 42:40¹



El concepto de *ṣulḥ-i kullī* 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].

7

intelectual comprehensiva del término *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull* en sí. En efecto, muchos autores parecen asumir que *ṣulḥ-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

Mientras tanto, e incluso en lo que se refiere al reinado de Akbar, la cuestión de para qué exactamente era usado el concepto de *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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.º 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, 1226-1605* (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 chieftes, las “doctrinas panteístas 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.º 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 *ṣulḥ-i kull*, y las políticas asociadas a esta, *porque pensarán 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ* 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull* está compuesto de dos elementos principales: las palabras *ṣulḥ* y *kull* (tres elementos, de hecho, si contamos la partícula *iẓāfa* 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, *ṣulḥ*, que ha sido traducido, en el contexto de las discusiones sobre el *ṣulḥ-i kull*, como “paz”, con la connotación añadida de “tolerancia religiosa”. Esta es una traducción perfectamente aceptable del término *ṣulḥ*, 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 *ṣulḥ* no termina de explicar por qué Akbar y Abu al-Fazl echaron mano de este término en específico, aunque había otros términos del lexicon perso-árabe que indicaban “paz” y/o “armonía”, muchos de los cuales eran más comunes que *ṣulḥ* 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 *āshtī* 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 “*ṣulḥ*” y algunas de sus variaciones. De esta manera, para poner un ejemplo, Dehkhoda glosa el verbo compuesto “*ṣulḥ kardan*” (hacer la paz, reconciliarse) simplemente como “*āshtī 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-ṣulḥ-o-āshtī ho jaise bīmāri kā nām
*hai siyāsāt ‘ahd-i nau meṇ 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 *ṣulḥ* no significaba “paz” (*amn-o-āmān*) únicamente en el sentido de una ausencia de conflictos militares, o “reconciliación” (*āshtī*) 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-ashti ho jaise bimari 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 *ṣulḥ* 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-andozī*) 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.

11

na malāmat-gar-i kufr-am na ta'aṣṣub-kash-i dīn
kḥanda-hā bar jādī-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 inṣāf 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.º (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 sāhibān-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” (*kḥālī 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 *ṣulḥ*? 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 *ṣulḥ* 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 *ṣulḥ* tenía dos significados relacionados entre sí. El primero tenía que ver con la jurisprudencia básica, y consideraba la teoría y la práctica *ṣulḥ* 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 *qazā*).¹³ Como sustantivo abstracto derivado del verbo árabe *ṣalaḥa* (“ser creíble, ser recto”), el término *ṣulḥ* 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 *ṣulḥ* 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” (*iṣlāh*), 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, *ṣulḥ* 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 *ṣulḥ* 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.º 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 *qāẓīs*. Es decir, se esperaba del *qāẓī* 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, *ṣulḥ* 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 ṣulḥ* (“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 *ṣulḥ*. Como resultado, la noción de *ṣulḥ* 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 *qāẓīs*, y otros tratados legales otomanos, están llenos de referencias a la resolución de disputas por medio de *ṣulḥ* —con frecuencia a través del auspicio de una clase de negociadores profesionales a los que estos registros se refieren como “*muṣliḥūn*” (es decir, “aquellos que causan o producen *ṣulḥ*”).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-Masāil* (“Espejo de cuestiones [legales]”), que incluía toda una sección sobre asuntos relacionados con el compromiso legal (*masā’il-i aḥkām-i ṣulḥ*).²⁰ Compilado originalmente por el emperador mogol Muhammad Shah (r. 1719-1748), el *Mir’āt al-Masāil* 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.º 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 *ṣulḥ* 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 *qāḏīs* 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. *Ṣulḥ* 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 *ṣulḥ*, 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-Ḥarb* (“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-Ṣulḥ* (“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-Ḥarb* estaban constituidas por las tierras más allá de su alcance (donde, por tanto, un individuo musulmán no tenía garantizada su seguridad), *Dār al-Ṣulḥ* 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-Ṣulḥ*. 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-Muwāda‘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.º 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-Ṣulḥ* 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-Ṣulḥ*”.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 *ṣulḥ* en el amplio mundo islámico, desde la Antigüedad tardía hasta el presente, para el concepto del término de *ṣulḥ* 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 “*ṣulḥ-i kull*” en lugar de usar uno de los otros sinónimos comunes como *āshṭī* o *sāzish*. “*Ṣulḥ*” 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, *ṣulḥ* 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 “*ṣulḥ 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ* con otros versos tomados de un buen número de poetas clásicos renombrados como Rudaki, Firdausi, Farrukhi, Nasir-i Khusrau, Khaqani, Nizami, Sana’i y Manuchihrī, 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 *ṣulḥ* como frase recurrente del poema.²⁸

Nada de esto lo digo para sugerir que estos tempranos usos del término *ṣulḥ* 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 sufíes, especialmente de los chishtíes, o en las doctrinas especulativas de pensadores como Ibn ‘Arabi (1165-1240), particularmente en el concepto que este desarrolló de *waḥdat 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 *ṣulḥ-i kull* que albergaban Akbar y Abu al-Fazl.³⁰ En efecto, según notó recientemente Ali Anooshahr, hay algunos precursores sugerentes de la frase *ṣulḥ-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 *Tārīkh-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 *akḥlāqī* (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 *ṣulḥ-i kull* de ninguna de las grandes obras *akḥlāqī* (por ejemplo, *Akḥlāq-i Nāṣirī*, *Akḥlāq-i Jalālī*, *Akḥlāq-i Muḥsinī*, etcétera), podemos estar seguros de que la sensibilidad *akḥlāqī*, 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 *ṣulḥ*. 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 Millenium”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 55, n.º 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 *sulḥ-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 rastree 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* adjetivamente 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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-lāṭif, 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-lāṭif se distinguió por su manejo de la ciencia, por su elocuencia, su confiabilidad y sus demás cualidades nobles. Por su ausencia de intransigencia [*‘adam-i ta‘aṣṣub*] y de su apertura de mente, se le llamó chíi 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 *rajputs* 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 *ṣulḥ-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 ṣulḥ-i kull būd*], los más celosos de entre las dos sectas [*ghāliyān-i har ṭā'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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull* en la jerga mogola.⁴⁰ De cualquier manera, aquí es claro que el concepto de *ṣulḥ-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 Classical 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 indicarlo 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 *sulh-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 *sulh-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 *sulh-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 šulḥ-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 Aḥmad 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 Aḥmad. 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 Aḥmad 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 ojeo de las maneras específicas que adopta el uso de los términos *šulḥ* y *šulḥ-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 *šulḥ* en el sentido mundano de “paz y guerra” (*šulḥ wa jang*) o “hacer la paz” (*šulḥ kardan*, etcétera) con los adversarios militares y políticos.⁴⁴ En algunos de estos casos, “*šulḥ*” se usaba básicamente de manera intercambiable con palabras como *āshtī*, tal como lo describí más arriba.⁴⁵ Pero, cuando se trata de la expresión *šulḥ-i kull* completa, el tono de Abu al-Fazl se torna cualitativamente distinto, y el rango semántico del término *šulḥ* 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 wa 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 *ṣulḥ-i kull*. El primero es social y político; en este sentido, *ṣulḥ-i kull* es concebido como un objetivo del buen gobierno. Por ejemplo, es en este sentido que Abu al-Fazl describe la “tendencia hacia *ṣulḥ-i kull*” (*āhang-i ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 [*ṣulḥ-i kull*], etcétera”.⁴⁷ *Ṣulḥ-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” (*mūr-i ‘arṣ*), 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 ṣulḥ-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 *sulḥ-i kull*, la “decencia común” (*‘atfat-i amm*), que también podría traducirse por la misma línea de *sulḥ-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, consciencia constante, mantenimiento de los salarios de las varias clases de hombres, protección del honor de la población, afecto general y paz universal (*sulḥ-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 *Ā'in-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 *ṣulḥ-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 ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 excursus 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 excursus, 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 nanashīnad*]. Esfuérzate duramente por sentarte a la sombra de “la paz con todos” [*sāya-i ṣulḥ-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 remediarse mediante la amabilidad, no acudas al recurso del terror [*agar ba-mihrbānī cara pazīrad ba-qahramān nashitābad*].

De nuevo, pese a que Abu al-Fazl sí establece aquí una conexión entre la “diversidad de religión” y *ṣulḥ-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 excursus 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 *ṣulḥ-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 ṣulḥ-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 asígale 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, *ṣulḥ-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 abstinentes 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 *munshi* (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 “abstinente” es tal vez plausible, pero pienso que lo que aquí quería 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 *ṣulḥ-i kull*:

Debe considerarse que la [universal] misericordia Divina (*rahmat-i āmma-yi ilahī*) está atada a toda [comunidad o nación] y a todo credo (*jamī’-yi milal-o-naḥl*), 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 ṣulḥ-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 īzād-i tawānā bar khalā’iq-i mukhtalif 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 (*‘arṣ-o-nāmūs-i ṭabaqāt-i anām*). En los asuntos mundanos (*dar kār-i duniyā*), los hombres no cometen 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 (Inshā’i Abu’l-Fazl)*, *Daftar I* (Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal; Indian Council for Historical Research, 1998), págs. 89-101 [en inglés], y Abu al-Fazl ibn Mubarak, *Har Siḥ Daftar-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 tā'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 infortunio 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 haūsala*) 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 decanés 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 *ṣulh-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 sufíes, 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 –*rahmat-i ‘amma-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 Korangy & 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*, *ḥaqq*—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 las 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” (*bisyyār ba ‘īd 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 ‘tidālī 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, Rōkn al-Saltāna”, 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’asir al-Umara* (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 *aḵhlāqī* 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 milāl-o-niḥāl*, *ḵhalā‘iq-i muḵhtalif al-mashrab [wa] mutalawwīn al-aḥwāl*, *har ṭā‘ifa*, 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-ṣalāḥ*) 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 sharī‘at-i gharrā‘wa qisṭās-i a‘zam-i ‘aql-i baiṣā‘ 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-ḵhāna*, 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 *ṣulḥ-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* enfrentados entre sí).

Como es bien sabido, esto hacía parte del más abarcador proyecto de idealizar a Akbar como el “Hombre Perfecto” (*insān-i kāmīl*) 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 *'ibadat-khana*, 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 *insan-i kamil* 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 emergerían 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 exployándose 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 adquieren 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” (*sulṭān ‘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 *ṣulḥ-i kull*: a saber, como un estado de consciencia por alcanzar, que el individuo debe esforzarse por cultivar en sí mismo, o en sí misma. Cuando se usaba con este sentido, *ṣulḥ-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 consciencia. Es con este sentido que Abu al-Fazl se refiere al *ṣulḥ-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 consciencia 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 (*ṣulḥ-i kull*)”. Pero, de acuerdo con Abu al-Fazl, incluso esta nueva y más alta consciencia del *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull* y a entrar a un plano de consciencia 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’ (*ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 consciencia más alto, en el que “solo permanece la unidad”.⁷¹ Esta prelación del amor por encima del *ṣulḥ* tiene un interesante paralelo que encontramos en la tradición *akhlāqī*, específicamente en el *Akhlāq-i Nāsirī*, 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, *Akhlāq-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 desnudación [¿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 contentamiento. 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 ḥaqīqī*) 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 qatīl 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 *ṣulḥ-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 *Shariq al-Ma‘rifa*”, en *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, vol. 30, n.º 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 *ṣulḥ-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’ (*ṣulḥ-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, *Ruq‘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, búscalos en ti mismo, pues lo que buscas es lo que eres” (*dar kḥwud baṭalab har ān chi kḥwāhī ki tū’ī*).

A estas alturas ya debería estar claro que el término *ṣulḥ-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 consciencia 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 *ṣulḥ-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 india, 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 [*ṣulḥ-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

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 Jahangirnāma: 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, *Jahangirnāma* [en inglés, pág. 36; en persa, pág. 14].

⁸⁰ Jahangir, *Jahangirnāma* [en inglés, pág. 36; en persa, pág. 14]. Siendo justos, la narración que hace Jahangir de la discusión es algo altiva; 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 *ṣulḥ-i kull*—, Jahangir solo menciona específicamente a suníes y chiíes, y a francos 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull*, que es el asiento de los secretos de los buscadores de la [auto] aniquilación [es decir, la noción sufi 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 *ṣulḥ-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, *ṣulḥ-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 desdenoso 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.º 4 (2009), págs. 457-511; y 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.º 2-3 (2012), págs. 255-286. Para el texto persa, véase ‘Abdus Sattar ibn Qasim Lahauri, *Majālis-i Jahāngīrī: Majlis-ha-yi Shabana-i Darbar-i Nur al-Din Jahangir az 24 Rajab 1017 ta 19 Ramazan 1020* (Tehérán: Miras-i Maktub, 2006).

⁸³ Lefèvre, “*Majālis-i Jahāngīrī*”, pág. 267.

parecieran excéntricas o ilógicas. En lugar de eso, *ṣulḥ-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 *ṣulḥ* y de la civilidad 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 *ṣulḥ* 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 civilidad 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 enfocándose 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 religiosa de su nobleza, su burocracia y su red de alianzas imperiales–, su piedad personal y su (supuesto) abandono de las políticas de *ṣulḥ-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 avivamiento 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull*, y los principios que este acarrea, continuaban sobresaliendo.

Por ejemplo, uno puede hacerse a una sensación más clara de que el término de *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 defectillos 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 inṣāf*), 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.º 1 (2007), págs. 77-120; Munis Faruqi, “At Empire’s End: The Nizam, Hyderabad and Eighteenth-Century India”, *Modern Asian Studies*, vol. 43, n.º 1 (2009), págs. 5-43; Munis Faruqi, “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.º 3 (2018), págs. 557-581; Audrey Truschke, *Aurangzeb: The Mand 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.º 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 ṣulḥ-i kull*). Sin embargo, Munir espera que “aquellos en India que entienden la literatura, y aquellos en Irán que comprenden los significados” (*sukḥan-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 ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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, Dharām 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 ṣulḥ*) 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 *sulḥ* y *radīf*.

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 Mojtoba’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 *ṣulḥ-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’in wa kesh-hā wa rāh-hā*], ser civil para con todos [*bā hama ṣulḥ gīrad*], sentarse en un lugar estrecho y oscuro y comer cada vez menos, por grados”.⁹⁴ La expresión que se usa aquí, “*ṣulḥ bā hama*”, es simplemente un equivalente más apersanado del término convencional persa-árabe de *ṣulḥ-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 *ṣulḥ bā hama* puede muy bien haber precedido, e incluso haber servido de inspiración, al concepto mogol de *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull* “no volvió a escucharse” jamás.

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 *ṣulḥ* 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 ṣulḥ-i kull ‘gar dars gūyad pīr-i maiḵhāna
*tawān az bāda-yi tauḥīd shust aurāq-i mazhab-hā*⁹⁵

[si el anciano tabernero enseñara el libro del *ṣulḥ-i kull*,
podría limpiar las páginas de los *mazhabs* con el vino de la unicidad].

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 Badajistán 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:

*'arīfān ṣā'ib zi sa 'd-o-naḥs-i fārigh-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 (*muwaḥḥidān*) 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 (*āshṭī*) 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 gufta-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 *mazhabs*, es decir, entre las distintas escuelas doctrinales del islam, y del sentido más místico con que Sa'ib usa el término *ṣulḥ*. 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 ṣāhir*). 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 ṣulḥ-i kull rā manẓūr 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull* era visto no como una política a implementar, sino como un *mashrab* –como un tipo de hábito o “actitud”, según traduje antes– personificada por el santo místico. Luego, tras contrastar el *mashrab-i ṣulḥ-i kull* de Shah Madar con las bravatas del establecimiento clerical musulmán (los ‘*ulamā zāhir*, como él los llama), Chishti continúa con un excursus extenso y extático sobre los días armoniosos del Profeta, antes de que la comunidad musulmana se ramificara en varias *mazḥabs*, 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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull* no tuviera sus críticos durante este periodo tardío. Uno de estos críticos fue Shaikh Muhammad Ma‘sum (muerto en 1669), prominente sufi 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 *ṣulḥ-i kull*. “Es extraño”, se lamenta, “que cierto grupo de entre aquellos que han adoptado el camino del *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull* tan entrado el siglo XVII solo confirma el carácter continuamente sobresaliente y predominante del *ṣulḥ-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 [*aṣṣalaḥa*, de la misma raíz de *ṣulḥ*], 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 ocuriente calmó la situación.¹⁰³

13

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-maḏhab*) 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, *Aḥkam-i Alamgiri* (Delhi: Maktaba al-Hasanat, 2005), págs. 145 y 146; véase también, en inglés, Jadunath Sarkar (trad.), *Anecdotes of Aurangzib (English Translations of Aḥkam-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 *āspira* llegar. Cualesquiera que fueran los defectos de Aurangzeb, ciertamente entre estos no se contaba la falta de chispa.

¹⁰⁴ Hamid al-Din Khan, *Aḥkam-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull*”, como la llamaba, por ejemplo, el biógrafo literario Kishan Chand Ikhlās en su compendio *Hamesha Bahār* (“Eterna primavera”) (1723-1724).¹⁰⁷ Entretanto, un contemporáneo de Ikhlās, el poeta santo punjabí Bulleh Shah (1680-1757) empieza una de sus famosas canciones *kāfi* 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 sufi 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 *ṣulḥ-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 Ikhlās, *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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 decaní 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 *ṣulḥ-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] *ṣulḥ-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 ṣulḥ-i kull makān-ash qābil-i guzāshtan nīst wa kḥwud-ash lā’iq-i suḥbat dāshtam ast*).¹¹²

Uno encuentra ejemplos de casos en que se trae a colación el *ṣulḥ-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 hūñ aur merā maslak hai ṣulḥ-i kull
har giz kabhī kisī se ‘adāwat nahīñ mujhe*

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

Nótese que también Ghalib, igual que muchos antes que él, conceptualiza el *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-i kull* (paz absoluta) como la verdadera religión (*asl* [¿*aṣl*?] *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 *ṣulḥ-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.º 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 comprensiva del término *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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 *ṣulḥ-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:

‘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 Ramaẓān 1020*, editado por ‘Arif Naushahi & Mu‘in Nizami (Teherán: Mīrās-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-Faẓl* (Lucknow: sin ed., 1882).

ABU AL-FAZL ibn Mubarak, *Mukātabāt-i ‘Allāmī (Inshā’i Abu’l Faẓl), 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.º 6 (2019), págs. 1956-2006.

ABU AL-FAZL ibn Mubarak, *The Akbarnāma of Abu-L-Fazl (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, n.º 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, n.º 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, “*Ṣulḥ-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.º 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.º 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.

50

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.º 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 Ṣulḥ: 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.º 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.º 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 Gīlanī*, 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 Mijnhart, *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.º 3 (2006), págs. 462-475.

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

Nur al-Din Muhammad JAHANGIR, *The Jahangirnāma: 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, *Tūzūk-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 Taraqqī-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.º 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 Kul*”, en *Medieval History Journal*, vol. 16, n.º 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.º 2-3 (2012), págs. 255-286.

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

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

Shaikh Muhammad MA’SUM, *Maktubāt-i Ma’sūmiya*, 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 Maḍāheb”, en *Encyclopaedia Iranica* (Londres y Nueva York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982-).

Shireen MOOSVI, “The Road to Sulḥ-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.º 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’: *Ṣulḥ* and Dispute Resolution in Islamic Law”, en *Arab Law Quarterly*, vol. 21, n.º 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.º 1 (1980), págs. 1-21.

Sharif Husain QASEMI, “Fanī Kaśmīrī”, 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.

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-Raahim 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 Muḥammadan 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.º 3 (2018), págs. 557-581.

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

Işik TAMDOĞAN, “*Sulh* and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana”, en *Islamic Law and Society*, vol. 15, n.º 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, *Aḵhlāq-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 ajenas 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 esticomitia 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 *ṣulḥ-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.