

RELIGIONI IDENTITÀ CULTURE

La collana 'Religioni, Identità, Culture' costituisce uno spazio di riflessione scientifica dedicato ai fenomeni religiosi. Uno spazio aperto a materiali provenienti da diversi contesti geografici e da differenti periodi storici. Uno spazio in cui sono ospitati studi relativi ad aree distanti fra loro, a partire dagli ambiti asiatici fino a quelli sudamericani. Il suo obiettivo è quello di rendere pubblici i risultati delle più recenti ricerche di area, assieme alle nuove acquisizioni metodologiche, in maniera da illustrare, con sempre maggiore dettaglio, il reticolo relazionale che, ovunque, unisce fra loro le nozioni di 'religione', di 'identità' e di 'cultura'.

consulenza scientifica di area

Sergio Botta
Piero Capelli
Chiara Letizia
Alessandro Saggiaro
Alessandro Vanoli
Marco Ventura

coordinamento di collana

Federico Squarcini

Stefano Pellò

ṬŪṬIYĀN-I HIND

SPECCHI IDENTITARI E PROIEZIONI
COSMOPOLITE INDO-PERSIANE (1680-1856)

© 2012 Società Editrice Fiorentina
via Aretina, 298 – 50136 Firenze
tel. 055 5532924
info@sefeditrice.it
www.sefeditrice.it

ISBN 978-88-6032-241-8

Proprietà letteraria riservata
Riproduzione, in qualsiasi forma, intera o parziale, vietata

Indice

9	Introduzione
11	Nota alle Trascrizioni
21	I. Gli hindu e il persiano: sfondi e prologhi di un'interazione
71	II. Delhi: il circolo letterario come realtà testuale
127	III. Lucknow: poeti hindu in un contesto sciita internazionale
169	IV. Le <i>tazkira</i> indo-persiane come luogo d'interazione letteraria
203	Bibliografia

Nota alle Trascrizioni

Seguendo l'esempio di opere di riferimento sulla civiltà indopersiana come Delvoye (1995) e Alam-Delvoye-Gaborieau (2000), ci siamo basati sul sistema di trascrizione adottato da F. Steingass nel suo *Comprehensive Persian-English Dictionary* (2nd Indian edition, New Delhi, Oriental Books Reprints, 1981). Abbiamo introdotto però le seguenti modifiche: i dittonghi sono indicati con *aw* e *ay*; la distinzione tra vocali cosiddette *ma'rūf* e *majhūl* (queste ultime sono trascritte con *e* e *o*) è mantenuta solo nelle parole di origine indiana e trascrivendo dalla hindi/urdu; la lettera *ū* è sempre rappresentata da *n*; la cosiddetta *alif maqṣūra* è trascritta con *ā* anziché con *á*; il trattino di separazione è impiegato solo nella trascrizione di elementi enclitici come la *kasra-yi izāfa* o la posposizione *-rā*.

I termini hindi/urdu sono trascritti conseguentemente, con alcuni accorgimenti per i suoni estranei al persiano: le consonanti nasali velari, palatali e retroflesse non sono marcate da segni diacritici (come del resto accade generalmente nella grafia arabo-persiana della hindi/urdu); le altre retroflesse sono indicate secondo l'uso comune con *ḍ*, *ṭ*, *ṛ* e le retroflesse aspirate con *ḍh* e *ṭh*; con l'unica eccezione della palatale sorda aspirata, che è indicata con *chh*, anche le altre consonanti aspirate sono rappresentate secondo la consuetudine indologica con *kh*, *gh*, *jh*, *th*, *dh*, *ph*, *bh*; la nasalizzazione delle vocali finali è indicata da un accento circonflesso.

I vocaboli sanscriti sono trascritti secondo le convenzioni vigenti. Nel riportare i toponimi più noti, come Shiraz, Lucknow, Panjab, ci adattiamo agli usi correnti.

Introduzione

شکر شکن شوند همه طوطیان هند
زین قند پارسی که به بنگاله می رود

“S’addolcisce, in India, la lingua a tutti i pappagalli
per questo zucchero di Persia che va verso il Bengala”

Ḥāfīz (ca. 1315 - ca. 1390)

مرا دلیست به کفر آشنا که چندین بار
به کعبه بردم و بازش برهمن آوردم

“È un esperto in miscredenza, questo cuore: mille volte
l’ho portato alla Ka’ba ed è sempre tornato brahmano”.

Chandar Bhān ‘Barahman’ (1574-1662)¹

La vicenda quasi millenaria della lingua e della letteratura persiana in India può descriversi come un fenomeno disomogeneo e multiforme caratterizzato da un’immensa vastità e varietà di produzione testuale,² segnato da profonde discontinuità nelle sue fasi storiche e nelle sue realizzazioni regionali e da una fertile dialettica tra internazionalismo cosmopolita³ e acculturazioni locali. Paradossalmente, no-

¹ Il verso è riportato in varie *tazkira*, la più antica delle quali è probabilmente la *Kalimāt al-shu‘arā* (Sarkhwush 1951: 36).

² Secondo Schimmel, la quantità di letteratura persiana prodotta nel subcontinente indiano tra l’XI e il XIX secolo è superiore a quella prodotta in Iran nello stesso periodo (Schimmel 1973: 8).

³ In alcuni periodi e in alcuni ambiti di ricerca non è utile né consigliabile, a certi livelli, distinguere nettamente l’ambito culturale persiano iranico-centrasiatico da quello indiano: si pensi per esempio alla tarda epoca ghaznavide o al primo secolo del sultanato di Delhi, quando la Lahore di Rūnī e Mas‘ūd-i Sa’d Salmān e

nostante tali requisiti ‘quantitativi’ e malgrado l’evidente centralità del ruolo ricoperto dalla cultura linguistica e letteraria perso-islamica nel plasmare gran parte degli aspetti estetici della civiltà premoderna dell’Asia meridionale, di cui quella cultura è parte integrante e non episodico apporto ‘esterno’, le circostanze e le modalità dell’uso e della diffusione del persiano in India hanno ricevuto in passato un’attenzione inadeguata da parte degli studiosi, tanto nella sfera iranistica-islamistica che in quella indologica: esempi tipici di questo atteggiamento tradizionale nei due ambiti di ricerca sono costituiti dalla *History of Iranian Literature* di Jan Rypka, opera di riferimento essenziale che però riserva alla letteratura persiana d’India poco più di venti pagine delle quasi mille che la compongono,⁴ e dalla monumentale serie *History of Indian Literature* edita da Jan Gonda, dove alla letteratura indo-persiana non è riservato neppure uno studio indipendente ma solo uno spazio all’interno di un breve volume intitolato *Islamic Literatures of India*.⁵

I motivi storici di questo macroscopico disinteresse vanno ricercati soprattutto in due fattori strettamente correlati fra loro: una critica iraniana talora segnata da un purismo tendenzialmente nazionalista, che ha visto nelle peculiarità (tanto linguistiche quanto stilistiche) del persiano d’India una corruzione del persiano letterario d’Iran, unica variante ritenuta plausibile,⁶ e ha di conseguenza trascurato quasi

la Delhi di Amīr Khusraw e Ḥasan Sijzī rappresentano due tra i principali centri di cultura letteraria persiana in assoluto, oppure alle corti mughal che accolgono, nel XVII secolo, i principali letterati persiani della diaspora safavide dando vita a una *koinè* estesa da Hamadān al Bengala, oppure ancora alla lessicografia persiana, che trova in India il proprio principale, e spesso unico, laboratorio di produzione scientifica tra il XIV e il XVIII secolo.

⁴ Rypka (1968: 713-724).

⁵ Schimmel (1973: 8-52).

⁶ Le prime avvisaglie di questa polemica si hanno già alla metà del XVIII secolo con le critiche mosse dall’emigrato iraniano ‘Alī Ḥazīn (m. 1766) agli usi linguistici dei poeti persiani nativi del subcontinente; esse prenderanno forza nei primi anni dell’Ottocento, con l’instaurarsi di un solido potere centrale in Iran e il parallelo smembramento politico dell’India, che contribuì a determinare una crisi di sfiducia dei letterati indiani nella propria autonomia nell’impiego del persiano (cfr. Faruqi 1998).

completamente, fino a tempi molto recenti, la produzione indo-persiana,⁷ e una visione ideologica d'impronta coloniale che descrive il persiano come elemento irriducibilmente esterno, la cui presenza in Asia meridionale è legata essenzialmente ed esclusivamente alla dominazione di musulmani 'stranieri' e all'immigrazione episodica per quanto massiccia di letterati provenienti dall'Asia centro-occidentale.⁸ Da siffatto panorama teorico sono scaturiti alcuni assunti metodologici che hanno influenzato pesantemente i percorsi della ricerca in ambito indo-persiano, come la paradossale dicotomia ermeneutica secondo cui il persiano fu contemporaneamente, nell'Asia meridionale, 'lingua franca dei musulmani indiani'⁹ e 'lingua letteraria impermeabile ed esclusiva dell'*élite* d'origine iraniana e centrasiatrica', assunti messi in crisi solo in tempi recenti da studi pionieristici che hanno evidenziato l'elasticità d'uso del persiano nel subcontinente, la sua penetrazione (secondo dinamiche e in forme variabili) in strati sociali diversi dalla nobiltà iranizzante delle corti e la complessa atmosfera di plurilinguismo e di interazioni propria della cultura letteraria dell'India islamica persianizzata.¹⁰

⁷ L'atteggiamento sta velocemente cambiando anche grazie all'opera di alcuni studiosi come Shafī'i-Kadkanī (per esempio Shafī'i-Kadkanī 1987-8), anche se spesso, più che di un interesse per il persiano in India, sarebbe corretto parlare di una reazione in sostegno del cosiddetto 'stile indiano' (di per sé non esclusivo dei poeti persiani del subcontinente) di fronte a posizioni estetiche antibarocche (si veda, sull'argomento dello 'stile indiano' inteso come barocco, Zipoli 1984). Contributi importanti pubblicati in Iran nell'ultimo decennio sono Subhānī (1998-9) e Anūsha (2001).

⁸ A proposito della persistenza di tali visioni in ambito storiografico si veda Eaton (2003: 9-14). Sono molto utili, riguardo alla specifica esclusione dei testi indo-persiani del XVIII secolo dalle ricostruzioni nazionaliste indiane e iraniane, le riflessioni di Tavakoli-Targhi (2001b).

⁹ Sul problema della 'lingua franca' e dei miti connessi si rimanda a Orsatti (2003).

¹⁰ Esempi in questa direzione sono Alam (2003 e 2004: 115-140, in particolare 128-140), Alam-Subrahmanyam (1996 e 2004), Dale (2003) e Phukan (2000); da segnalare sono anche le iniziative di alcuni studiosi francesi come Delvoye e Gaborieau che hanno portato alla pubblicazione di due importanti volumi dedicati al contesto indo-persiano come specifico ambito disciplinare (Delvoye 1995 e Alam-Delvoye-Gaborieau 2000).

Gli approcci sopra esposti hanno portato a concentrare gli studi sugli aspetti e i periodi più ‘internazionali’, e dunque riconoscibili, della civiltà letteraria persiana d’India (in particolare la letteratura di corte dello splendore mughal, in quanto *continuum* del mondo safavide¹¹) e a trascurare le dinamiche di acclimatazione del persiano nell’ambiente sudasiatico e le sue interazioni sociali e testuali con le tradizioni locali, come il processo di traduzione dei testi sanscriti in persiano,¹² la produzione di lessici e grammatiche bilingui, l’ingresso in letteratura persiana, in particolare nel *maṣṅawī*, di un grande numero di elementi narrativi di origine indiana, o i reciproci influssi strutturali con le tradizioni linguistico-letterarie del subcontinente.¹³ In particolare, quasi nessuna attenzione ha ricevuto il problema del contributo degli intellettuali indiani non musulmani alla letteratura indo-persiana, fenomeno che caratterizza soprattutto il XVIII secolo, forse il periodo meno studiato in assoluto ma che rappresenta, contrariamente a quanto talora affermato,¹⁴ il momento in cui la cittadinanza ‘indiana’ del persiano si fa più evidente.¹⁵

Studiare l’interazione tra gli intellettuali che in questo studio definiremo provvisoriamente “hindu”, appoggiandoci all’asso-

¹¹ Studiosi come Losensky hanno appropriatamente utilizzato il termine “Safavid-Mughal” per definire questa realtà letteraria così uniforme (cfr. Losensky 1998).

¹² Secondo Ernst, “the translation movement between the Indian and the Islamic cultures is still rarely studied, though as a cross-cultural event the movement from Sanskrit to Arabic and Persian is comparable in magnitude and duration to the other great enterprises of cross-cultural translation (Greek philosophy into Arabic and Latin, Buddhism from Sanskrit into Chinese and Tibetan)” (Ernst 2003a: 173).

¹³ Un raro e prezioso esempio di analisi in questo senso, cui non sono purtroppo seguiti sviluppi, è Bausani (1974), contributo dedicato alla possibile presenza, in un *maṣṅawī* d’argomento indiano del XVII secolo, di composti nominali persiani costruiti su paradigmi sanscriti.

¹⁴ La presunta ‘crisi’ del persiano in India nel XVIII secolo (che si verificherà in realtà solo un secolo più tardi a causa delle politiche linguistiche britanniche) viene messa generalmente in relazione con la crescita dell’urdu come lingua letteraria, laddove sarebbe più corretto parlare, come fa Faruqi, di complementarità tra le due lingue (cfr. Faruqi 2001: 145-146).

¹⁵ Cfr. Alam-Subrahmanyam (1996: 132).

nante categoria *lessicale* persiana classica *hindū*¹⁶ ma ben consci della sua distanza concettuale rispetto al moderno, irrisolto discorso sulla problematica identità hindu,¹⁷ e il persiano significa in effetti studiare gli adattamenti sociali e culturali, in un ambiente non omogeneo dal punto di vista religioso, indotti dall'uso di una lingua che certo porta con sé valori esteticamente legati a un passato testuale arabo-islamico ma non *appartiene* a nessuna (peraltro già di per se solo supposta in quanto tale) comunità islamica, e che tende all'inclusione, attraverso l'assimilazione, più che all'esclusione degli elementi 'esterni', in questo caso quelli di matrice indiana. Ciò nonostante, i rari e ormai datati lavori esistenti sull'argomento si limitano a elencare, in modo spesso incompleto, nomi di autori e titoli di opere¹⁸ senza mai analizzare le dinamiche di interazione sottostanti al sistematico uso colto/pubblico (ma con ovvie conseguenze di diffusione acculturativa a diversi livelli) della lingua persiana da parte di vaste comunità non musulmane, fatto che di per sé non ha precedenti nella storia del mondo perso-islamico. Sono proprio queste dinamiche coesistenti e complementari di islamizzazione e indianizzazione linguistico-letteraria —esito di un processo di scambio durato secoli— a costituire il principale oggetto d'indagine di questa tesi, che si basa soprattutto su fonti letterarie per analizzare la realizzazione e la raffigurazione testuale di tale processo di interazione.

¹⁶ Il termine *hindū* è stato largamente impiegato in letteratura persiana per descrivere gli indiani non-musulmani, identificati specialmente con le tradizioni Vaiṣṇava. Il termine ha una lunga storia nello spazio poetico persiano, a partire almeno dall'epoca Ghaznavide, indicando in origine le genti native dell'India, per definizioni scure e idolatre (si veda de Bruijn 2004). L'immagine dello *hindū* (così come quella, altrettanto antica, del *barahman*/brahmano) e un complesso sistema canonico di tropi connessi alla 'miscredenza' sono spesso usati dagli scrittori persografi non-musulmani del periodo Mughal come metafore auto-descrittive, creando così un interessante gioco di interazioni tra supposte identità 'reali' e 'letterarie' (si vedano Pellò i.c.s a, Pellò i.c.s. b e *passim* in questo volume).

¹⁷ La bibliografia sull'argomento è molto vasta. Ci limitiamo a segnalare, qui, i lavori di Nicholson (2010), Bloch-Keppens-Hedge (2010), Jha (2009), Oddie (2006), Pennington (2004) e Sweetman (2003).

¹⁸ Si veda la sezione 1.4. Spesso si tratta di lavori volti a dimostrare un'ideale 'fratellanza' che sarebbe stata caratteristica dell'India musulmana oppure la grandeur di una civiltà letteraria islamica che influenza pacificamente i non-musulmani.

Nello specifico, la ricerca si concentra su una particolare area e su un particolare periodo storico, segnatamente i centri culturali indo-persiani di Delhi e Lucknow¹⁹ tra la fine del XVII secolo e la prima metà del XIX, la cornice nella quale il fenomeno della partecipazione degli intellettuali hindu (si tratta soprattutto di seguaci delle principali correnti *vaiṣṇava* dell'India settentrionale) alla produzione di letteratura persiana ha la sua massima espansione. Luogo fondamentale di queste interazioni e porta di accesso al mondo letterario persiano sono i circoli poetici delle due principali città dell'India del nord, che nel corso del XVIII secolo (soprattutto a causa delle mutate condizioni economico-sociali dopo la crisi dell'impero mughal) si moltiplicano al di fuori della corte e spesso si sovrappongono alle scuole spirituali sufi e, a Lucknow, ai consessi religiosi sciiti. Tali circoli sono guidati da alcuni dei maggiori esponenti della letteratura persiana d'India dell'epoca, e trovano una riproduzione interpretativa in un vasto corpus di *tazkira* di poeti, spesso scritte da appartenenti ai circoli stessi, che costituiscono una sorta di auto-storia dell'ambiente letterario del tempo e forniscono preziose informazioni sugli sguardi e i giudizi interni a proposito di questo rapporto tra *élite* intellettuali hindu e musulmane. Sono indagate, in particolare, le relazioni tra la lingua e la letteratura persiana ('islamiche' nella teoria di Bausani) e la sfera religiosa 'hindu', e le modalità che portano alla nascita di un'ulteriore proiezione identitaria sostanzialmente testuale (il canone letterario persiano sembra divenire uno specchio deformante dove gli autori hindu proiettano una certa immagine di sé); ciò fu, del resto, già attuato in modo embrionale da alcuni dei maestri a capo di queste scuole religiosamente 'miste', come Sirāj al-Dīn 'Alī Khān Ārzū (m. 1756), che riflette sulle conseguenze linguistiche degli scambi in corso,

¹⁹ Tra le due città, tradizionalmente descritte come sedi di due scuole letterarie contrapposte (cfr. Siddiqi 1955), esiste in realtà una continuità culturale determinata anche dallo spostamento fisico di molte personalità letterarie dalla prima alla seconda dal 1750 in poi (si vedano Zaydi 1980 e Petievich 1992).

descrivendo una progressiva apertura all'ingresso e all'uso di elementi lessicali indiani in persiano, spesso portatori di valori culturali letti come 'hindu' e fatti passare attraverso un filtro interpretativo 'islamico'.

Il lavoro, che si basa largamente sulla mia tesi di dottorato (*Poeti hindu e circoli letterari tra Delhi e Lucknow (1680-1856): un caso di interazione letteraria*, Università "La Sapienza" di Roma, 2006) e anticipa in parte i contenuti di una più ambiziosa, aggiornata e teoreticamente strutturata monografia in inglese che dovrebbe apparire entro la fine del 2013, si articola in quattro capitoli. Nel primo, propedeutico agli altri tre, si affronta il problema dell'identità linguistica e letteraria indo-persiana e della posizione culturale occupata dall'India nell'ambito di tale estensione sudasiatica dell'iranismo musulmano letterario. Le sezioni iniziali (1.1. e 1.2), di carattere teorico e introduttivo, sono volte a sottolineare la complessità dell'organizzazione identitaria negli ambiti linguistici del subcontinente islamizzato, e in particolare la quasi mai precisa corrispondenza tra 'persiano' e 'musulmano' o 'hindi' e 'hindu' (ritorno qui sulle teorie bausoniane relative alle lingue islamiche per proporre alcuni correttivi specifici per l'area di nostro interesse); nella sezione 1.2., in particolare, si esplorano brevemente alcuni aspetti del rapporto tra il persiano e la *Padmāvat*, uno dei poemi simbolo della letteratura hindi e di conseguenza, nella visione moderna, hindu. Si passa poi (1.3.) ad analizzare le teorie di Sirāj al-Dīn 'Alī Khān Ārzū —che fu uno dei fautori dell'integrazione letteraria degli hindu persianizzati— in merito alle relazioni tra il persiano e la lingua *hindī*: il linguista propone una visione aperta agli scambi e alla progressiva indianizzazione del persiano in India, e nota addirittura somiglianze tra i due contesti linguistici che permettono di supporre una reciproca parentela. Egli dimostra anche una conoscenza approfondita della cultura hindu che legge con una lente ermeneutica islamizzante volta a estendere l'area di competenza del mondo testuale indo-persiano. Il capitolo si chiude con una sezione (1.4) dedicata alle relazioni tra hindu e persiano prima del

XVIII secolo, dove si descrivono le principali tappe storico-letterarie e si mettono in evidenza alcuni aspetti fondamentali come le traduzioni dei testi sanscriti in persiano e la specializzazione di alcune caste hindu nell'uso burocratico della lingua persiana.

Nel secondo capitolo, che costituisce insieme al terzo il nodo semantico della tesi, si analizza la partecipazione degli hindu ai circoli letterari di Delhi, attraverso descrizioni generali e approfondimenti specifici. Lo studio è basato sull'analisi di 25 *tazkira* di poeti persiani composte in India tra il 1682 e il 1883. Dopo una breve contestualizzazione dell'ambiente intellettuale di riferimento (2.1.), nella sezione 2.2. si individuano i poeti persiani hindu vissuti a Delhi, definendo i circoli intellettuali di appartenenza ed esaminando le loro biografie così come descritte dagli autori delle *tazkira*. Nelle due sezioni rimanenti sono analizzati alcuni aspetti e casi specifici ma esemplari dell'interazione letteraria in oggetto, ovvero la dimensione del persiano come strumento di comunicazione transculturale all'interno del gruppo di discepoli hindu di Bīdil a Delhi (2.3.) e la biografia letteraria del mistico hindu e poeta persiano Swāmī Bhūpat Rāy Bayrāgī come esempio di 'trasferimento' testuale/culturale (2.4.).

Il terzo capitolo procede in modo parallelo al secondo: la realtà letteraria indo-persiana di Lucknow è innanzitutto messa in relazione con le particolari condizioni politiche e religiose della capitale dell'Awadh (3.1); i poeti hindu legati ai circoli letterari persiani di Lucknow sono individuati sulla base dei dati forniti da 14 *tazkira* coeve e seriori, e le loro biografie messe in relazione reciproca attraverso la ricostruzione delle scuole poetiche di riferimento; è analizzata la struttura semantica di una *tazkira* dedicata ai discepoli di un maestro di Lucknow, la *Anīs al-aḥibbā* di Mohan Lāl Anīs, che contiene sezioni specifiche per gli autori non-musulmani (3.3); l'ultima sezione (3.4.), infine, è dedicata alla conversione 'letteraria' all'Islam di uno hindu, il *khatrī* Diwālī Singh che diventerà Mīrzā Ḥasan Qatīl, così come rappresentata (o non rappresentata) dalle *tazkira*. Sia nel secondo sia nel

terzo capitolo l'attenzione è volta soprattutto alla realtà testuale (la *tazkira* è infatti un genere letterario che descrive una realtà letteraria autonoma anche se non isolata) e alla rappresentazione che gli autori di *tazkira* fanno delle relazioni tra i poeti hindu e l'ambiente poetico persiano d'India. Vari testi indo-persiani coevi in poesia e in prosa (per esempio l'autobiografia di uno dei maestri più importanti a capo di uno dei circoli in questione, i *Chahār 'unşur* di Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil) sono utilizzati, quando necessario, per integrare l'analisi.

Il quarto e ultimo capitolo contiene alcune analisi conclusive dedicate alle *tazkira* come fonte letteraria per lo studio dell'interazione in esame, sviluppate in particolare attraverso l'analisi dei giudizi forniti dagli autori delle *tazkira* stesse in merito all'uso del persiano e dei suoi canoni espressivi da parte dei non musulmani indiani (4.1.) e tramite un'indagine sulla raffigurazione della cultura religiosa hindu proposta dagli autori hindu di *tazkira*, che devono mediare, in questa autorappresentazione, tra identità coesistenti (4.2.). Il capitolo si chiude con alcune riflessioni generali (4.3.).

Gli hindu e il persiano: sfondi e prologhi di un'interazione

1.1 ORIENTAMENTI TEORICI: LINGUE, LETTERATURE E IDENTITÀ NELL'INDIA PRE-MODERNA

Le comunità linguistiche, come afferma Duranti riprendendo il titolo di un ben noto lavoro di Anderson sul nazionalismo,¹ sono entità al contempo reali e immaginarie; esse sono delimitate da muraglie porose —reali e immaginarie queste pure— che vengono continuamente ridefinite e negoziate, in quanto confini e, quindi, anche in quanto varchi, attraverso l'infinità degli atti linguistici, siano essi verbali oppure scritti.² Il linguaggio, specificato attraverso la scelta di una lingua anziché di un'altra, ma anche attraverso la preferenza accordata a un determinato registro o codice comunicativo o attraverso l'opzione per un preciso metodo d'espressione letteraria, è infatti un ovvio produttore di differenze fra individui, gruppi e società; le suddivisioni da esso prodotte, però, non sono mai o quasi mai statiche. Almeno in teoria, posta l'esistenza di due o più gruppi che si differenziano grazie a diversi usi linguistici, ciascuno è in grado di passare da un gruppo all'altro, anche soltanto in modo temporaneo e parziale, tramite l'adozione, più o meno adeguata, di quella forma espressiva o di quel registro, diventando 'membro onorario' della comunità che con la struttura comunicativa in questione si identifica e alla quale attribuisce una serie

¹ Anderson (1983).

² Cfr. Duranti (1997: 6).

di valori esterni, extralinguistici, ma che vengono sentiti come intimamente connessi.³ Se ampliamo per un attimo il nostro orizzonte dagli ambiti dell'antropologia linguistica a quelli dell'antropologia *tout court*, è peraltro evidente come un discorso analogo sia applicabile anche alle suddivisioni culturali in generale, a partire dal concetto stesso di cultura, da molto tempo oramai posto in una prospettiva critica e dinamica nelle scienze umane,⁴ e sul quale si continua a ritornare per definire meglio le logiche fluttuanti di formazione e di interazione dei gruppi umani e dei loro prodotti anche testuali.⁵ In particolare, è proprio analizzando i processi di relazione che appare in tutta evidenza la complessità e la non meccanicità di ciascuno scambio e ciascun fenomeno acculturativo, che altro non è se non l'esito di una infinita serie di passaggi precedenti, che negano, con la propria sola esistenza, qualunque condizione di 'purezza' originaria.⁶

Le letterature, in quanto prodotto appunto 'culturale', e le comunità letterarie che le creano rispondono a questa dinamica di trasformazione in modo del tutto specifico, visibile

³ Cfr. Duranti (1997: 79-82).

⁴ Si pensi per esempio a un'indagine classica, per quanto datata, come Kroeber-Kluckhohn (1952).

⁵ Si leggano in proposito le seguenti riflessioni di Amselle: "Non è dunque l'esistenza di culture diverse che induce al comparativismo, al contrario è il comparativismo che costruisce le diverse culture in quanto tali [...]. L'assegnazione a questa o a quella cultura è quindi il risultato di uno sguardo esterno oggettivante, che produce a sua volta tutta la gamma degli Altri che la storia può ricordare: il selvaggio, il barbaro, il pagano, il gentile, l'infedele, il negro ecc. [...]. Certamente, il riconoscimento delle diverse culture, cioè la creazione di «comunità immaginarie», non avviene in modo assolutamente arbitrario. Non perché le diverse culture esisterebbero «oggettivamente», ma perché la loro costituzione è un processo storico recente, che risulta a sua volta dal rapporto di forza tra coloro che assegnano e coloro che sono oggetto di un'assegnazione" (Amselle 1999: 81-82).

⁶ Come fa notare ancora Amselle: "Il sincretismo esiste in effetti solo al secondo grado, e rinvia all'infinito o annienta del tutto l'idea stessa di una tradizione originaria" (Amselle 2001: 8). Vale la pena di considerare qui le riflessioni con le quali l'antropologo francese sviluppa il proprio pensiero in proposito: "Ci si trova dunque collocati in una sorta di schema babelico capovolto [...]. Non c'è cultura senza culture e questo vale per tutte le epoche, la fase di globalizzazione attuale essendo stata preceduta, come si è detto, da fasi di globalizzazioni precedenti, ciascuna delle quali ha fornito gli specchi senza i quali l'immagine delle diverse culture non potrebbe formarsi" (Amselle 2001: 13).

sia a livello testuale che extra-testuale. Come scrive Sheldon Pollock, del resto, “the naive dichotomy that some scholars draw between poetic image and historical fact needs to be undone; poetic images are, in a non trivial sense, historical facts”⁷. Com'è noto, il linguaggio letterario può definirsi come un metalinguaggio che esprime, oltre a una gamma di significati a diversi livelli, anche il proprio rapporto con la lingua stessa; allo stesso modo, la letteratura esprime in modo mediato anche il proprio rapporto con lo spazio sociale e culturale nella quale nasce, dando vita a un piano di realtà testuale autonomo, in relazione creativa biunivoca con il proprio contesto e mai riducibile a esso, in qualche modo configurandosi come una ‘metacultura’.⁸ Come nel caso delle comunità linguistiche, può essere altresì difficile determinare chi appartenga (e, soprattutto, se di ‘appartenenza’ si possa parlare *tout court*) alla medesima comunità, o cultura, letteraria.⁹ Questo è particolarmente evidente nell’ambito delle letterature dell’India pre-moderna, dove il sovrapporsi di molteplici identità linguistiche e religiose dà vita a una situazione apparentemente confusa, irrisolvibile senza adottare un approccio che, fatta salva la preminenza assoluta del testo, tenga conto delle relazioni esistenti tra il discorso letterario (che è pur sempre un esercizio di comunicazione) e vari altri aspetti delle comunità che lo circondano, in primo luogo, naturalmente, quello linguistico. Prima di interrogarsi su quali siano le caratteristiche dell’interazione tra gli intellettuali che definiamo qui genericamente ‘hindu’¹⁰ e la lingua persiana nel contesto oggetto di questo studio, ed eventualmente sull’esistenza di uno specifico spazio ‘hindu’ nella letteratura indo-persiana, può essere così utile fare qualche riflessione

⁷ Pollock (2001a: 409).

⁸ Si veda, a proposito della possibilità di un approccio antropologico alla letteratura intesa come autorappresentazione attraverso la finzione, Iser (1993), della cui sottile lama interpretativa ci serviamo costantemente nel corso del testo.

⁹ Sono illuminanti in questo senso le osservazioni di Sheldon Pollock a proposito della definizione del concetto di “literary culture” (Pollock 2003).

¹⁰ Si vedano le osservazioni fatte a riguardo in Introduzione.

generale sulla questione identitaria¹¹ nell'India mughal e dei suoi riverberi in ambito linguistico e letterario.

È da molto tempo un dato epistemologico acquisito che la distinzione netta tra supposte categorie identificative essenzializzanti come 'hindu' e 'musulmano', l'idea di una sostanziale e irrisolvibile estraneità del fenomeno islamico al subcontinente, la pretesa di poter studiare l'India hindu' e l'India musulmana' a compartimenti stagni come due entità separate solo occasionalmente e superficialmente venute in contatto siano visioni non solo di per sé semplicistiche e poco utili dal punto di vista dell'indagine scientifica, frutto in buona parte delle tendenze e degli eventi politici che hanno seguito la dominazione britannica sull'Asia meridionale. Fra gli altri, studiosi come Eaton e Khan hanno messo in evidenza, da un lato, l'esistenza di una vasta molteplicità nelle tradizioni islamiche indiane viste nella prospettiva storica,¹² tradizioni in rapporto dialettico fra loro e con quelle non-islamiche, e, dall'altro, l'insufficienza delle categorie 'induismo'¹³ e 'Islam' come produttori di identità nella maggior parte dei contesti non solo dell'Asia meridionale pre-moderna, ma anche dell'India contemporanea.¹⁴ Discutendo dell'impiego, da parte di alcuni storici indo-persiani del XIII e del XVII secolo, di una terminologia volta a identificare precisamente un'era 'islamica' che avrebbe segnato l'ingresso dell'India nella storia,¹⁵ Eaton precisa:

¹¹ Il quadro teorico relativo all'identità cui facciamo riferimento qui e nel corso dell'analisi è grosso modo quello proposto in Brubaker – Cooper (2000).

¹² Eaton (2003).

¹³ Il concetto stesso di induismo è una costruzione teorica recente, una definizione per negazione che identifica un fenomeno di per sé acefalo e polimorfo — non a caso, il termine *hindu* è di origine straniera (nello specifico, persiana: cfr. Rigopoulos 2005: 21).

¹⁴ Khan (2004); altrettanto utili per quanto concerne le questioni identitarie sono gli studi raccolti in Gilmartin-Lawrence (2000). D'argomento soprattutto storico-politico sono i contributi presenti in Racine (2001).

¹⁵ Piuttosto che con un atteggiamento esclusivista o nazionalista, tali posizioni si possono spiegare almeno in parte con la necessità letteraria, per lo storico dell'India musulmana, di travalicare i confini del subcontinente per porsi in una prospettiva testuale internazionale (soprattutto iranica e centrasiatica) e quindi di allontanare la propria lente interpretativa dal contesto particolare adottando categorie più comodamente accessibili a un'audience cosmopolita (a proposito della

Contemporary Rajput, Brahman, and other Indian elites, however, saw things differently. From the eighth to the fourteenth centuries, as we know from contemporary Sanskrit sources, such elites referred to invaders or immigrants from the Iranian plateau not by religion, but by their linguistic identity —most typically, as Turks (‘Turuṣka’). These findings permit dramatically new ways of conceptualizing the character of cultural encounters at the dawn of the appearance of Muslims in north India. They suggest above all that, whatever medieval Indo-Persian chroniclers might have thought, contemporary Indian elites did not regard the religious traditions of the newcomers as sufficiently alien to South Asia, or even as sufficiently remarkable, to warrant identifying those peoples as Muslims. Rather, they were conceptually accommodated as just one more ethnic group —like Gurjaras, Vangas, etc.— in an already ethnically diverse region. What impressed contemporary non-Muslim Indian sponsors of inscriptions and chroniclers was not the religious identity of these ‘Turuṣka’ invaders and rulers, but their power and how they used it: they would be condemned as barbarian (*mleccha*) when they used their power to destroy social order, but praised and even imitated when they used it to preserve that order.¹⁶

Adottando una visione che osservi i fenomeni culturali indiani tra l’XI e il XIX secolo dall’interno, le categorie grezze di musulmano e hindu sembrano sgretolarsi e suddividersi in una serie di identificazioni secondarie dove, come abbiamo anticipato, il dato etnico, linguistico, religioso si sovrappone reciprocamente creando una realtà fatta di identità multiple.¹⁷ Come lo stesso Eaton suggerisce, la questione dell’identità linguistica è cruciale, e non solo per la possibilità di distinzione che essa offre, come nell’esempio appena fornito. È infatti proprio sul piano linguistico-letterario,

circolazione della cultura nell’India premoderna si vedano gli importanti contributi in Markovits- Pouchepadass-Subrahmanyam 2003).

¹⁶ Eaton (2003: 10-11).

¹⁷ Ancora attuale, sul legame tra lingua e formazione dei moderni solchi identitari in Sudasia, è Kaviraj (1993). Per riprendere il discorso di Eaton a proposito delle denominazioni sanscrite per i musulmani, ricordiamo che questi, lungi dall’essere indicati invariabilmente come *turuṣka* (il che indebolirebbe in qualche modo le posizioni dello studioso inglese), sono conosciuti per esempio come *yavaṇa* (ioni) o come *pārasika* (persiani), a seconda delle epoche e delle diverse provenienze geografiche.

anche osservato attraverso la nostra lente filologica, che si gioca buona parte dello scambio culturale in questione; soprattutto, è su questo medesimo piano che è possibile verificare in modo privilegiato la nascita conseguente di identità ulteriori fra loro interrelate. È così sufficiente leggere una qualunque iscrizione sanscrita relativa ai sultani di Delhi e attenersi al dato testuale per rendersi conto della problematicità insita nell'uso di qualunque semplice suddivisione contrastiva, anche nelle epoche più antiche. Riprendiamo in proposito ancora Eaton, che discutendo dell'opportunità di impiegare una terminologia sostitutiva per le classi 'hindu' e 'musulmano' scrive:

But one may question the usefulness of any and all kind of binary oppositions. What does one do, for example, with terms like 'Ham-mira' or 'Suratrana'? As used in Sanskrit inscriptions and vernacular literature of the thirteenth to fifteenth centuries, these terms referred respectively to powerful chieftains or sovereigns of any religion. Should one, then, consider them 'Islamicate' inasmuch as they are derived from the Arabic *amīr* ('commander', 'chieftain') and *sultān*? Or, are they rather 'Indic', in as much as they had become thoroughly naturalized in Indian political discourse? By resisting easy placement in any dichotomized scheme, such terms would seem to illustrate the commonplace fact that human societies are constantly taking something from 'out there' and making it their own, quite heedless of its historical origin.¹⁸

Un punto di vista simile si può adottare nell'analisi dei diversi tipi di interazione o acculturazione linguistica e letteraria prodottisi nell'India musulmana a partire dalle conquiste dei Ghaznavidi fino alla presa di potere da parte dei britannici. Questo vale sia per i fenomeni riguardanti le letterature vernacolari sia per quelle cosiddette elitarie, quale la letteratura indo-persiana. Gli esempi possibili sono pressoché infiniti, e qui ci limitiamo a suggerirne brevemente alcuni tra quelli che ci paiono i più significativi nell'ottica della nostra ricerca.

¹⁸ Eaton (2003: 13-14). Si noti che il termine *suratrāṇa*, fonicamente simile a *sultān*, ha anche un appropriato significato in sanscrito, 'protetto dagli dèi'.

Si pensi così, per quanto riguarda il lato ‘popolare’, all’aspetto esteticamente e formalmente ‘hindu’ (si tratta ovviamente di una definizione a posteriori) di molta poesia sufi panjabi, come quella di Bullhe Shāh (1680-1758), che impiega un lessico religioso hindu sostanzialmente identico a quello usato dai poeti *nirguṇa bhakta* o Sikh che lo precedettero e contribuisce così al diffondersi, attraverso la creazione di una peculiare identità testuale, della concezione di un’identità religiosa transculturale propria dell’Asia meridionale.¹⁹ Circa mezzo secolo prima di Bullhe Shāh, un poeta tamil, Umaru Pulavar (m. 1703), componeva il suo *Cīṛāppurāṇam*,²⁰ una biografia del profeta Muḥammad (*cīrā* è l’esito tamil dell’arabo *sīra*) strutturata secondo le convenzioni della letteratura devozionale tamil d’ambiente *vaiṣṇava*: sul piano testuale, non v’è così differenza, per esempio, fra i quattro Veda della tradizione brahmanica e i testi sacri della trafila abramitica,²¹ né fra i titoli attribuiti a Dio da Umaru Pulavar e quelli attribuiti a Viṣṇu dall’autore del IX secolo Tirumankai Alvar.²² Allo stesso modo, se ci spostiamo sul piano delle letterature dell’*élite* intellettuale mughal, è arduo, per esempio, attribuire un’identità singola ed esclusiva —hindu o musulmana, indiana o persiana— alle centinaia di traduzioni o rifacimenti persiani versificati, compiuti da autori ora hindu ora musulmani, dei testi della tradizione aulica sanscrita, che vengono trasportati in un clima di convenzio-

¹⁹ Cfr. Shackle (2000: 57-58). Come precisa lo stesso Shackle, “Without actually doing so, [the Sufi lyric] seems to cross all dividing lines —time and place, creed and class (Shackle 2000: 58).

²⁰ Il testo è stato studiato da Narayanan (2003), sulle cui considerazioni qui ci basiamo.

²¹ È solo il commentatore a spiegare che con “quattro Veda” l’autore si riferisce alla Torah, ai Salmi di Davide, al Vangelo e al Corano: cfr. Narayanan (2003: 397).

²² “The work opens with salutations to God and the Prophet Muhammad, its first verse describing God as *tiruvinnuṁ tiruvāi* (‘being the *tiru* of Tiru’). Like the Sanskrit ‘Śrī’, *tiru* means ‘auspicious’, ‘fortune’, ‘wealth’, or ‘sacred’. In Vaiṣṇava literature, both Sanskrit and Tamil, one finds words strikingly similar to Umaru Pulavar’s beginning words *tiruvinnuṁ tiruvāi*. For example, the ninth-century poet Tirumankai Akvar referred to Vishnu in the town of Terazhdur as ‘becoming the *tiru* of even Tiru’” (Narayanan 2003: 397).

ni e di stilemi propri di una tradizione letteraria altra da sé; così come è impossibile, ragionando per categorie religiose anziché letterarie, definire a quale tradizione testuale debba appartenere la resa sanscrita — dal titolo *Kathākaṭuka* — del celebre *maṣṇawī* persiano Yusūf wa Zulaykhā di Jāmī (1404-1492), realizzata nel 1505 alla corte del sovrano del Kashmir Muḥammad Shāh (1500-1526) dal poeta kavya Śrīvara.²³ È di tutta evidenza come un ragionamento simile possa essere valido anche per i numerosi generi letterari propri delle letterature indo-arie adattati e sperimentati nella letteratura persiana d'India, come il poema delle stagioni detto *bārahmāsa*, la descrizione del corpo femminile nota come *sarāpā* o il *wāsūkht*, componimento dove il poeta si lamenta dell'amato fino a dichiarare la fine dell'amore. Solo tenendo presente un contesto linguistico e letterario così intersecato si possono spiegare fenomeni macroscopici apparentemente paradossali — il paradosso è tale solo se si adotta un punto di vista di tipo nazionalistico moderno — come il fatto che il bengali, lingua letteraria utilizzata soprattutto da musulmani, abbia mantenuto nel corso dei secoli una propria scrittura derivata dall'alfabeto *devanāgarī* e, per converso, che il sindhi sia sempre stato scritto (e sia anche tuttora, almeno nella maggioranza dei casi) con l'alfabeto arabo-persiano nella sua forma *naskh* non solo dagli utenti musulmani ma soprattutto da quelli hindu, che storicamente hanno avuto, nel Sindh governato da dinastie musulmane, il ruolo privilegiato di scribi e di intellettuali.

D'altro canto, in un contesto di polifonia così accentuata, può essere rischioso esprimere giudizi di valore che si pretendano validi per l'India musulmana nel suo complesso: un chiaro esempio ci è fornito proprio dallo status del persiano nel subcontinente nel corso dei secoli, che non solo è continuamente cambiato in senso diacronico e geografico (quasi

²³ L'opera è stata comparata con l'originale persiano ed edita più di un secolo fa in Germania (Schmidt 1893 e 1898). Non aggiunge granché la più recente presentazione di Majumdar (1998).

nulla di ciò che si può dire del persiano nel Deccan nel XVII secolo si può dire del persiano nel Bengala nel XIV, e così via), ma è anche radicalmente differente a seconda del contesto sociale di riferimento: per esempio, come è già stato fatto notare, le fonti sulle quali generalmente si basano gli storici per definire i valori politici della lingua persiana nello stato mughal sono costituite soprattutto da giudizi di carattere più o meno ecumenico fatte in persiano da intellettuali di corte, che non ci dicono nulla di come il persiano stesso fosse visto dai milioni di sudditi che non lo conoscevano e non avevano la possibilità di leggere direttamente quegli studiosi liberali su cui tendenzialmente ci si appoggia nelle ricostruzioni storiche.²⁴ Allo stesso modo, la visione deterministica secondo cui la letteratura sufi in *hindawī* sarebbe stata essenzialmente una letteratura di conversione, scritta da un'élite di mistici persofoni per raggiungere le masse rurali degli hindu, in simmetrico contrasto con la letteratura in persiano che sarebbe stata luogo privilegiato di raffinatezza e di teorizzazione, è stata recentemente messa in dubbio nella sua validità assoluta proprio da uno dei suoi iniziali fautori, e superata grazie ad analisi di carattere eminentemente filologico, che hanno mostrato l'esistenza di molteplici fasi intermedie e soprattutto di una sorprendente fluidità nelle scelte espressive dettata dalla fondamentale autonomia del fatto letterario.²⁵

²⁴ La riflessione si trova in Guha (2004: 24), dove fa da contraltare ad Alam, che in un importante studio sulle politiche linguistiche mughal (Alam 1998, poi rivisto e ripubblicato: Alam 2003) pone l'accento sulle caratteristiche liberali e non settarie del persiano, in grado di consentire uno scambio culturale paritario su base sovranazionale. Nelle parole di Guha: "Alam, after all, describes how even the liberal Persian syllabus was imposed by imperial fiat under Akbar, and most students simply wanted to learn enough to qualify for government employment. By implication, though, the adoption of Persian had in fact excluded many. [...] Language and accent, like other hard-to-acquire identity markers, can be used not merely to include but also to exclude" (Guha 2004: 24).

²⁵ Si veda Phukan (2000: 8-15), dove viene analizzata in quest'ottica la lingua 'maccheronica' di un celebre testo della letteratura hindi, la *Bikaṣ kahānī* di Muḥammad Afzal (m. 1625), in cui una forma poetica della tradizione vernacolare nord-indiana come il *bārahmāsa* viene utilizzata per espimere raffinati giochi letterari attraverso l'impiego giustapposto di espressioni colte persiane e sanscrite e l'inserimento di versi della tradizione persiana classica tra i quali spiccano quelli

In un simile panorama, anche lo schema teorico proposto da Bausani a proposito delle ‘lingue islamiche’ in alcuni interventi pubblicati tra il 1975 e il 1981 può essere valido solo in senso storico-estetico (ossia del rapporto con un passato testuale arabo esteticamente legato al sistema di segni sussunto dall’Islam) e non essenzialista, e a patto di essere ripensato in molti dei suoi aspetti.²⁶ Secondo quella teoria, tutte le lingue parlate e scritte dalle grandi comunità islamiche asiatiche sono caratterizzate da una unità di fondo costituita dalla presenza di un superstrato arabo-persiano che in qualche modo prevale sul substrato linguistico proprio di ciascuna lingua, sia esso indo-europeo, altaico, dravidico o altro. Ma l’uso del termine ‘islamico’ sembra implicare l’idea di un sovrapporsi dell’identità religiosa e di quella linguistica (sono ben note le posizioni di Bausani a proposito delle ‘contrapposizioni’ culturali nell’ambito sudasiatico): se, pertanto, il concetto non crea particolari problemi quando applicato in ambiti geografici come l’Asia centrale o l’Africa orientale, aree a stragrande maggioranza musulmana da molti secoli, esso provoca qualche disagio quando applicato nel subcontinente, dove i musulmani sono e sono sempre stati una minoranza; non a caso, Bausani menziona, come esempio di lingue islamiche del subcontinente indiano, l’urdu, il bengali, il panjabi e il sindhi, tutte identificabili *oggi* con un’entità politica ideologicamente ‘islamica’ (l’urdu, il panjabi e il sindhi con il Pakistan, il bengali con il Bangladesh).²⁷ Così, anche se la domanda ha a mio parere un valore assoluto, a maggior ragione nel contesto indiano è il caso di chiedersi se, storicamente, i parlanti *hindawī* o marathi,²⁸ in gran parte non

di Jāmī (m. 1492); il testo fa parte di un vasto corpus di opere di questo genere, il cui pubblico non poteva essere certo costituito da masse rurali da convertire all’Islam. Esempio, in questo senso, è anche lo studio di Imre Bhanga sulla lingua ‘mista’ della poesia in rekhta (Bhanga 2010).

²⁶ Bausani (1975, 1979, 1981). Lo stesso Bausani era conscio della provvisorietà della propria teoria e della terminologia corrispondente (Bausani 1981: 4).

²⁷ Bausani (1981: 5).

²⁸ Interessanti, in proposito, gli appunti di Guha a proposito dell’uso di un marathi molto persianizzato (al fine di essere elevato a rango di lingua della di-

musulmani, avrebbero definito le proprie lingue —altrettanto ricche di prestiti arabo-persiani— ‘lingue islamiche’, o se piuttosto non fossero altri i metri definitivi dettati dal loro sentire linguistico. Il rischio infatti, anche in questo caso, è quello di adottare una definizione teleologica, proiettando sul passato una visione influenzata dagli esiti politici dei nazionalismi moderni, tralasciando il fatto non secondario che i prestiti lessicali, provengano essi da un superstrato o da un substrato, sono velocemente risemantizzati e fatti propri dal nuovo alveo linguistico, esattamente come avveniva nel sanscrito delle iscrizioni dei sultani di Delhi che sono state prima menzionate. In altre parole, la presenza di un superstrato non implica necessariamente un'acculturazione che vada oltre il puro dato linguistico (come si può notare oggi negli stessi contesti sudasiatici con l'uso dell'inglese) per la maggior parte degli utenti medi di una lingua; se invece il contesto di riferimento è letterario, è lo stesso Bausani a sottolineare quanto rischioso sia, a partire da un testo artistico, trarre conclusioni di tipo sociolinguistico senza calcolare le peculiarità della creazione, della diffusione e della ricezione del testo stesso.²⁹ A questo proposito, va ricordato che in India i superstrati sono molteplici, e lo spettro di scelta del letterato qui è più ampio che altrove: oltre all'arabo-persiano, infatti, ci sono il sanscrito, i vari pracriti e diverse lingue letterarie regionali dotate di prestigio variabile.³⁰ Si pensi

plomazia) da parte dei governatori dello stato hindu maratha nel corso del XVIII secolo, quando questa entità politica rappresentava il principale antagonista dei regni musulmani circostanti (Guha 2004: 29-30).

²⁹ Discutendo delle interferenze arabo-romanze che caratterizzano i componimenti del poeta andaluso Ibn Quzmān (XII secolo), Bausani scrive: “Fino a che punto, tuttavia, i suoi *zajal* in arabo dialettale [...], con le loro frequenti frasette o parole isolate in romanzo, possono darci un'idea dell'effettiva miscela linguistica dell'epoca e del luogo, o fino a che punto sono invece raffinatissime civetterie letterarie?” (Bausani 1981: 10). Il paragone con la *Bikaṭ kahānī* menzionata alla nota 25 non sembra azzardato.

³⁰ Non si tratta solo di lingue diffuse nell'India del nord: Subrahmanyam ha per esempio portato alla luce una rete di relazioni dialogiche insospettite tra testi storici indo-persiani, testi narrativi telugu e testi epici tamil (Subrahmanyam 1999).

all'esempio della *Bikaṭ kahānī*, cui abbiamo accennato alla nota 25: in che senso si potrebbe definire quella lingua una lingua 'islamica'? È sufficiente stabilire quale dei superstrati colti prevale per determinarne in modo meccanico l'appartenenza, oppure è più conveniente adottare un punto di vista che parta dalla realtà testuale per ricostruire l'ambiente letterario nel quale nasce? Riflessioni di questo tenore si possono fare non solo a proposito di molta letteratura in vernacoli dell'India islamizzata, ma anche in relazione allo stesso persiano in India. Il persiano, lingua islamica per eccellenza nella teoria di Bausani, in India acquisisce infatti caratteri particolari, subendo vari processi di indianizzazione (vedi infra, 1.2) che ne allargano gli orizzonti d'impiego: basti pensare qui alla malleabilità dimostrata nelle traduzioni dei testi della tradizione brahmanica, dove termini sanscriti volgarizzati sovrabbondano fino a raggiungere, per frequenza, i prestiti arabi.³¹

Si può dunque parlare di una specificità spiccata del panorama linguistico-letterario dell'India musulmana premoderna rispetto alle altre aree del mondo musulmano: anziché a una situazione di tipo gerarchico come quella che caratterizzò il mondo ottomano, dove alla cosiddetta *üç-lisan*³² corrisponde un'identità religiosa musulmana relativamente omogenea, nel subcontinente ci si trova di fronte a uno scenario dominato da una vasta pluralità di lingue e di letterature in comunicazione fra loro, alla quale corrisponde un'altrettanto variegata situazione religiosa dove le comunità musulmane rappresentano un arcipelago di minoranze. In questo contesto, come abbiamo suggerito con vari esem-

³¹ Un esempio rappresentativo è costituito dalla traduzione dello *Yoga-vāsiṣṭha* compiuta alla corte di Dārā Shikūh intorno al 1655, dove anziché 'islamizzare' linguisticamente il testo della tradizione filosofica brahmanica si procede in senso opposto, sanscritizzando — e quindi, nella logica di Bausani, de-islamizzando — il persiano con cui viene tradotto (Tārā Chand – 'Abīdi 1968: 259-340 e *passim*).

³² Con *üç-lisan*, 'tre lingue', ci si riferiva al turco ottomano letterario, dove a un substrato turco si sovrappone un superstrato arabo e persiano che finisce con il prevalere nell'estetica della lingua.

pi, raramente ci sono precisi riscontri fra lingue, letterature e identità religiose, e spesso gli stessi attori letterari hanno identità multiple, come i poeti hindu che utilizzano il persiano ai quali è dedicato questo studio.

Come scrive Phukan discutendo della versione persiana della *Padmāvat*³³ realizzata dallo hindu Ānand Rām Mukhliṣ (m. 1751)³⁴ durante il pellegrinaggio alla tomba di un sufi, esiste

a pervasive and largely unexamined assumption of monolingualism in the study of pre-modern Indian literature. By this I mean more than just the assumption that medieval authors and readers functioned primarily in one language. One significant corollary of the monolingual assumption is the facile equation we draw between literary traditions and religious communities. Thus, *Padmāvat* comes to be situated exclusively and neatly within the confines of Hindi written in Nagari script. But such neat correspondences fail to explain the social world of such Mughals as Mukhliṣ [...]. Where, for example, do we begin to locate the identity of Mukhliṣ —a panjabi hindu making a pilgrimage to the tomb of a Sufi saint, enjoying a sophisticated narrative in Eastern Hindi and retelling it in high Persian for the delectation of his Persian— and Urdu-speaking Muslim colleagues?³⁵

Il caso della *Padmāvat*, il cui manoscritto più antico (1674) contiene una traduzione persiana interlinea e versi di Ḥāfiẓ scritti come commento ai margini,³⁶ aiuta a comprendere come nell'India musulmana, e in modo particolare nell'India mughal non esista che una cultura letteraria plurale, dotata di molte facce diverse giustapposte. Più che di interculturalità, dunque, sembra corretto parlare di polifonia lin-

³³ La versione originale del testo venne compilata nel 947/1540-1 in avadhi da Malik Muḥammad Jāyāsī, un sufi della confraternita *chishtīya*; l'opera è dedicata alla tragica storia d'amore tra un principe dell'India del nord e una principessa dell'isola di Sri Lanka chiamata, appunto, *Padmāvati* (La [donna] nata dal loto). La *Padmāvat* è spesso identificata, con atteggiamento purista, con la tradizione letteraria hindi e con il mondo hindu in generale, nonostante l'evidente paradosso costituito dall'appartenenza religiosa del suo autore.

³⁴ Mukhliṣ, su cui si ritornerà varie volte nel corso di questa tesi, fu uno dei principali discepoli del poeta Mirzā 'Abd al-Qādir Bīdil (1644-1720) nonché amico e benefattore del linguista Sirāj al-Dīn 'Alī Khān Ārzū (m. 1756).

³⁵ Phukan (2000: 7).

³⁶ Amrohawī (Ms.). Un'analisi introduttiva si trova in Phukan (2000: 5-6).

guistica come suggerito da Faruqi.³⁷ La letteratura persiana d'India è una delle tante voci di questo panorama complesso, non esclusiva di alcuna comunità religiosa (se mai patrimonio identitario tipico di una comunità intellettuale) e in dialogo con le altre tradizioni: essa si presta, per esempio, a influenzare la poesia sanscrita *kāvya*, come nel caso del poeta della corte di Dārā Shikūh e di Shāh Jahān Jagannātha Pañḍitarāja studiato da Pollock,³⁸ e ad arricchirsi a sua volta di elementi tratti dalle lingue letterarie della tradizione colta indiana come nel caso dei composti nominali di Ghanīmat Kunjāhī analizzati sperimentalmente da Bausani.³⁹ Del resto, così come sono molti i prestiti persiani in hindi/urdu e negli altri vernacoli dell'India del nord, allo stesso modo si ha un processo di osmosi in senso inverso, come testimonia la consistente presenza di vocaboli *hindawī* registrati già nei primi dizionari monolingui persiani composti in India, dal *Farhang-i Qawwās* di Fakhr al-Dīn Qawwās Ghaznawī (primi anni del XIV secolo) allo *Sharafnāma-yi munyārī* di Ibrāhīm Qawwām Fārūqī (1475), dunque con ogni evidenza non sentiti come appartenenti a un'ipotetica identità hindu estranea.⁴⁰ Questo processo di arricchimento linguistico

³⁷ Discutendo del rapporto fra la poesia di un autore hindi/gujri del tardo XVI secolo, Shaykh Aḥmad, e le tradizioni cosmopolite prevalenti all'epoca, Faruqi scrive: "It is obvious that Persian, or Arabic, or Sanskrit, are not seen by the poet as large, hegemonic figures in or around whose shadow he is obliged to work. Sanskrit, Telugu, Arabic, Persian, are all grist to his mill, and he is not in awe of, or inclined to privilege, any particular linguistic tradition. [...] Poetry, for Shaykh Aḥmad, is the business of creating new worlds, reversing the order of things so as to make them anew. While his general debt to Arabic and Sanskrit poetics is obvious, it is hard to pinpoint exactly where the influence or debt lies. Rather, there is an air of assimilation, an indirect intimation of connections and continuities" (Faruqi 2001: 101).

³⁸ Pollock (2001b: 20).

³⁹ Bausani (1974: 109-118).

⁴⁰ Non è possibile allo stato attuale degli studi verificare affermazioni come quella di Faruqi secondo cui "Persian was generally understood, if not fluently spoken, by vast urban and semi-urban masses in the North by the end of fourteenth century" (Faruqi 2001: 115-116), per quanto ciò non sia inverosimile; in ogni caso, realmente compreso dalla maggioranza della popolazione o meno, è evidente che doveva essere presente una percezione diffusa del persiano, dei suoi usi e dei suoi valori locali, e la vasta produzione lessicografica è un'indicazione in questo senso. Concordiamo perciò con Faruqi quando scrive: "Two inferences

nella variante di persiano diffusa nell'India musulmana⁴¹ si fa più intenso durante l'epoca mughal e in modo particolare nel corso del XVIII secolo, che è anche il periodo in cui gli hindu danno il loro maggior contributo alla letteratura persiana: è allora che nascono quei circoli poetici non omogenei dal punto di vista religioso ma strettamente coesi grazie alla condivisione di una medesima identità letteraria propriamente indo-persiana. Nelle pagine che seguono vedremo quale sia il pensiero linguistico e filologico che fa da sfondo a tali interazioni e governa il cambiamento nell'autorappresentazione della comunità letteraria persiana d'India.

1.2. IL PERSIANO COME LINGUA INDIANA D'ADOZIONE E LE TEORIE INCLUSIVE DI ĀRZŪ

In un articolo dedicato al Safarnāma del sopra menzionato Ānand Rām Mukhliṣ, uno degli hindu protagonisti dei circoli letterari indo-persiani dell'epoca tardo-mughal, Alam e Subrahmanyam scrivono che, nel periodo in questione, "Persian [...] was, effectively, also a South Asian language for all intents and purposes".⁴² Per quanto in un contesto dialettico che vede contemporaneamente l'intensificarsi dei processi di vernacularizzazione in molte regioni del subcontinente,⁴³ la fiducia degli indiani colti nella propria padronanza della lingua persiana raggiunse il suo apice, come ha notato Faruqi, proprio nel XVIII secolo.⁴⁴ Che il persiano avesse

must, however, be drawn from the widespread Persian lexicographical activity in India in the fourteenth and in fifteenth centuries, and the fact that these dictionaries contained, one way or another, a great number of *Hindī* words. First, *Hindī* was making inroads into Persian in a fairly noticeable manner; and second, these dictionaries were needed because people in large numbers were reading Persian" (Faruqi 2001: 116).

⁴¹ Gli studi specifici riguardanti le peculiarità del persiano d'India sono molto carenti. Il più recente a mia conoscenza è Quraishi (1969).

⁴² Alam-Subrahmanyam (1996: 132).

⁴³ Cfr. Guha (2004). Si leggano anche le riflessioni riportate alle note 37 e 41.

⁴⁴ Cfr. Faruqi (1998: 17).

perso ormai da tempo gran parte delle caratteristiche di ‘lingua straniera’ nella percezione dei suoi utenti sudasiatici lo provano, del resto, i dibattiti suscitati dalle critiche —all’epoca peraltro isolate— dell’iraniano ‘Alī Ḥazīn (m. 1766) nei confronti del persiano d’India e della poesia persiana scritta da autori indiani:⁴⁵ questi ultimi partecipano alla polemica in piena libertà, prendendo posizione indipendentemente dalla loro provenienza geografica e con argomenti di carattere eminentemente filologico, ponendosi come esperti della lingua alla pari degli iraniani, siano essi musulmani o hindu. Si pensi, per esempio, all’apparente paradosso —illuminante per quanto concerne la reale situazione identitaria nell’ambito intellettuale dell’India del XVIII secolo— per il quale Siyalkoṭī Mal Wārasta (m. 1766), un indiano hindu autore di un’importante opera lessicografica persiana monolingue in cui sono citati soprattutto autori indo-persiani, difende ‘Alī Ḥazīn, un iraniano musulmano anti-indiano, dalle critiche del linguista e poeta Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān Ārzū, un musulmano indiano filo-hindu; ma lo stesso Ārzū aveva difeso, in precedenza, quattro grandi autori iraniani come ‘Urfī, Tālib, Zulālī e Zuhūrī dalle critiche fatte da un secolo prima da un altro indiano, Munīr Lāhorī (m. 1644).⁴⁶ Lo stesso ‘Alī Ḥazīn, d’altro canto, criticando gli usi linguistici degli indiani persografi da lui sentiti come estranei, riconosce implicitamente l’esistenza di un’alquanto diffusa variante di persiano nel subcontinente; e facendone una satira feroce, l’autore originario di Lāhijān in sostanza la legittima. Si può dire insomma che Ḥazīn non si scagli tanto contro il persiano d’India in quanto tale, quanto contro il diritto degli indiani di utilizzare liberamente le strutture linguistiche neopersiane e modificarle secondo un naturale processo di

⁴⁵ Su questa polemica, infiammata dalla pubblicazione, da parte di Ārzū, di un volumetto dedicato unicamente alla critica delle poesie di Ḥazīn (Ārzū 1981), si vedano l’analisi dettagliata di Shafī’i-Kadkanī (1996: 118-362) e i commenti di Faruqi (1998: 17-19).

⁴⁶ L’opera di Munīr e la risposta di Ārzū sono state pubblicate in un unico volume, Ikrām (1977).

cambiamento, diritto che gli indiani si erano inconsciamente arrogati da tempo sulla base di un profondo radicamento della lingua sul territorio. Non va tralasciato, inoltre, il dato più importante, ovvero che in questo caso è quello di Ḥazīn a essere uno sguardo straniero; egli legge il persiano d'India attraverso un filtro valido per il persiano d'Iran, ma il modo di vedere degli indiani che utilizzano il persiano è differente: abbiamo già evidenziato che costoro prendono parte al dibattito senza sensi di inferiorità, come testimoniano queste parole di Sirāj al-Dīn 'Alī Khān Ārzū:

L'uso di parole *hindī*⁴⁷ [in poesia persiana] non è un ostacolo all'eloquenza, poiché tale costume è testimoniato nei versi dei maestri antichi [...]. Perciò non si può dire che sia antiestetico. Bisognerebbe del resto applicare un principio di analogia: dal momento che è assolutamente lecito utilizzare parole arabe e turche nell'espressione persiana, non si capisce per quale motivo l'impiego di termini *hindī* debba essere considerato un difetto, tanto più che fra queste due lingue esiste una somiglianza (*tawāfuq*) maggiore che con le altre due.⁴⁸

Le opinioni espresse da Ārzū non sono dettate soltanto dalla necessità dialettica di fornire una risposta netta e tagliente alle critiche mosse da Ḥazīn e dai suoi seguaci: esse derivano da un pensiero filologico forte e strutturato che rappresenta l'esito finale di una secolare tendenza all'appropriazione indiana del persiano.⁴⁹ In questa sezione indagheremo alcune parti di un testo d'argomento linguistico redatto dallo stesso Ārzū per evidenziare quali siano le dinamiche teoriche in campo all'interno di un importante dibattito letterario

⁴⁷ Lasciamo il termine *hindī* in trascrizione per evitare confusioni con la lingua hindi moderna. Con *hindi* gli autori indo-persiani tendono a identificare un insieme di vari dialetti dell'India del nord, in particolare nell'area della piana gangetica dai confini del Panjab a quelli del Bengala; sono compresi, inoltre, anche elementi di sanscrito. Il nome *hindī* è utilizzato in modo simile a *hindawī* (si veda su questi problemi l'illuminante lavoro di Faruqi 2001).

⁴⁸ Ārzū (2002-3: 100). Come vedremo, Ārzū ammorbidirà le proprie posizioni trattando delle relazioni tra persiano e *hindī* nel *Mušmir*, senza però mutarle sostanzialmente. A proposito del concetto di *tawāfuq* si veda *infra*.

⁴⁹ La tendenza inizia già in epoca tardo-ghaznavide: cfr. Alam (2003: 142 ssg.).

dell'India del XVIII secolo; attraverso l'analisi delle influenti visioni di uno dei maggiori intellettuali dell'epoca, sarà possibile chiarire meglio le basi ideologiche che governano la partecipazione degli hindu ai circoli letterari persiani dell'India del nord dagli ultimi anni del regno di Awrangzib alla caduta dei *nawāb* di Lucknow, permettendo la nascita di realtà testuali nuove nell'ambito indo-persiano.

L'India è stata senza dubbio il più importante laboratorio linguistico per il persiano; lessicografia e grammatica persiana hanno avuto nel subcontinente uno sviluppo sia quantitativo sia qualitativo di gran lunga superiore a qualunque altro contesto del mondo islamico, altopiano iranico compreso. La tradizione è di antica data, e include una vasta produzione tanto in persiano quanto in varie lingue indiane: com'è noto, il *Farhangnāma* (o *Farhang-i Qawwās*) di Fakhr al-Dīn Mubārakshāh-i Ghaznawī detto Qawwās, il più antico lessico persiano scritto nel subcontinente che ci sia pervenuto, risale al regno del sultano Khaljī di Delhi 'Alā al-Dīn Muḥammad (1296-1315)⁵⁰ mentre, secondo quanto riportato da Sarma, il primo manuale sanscrito per imparare il persiano (lo *Yavana-nāmamālā*, lett.: 'Una ghirlanda di parole ioniche') venne composto nel 1364 da Vidyānilaya,⁵¹ probabilmente un jaina legato alla corte di Firūz Shāh Tuḡluq (questo testimonia, peraltro, l'antichità dell'interesse delle comunità non musulmane per la lingua di cultura della classe al potere). È nell'India mughal che vengono composti i più importanti dizionari persiani dell'epoca premoderna, il *Farhang-i Jahāngīrī*, il *Burhān-i qāṭī*⁵² e il *Farhang-i Rashīdī*, e sono autori hindu che compongono due fra i più importanti lessici della lingua poetica persiana tra il 1500 e il 1800, il

⁵⁰ Si ricordi che questo dizionario è la seconda opera lessicografica persiana in assoluto a essere giunta fino a noi, preceduta solo dal *Lughat-i furs* di Asadī Ṭūsī (ca. 1066).

⁵¹ Sarma (1996: 2). Lo studioso indiano afferma che tre manoscritti del testo si trovano in altrettante biblioteche private nella zona di Baroda (Sarma 1996: 2). Si veda anche quanto riportato da Vogel (1979: 380). L'unica analisi recente di un testo grammaticale sanscrito dedicato alla lingua persiana, il *Parasika-prakāśa* (XVI secolo), è Slaje (1992).

Bahār-i ‘ajam di Tek Chand Bahār e il *Muṣṭalahāt al-shu‘arā* di Siyalkoṭī Mal Wārasta. Ben prima che apparissero i primi testi dedicati alla grammatica persiana in Iran alla metà del XIX secolo, in India esisteva già da due secoli una tradizione di studi morfologici finalizzati sia alla didattica sia alla ricerca linguistica.⁵² In questo contesto, la lingua persiana acquisisce in India molti dei caratteri che in altre parti del mondo islamico erano rimasti prerogativa dell’arabo, venendo ampiamente utilizzata anche per la redazione di testi d’argomento strettamente religioso; il valore quasi sacrale acquisito dal persiano in India almeno a partire dal XVII secolo è ben testimoniato dalle osservazioni fatte dall’autore del *Burhān-i qāṭī* (compilato alla corte dei Qutbshāhī nel 1651-2) nel primo capitolo dell’introduzione alla sua opera:

Si chiama persiano (*pārsī*) la lingua che si usa nel paese chiamato Pārs, la cui capitale è Istakhr. Dopo l’arabo non c’è lingua più nobile del persiano, dal momento che negli *ḥadīṣ* si dice che il santo Profeta, il Principe dei Credenti e gli imām immacolati — che Dio preghi per tutti loro — la parlavano.⁵³

Il persiano, dunque, è paragonabile all’arabo perchè come l’arabo è lingua parlata dal profeta e dai suoi successori; in più, esso può vantare anche un passato preislamico nobile, essendo stato utilizzato già alla corte degli imperatori sasanidi. Il persiano acquisisce così in India un carattere di lingua culturale di riferimento che non solo gli permette di sostituirsi parzialmente all’arabo, ma che lo pone in una condizione paritaria (e quindi favorevole alle interazioni) con l’altra grande lingua cosmopolita dell’India, il sanscrito, che in certo modo sussume tutte le tradizioni letterarie indo-arie classiche. Si possono leggere anche sotto questa luce fenomeni

⁵² Esistono due monografie introduttive sull’argomento, Khatak (1997) e Jawādī (2001). Sulle introduzioni delle opere lessicografiche indo-persiane come protogrammatiche si può vedere Guizzo (2002: 34-41, 57-115, 122-144, 151-188).

⁵³ Ḥusayn Tabrizī (1964: *yā*). L’autore del *Burhān-i qāṭī* riprende, riassumendo e semplificando, quanto affermato nel primo *āyīn* del *Farhang-i Jahāngīrī*, compilato nel 1607-8 alla corte dell’imperatore Jahāngīr (cfr. Guizzo 2002: 69-71).

come la crescita esponenziale delle traduzioni dal sanscrito al persiano,⁵⁴ dove un'intera tradizione si riversa in un'altra che è in quel momento la più prestigiosa, acquisendo così a sua volta nuovo e più vasto prestigio essa stessa, e soprattutto la diffusione di lessici, grammatiche e analisi linguistiche bilingui: un esempio significativo di quest'ultima categoria è il *Tuḥfat al-hind* di Mīrẓā Fakhr al-Dīn Muḥammad, opera composta alla fine del XVII secolo per l'istruzione di uno dei figli dell'imperatore Awrangzīb e contenente, oltre a vari capitoli dedicati alla spiegazione e all'interpretazione, in una cornice arabo-persiana, di discipline della classicità sanscrita come la metrica, la rima e la retorica, anche una grammatica completa del *braj-bhāsha* (una delle principali lingue letterarie diffuse nell'India del nord fino al XVIII secolo) dove i sistemi di analisi linguistico-grammaticale arabo-persiano e sanscrito sono utilizzati parallelamente e confrontati sistematicamente in modo sia teorico sia empirico.⁵⁵

I lavori linguistici di Sirāj al-Dīn 'Alī Khān Ārzū, nato ad Akbarābād (o a Gwalior) intorno al 1687 e morto a Lucknow nel 1756⁵⁶, rappresentano uno degli esiti più originali e più autorevoli delle tendenze alla ri-localizzazione del persiano in India sopra descritte. A capo di un'importante scuola filologica indo-persiana che produsse studiosi come il già menzionato Tek Chand Bahār, Ārzū fu al centro di uno dei principali circoli letterari della Delhi del XVIII secolo. Espone esemplare di quella comunità letteraria indo-persiana poliglotta, cosmopolita e religiosamente variegata di cui abbiamo fino qui cercato di delineare le peculiarità, Ārzū rispose alle dinamiche linguistico-letterarie prevalenti all'epoca intervenendo più volte sulla questione dei rapporti fra

⁵⁴ Una bibliografia di base sul fenomeno delle traduzioni dal sanscrito (e da altre lingue indiane) al persiano si trova in Ernst (2003a: 174). Si veda anche quanto scritto in proposito nella sezione 1.4.

⁵⁵ Mīrẓā Khān ibn Fakhr al-Dīn Muḥammad (1975-6: 6-83); si veda la sezione 2.1.

⁵⁶ Per informazioni bio-bibliografiche su questo autore si vedano Khātūn (1987), Ārzū (1991: 4-42 dell'introduzione inglese) e Māhili (2004).

il persiano e le lingue arie dell'India settentrionale. Le opinioni di Ārzū sul problema, che possono considerarsi rappresentative della principale corrente di pensiero linguistico indo-persiano del Settecento, si trovano espresse in varie sue opere: in particolare nel dizionario *Chirāgh-i hidāyat*,⁵⁷ nel *Mawhibat-i 'uzmā*, testo dedicato all'*'ilm-i ma'ānī* persiano,⁵⁸ e nel *Muṣṣmir*, riguardante la storia, le varianti, la struttura grammaticale e gli stili della lingua persiana. Il *Muṣṣmir*, in particolare, che fu completato negli anni quaranta del 1700, rappresenta la summa delle visioni scientifiche di Ārzū, e affronta la questione del persiano nel panorama linguistico indiano per la prima volta in modo sistematico, dedicandogli alcuni capitoli specifici.⁵⁹ Nel capitolo 27, Ārzū spiega in quale modo si deve considerare, a suo parere, l'utilizzo delle parole *hindī* in persiano. Secondo l'autore, a determinate condizioni, queste si possono impiegare senza paura di sbagliare; a esse va accordato uno status specifico, non completamente assimilabile a quello delle parole arabe e turche, ma solo per fattori storici:

Sappi che utilizzare parole arabe, turche e anche armene⁶⁰ in persiano è cosa del tutto lecita. Restano le parole *hindī*: secondo la dottrina di chi scrive, non è proibito utilizzarle, poiché ciò è avvenuto nei discorsi dei grandi maestri. Così, se la parola *hindī* viene impiegata senza forzature, si tratta di un uso corretto e approvato dal consenso dei poeti. Sanā'ī scrive:

na dar ān mi'da khurda-yi mayda
*na dar ān dīda qaṭra-yi pānī*⁶¹

⁵⁷ Il *Chirāgh-i hidāyat* è considerato come la seconda parte del dizionario *Sirāj al-lughat*, su cui si veda Dabirsiyāqī (1989-90: 157-162). Ne esiste un'edizione critica in tagico (Ārzū 1992a).

⁵⁸ Si veda la nota 48.

⁵⁹ Un'analisi filologica di tali capitoli si trova in Pellò (2004). Come si vedrà dalla lettura di quanto segue, chi scrive ha in parte modificato le proprie visioni rispetto al problema affrontato in quell'articolo.

⁶⁰ Nel testo si parla di *zabān-i arāmana*, 'lingua degli armeni': si ricordi la frequente sovrapposizione, con ogni probabilità presente anche qui, tra 'armeno' e 'arameo/aramaico'.

⁶¹ Il termine hindi/urdu *pānī* significa 'acqua'.

[Non c'è, in quello stomaco, un briciolo di pane,
né c'è, in quell'occhio, una sola goccia d'acqua]

Nel *Mawhibat-i 'uzmā* ho scritto che bisogna applicare il principio analogico e che non esiste alcun motivo valido sulla base del quale dovrebbe essere proibito impiegare le parole *hindī*, giacché appropriarsi di parole arabe e turche per farne uso nella lingua comune è cosa frequentissima e ritenuta lecita da tutti. Si tratta, in verità, di un paragone che non vale in assoluto, poiché la lingua araba, a causa della dominazione degli arabi sui persiani, della diffusione della loro religione e della distruzione dei libri persiani antichi, si è a tal punto amalgamata e fusa con la lingua persiana che gran parte dei vocaboli persiani impiegati nell'antichità sono scomparsi: mancano, infatti, parole per esprimere alcuni concetti, come nel caso di *qāzī* e simili, fatto che è stato spiegato ampiamente in precedenza.⁶² Sebbene, come ho dimostrato, esistano talora dei possibili sostituiti per quei vocaboli [arabi], utilizzare parole arabe in persiano è cosa necessaria, anzi, utilizzare una parola araba quando esiste un'equivalente parola persiana antica è considerato più efficace. Lo stesso vale per le parole turche: a causa di mutamenti di vario genere, esse si sono a tal punto mescolate con il persiano che per esprimere alcuni concetti, in assenza di parole persiane, si trovano solo termini turchi [...]. La lingua *hindī* non è perfettamente comparabile a queste due lingue come si sente dire, e bisogna fare attenzione. Se Iddio Altissimo, Colui che decide cosa è giusto che avvenga, vuole, faremo più esempi a questo proposito.⁶³

La parziale ritrattazione rispetto alle opinioni espresse nel *Mawhibat-i 'uzmā* potrebbe spiegarsi con la necessità di ottenere ascolto presso una platea più vasta, composta anche da iraniani, senza urtare suscettibilità protonazionaliste come quelle di Ḥazīn e dei suoi sostenitori in polemica con Ārzū. In ogni caso, l'invito esplicito a fare un uso ponderato delle parole *hindī* in persiano sembra sottolineare contemporaneamente il fatto che l'impiego di un consistente lessico indiano fosse costume diffuso nel contesto indo-persiano. I vari processi di mutamento subiti dalle numerose paro-

⁶² L'argomento è stato discusso da Ārzū nel capitolo 14 del *Muṣṣmir* (Ārzū 1991: 55-61).

⁶³ Ārzū (1991: 160-161).

le *hindī* usate nel persiano d'India iniziano a essere trattati all'interno del capitolo 29, dove si intuiscono le reali opinioni di Ārzū riguardo ai rapporti fra le due lingue e di cui tra-
duco ampi stralci:⁶⁴

Per trattare questo argomento è imprescindibile la conoscenza precisa delle due lingue menzionate: la possibilità di trovarsi di fronte a casi di *tawāfuq* tra le due lingue è infatti alta.⁶⁵ Si prenda a esempio la parola *garmsūt* con la *mīm*, che in *hindī* è *garbhsūt* con la *bā* con un punto solo articolata insieme alla *hā*,⁶⁶ la cui pronuncia è difficile per chi non sia indiano. *Garbh*, con la *kāf* persiana vocalizzata in *fathā*, con la *rā* quiescente e con la *bā* sopra descritta, significa 'mediano' e *sūt*, con la *sīn* senza punti e con la *wāw* di tipo *rasīda*⁶⁷ indica un filo tessuto in cotone che si inserisce nella trama della veste di seta sopra menzionata:⁶⁸ è chiaro, pertanto, che i persiani hanno mutato la pronuncia della *bā* suddetta in *mīm*.

Un discorso analogo vale per *jasrimīr*, che in *hindī* è *jaysalmer* con la *jīm* vocalizzata in *fathā*, la *yā* quiescente e la *sīn* vocalizzata in *fathā*, e che è il nome di una città situata fra i territori indiani di Mār wār e del Sindh. Come dice Ṭughrā Mashhadī:

*tu chirā gar jasrimīr āyad ba gulzār-i bihisht
az nazākat jā ba rūy-i dīda-yi 'abhar kunad*

[Perché mai tu, se Jaysalmer è come il giardino del paradiso
e per leggiadria si stabilisce sopra l'occhio del gelsomino...]

⁶⁴ Le traduzioni che qui si presentano sono una versione riveduta, con osservazioni nuove e ripensamenti sostanziali, di una più ampia rassegna di brani del *Muṣmir* Ārzū pubblicata in Pellò (2004).

⁶⁵ L'autore utilizza qui l'espressione *tawāfuq-i lisānayn*, concetto che sarà spiegato nei capitoli successivi. Il senso della precisazione di Ārzū è che bisogna fare attenzione a non confondere i casi di 'persianizzazione' (*tafrīs*) di vocaboli *hindī* con i casi — da Ārzū giustamente considerati numerosi — in cui le due lingue condividono parole simili o uguali (*tawāfuq*).

⁶⁶ Con "articolata insieme alla *hā*" traduciamo l'espressione *makhlūt al-talaffuz ba hā*, con cui Ārzū si riferisce alle consonanti aspirate.

⁶⁷ Il termine *rasīda* (qui traducibile con 'pieno', 'maturo'), è utilizzato al posto dell'usuale *ma'rūfe*, a differenza di quest'ultimo, cerca di spiegare da un punto di vista fonologico (anziché storico) la specificità del fonema che definisce. Si noti che tale termine è impiegato dal nostro autore unicamente in riferimento a fonemi presenti nelle parole di origine indiana.

⁶⁸ Ārzū si riferisce al termine *garmsūt*, con il quale si indica un tipo di tessuto (o veste) di seta abbellito con ricami in cotone.

Questo tipo di mutamento cerca di adeguare la parola a una forma dotata di senso in persiano: *jasrimīr*, inteso come *jasr-i mīr* [‘ponte del principe’], in persiano risulta effettivamente essere un’espressione dotata di senso. [...] Si consideri anche quanto segue: *Mathurā*, con la *mīm* vocalizzata in *fathā*, con la *zamma* dopo la *tā* articolata insieme alla *hā* e con la *rā* seguita dall’*alif* d’allungamento, è il nome di una città dell’India, sede di importantissimi templi hindu. I persiani riportano questo termine come *matūra* con la *tā* pura seguita dalla *wāw-i ma’rūf*, sul paradigma di *satūra*. Lo stesso Tughrā scrive:

*chūn zanad sabz-i matūra harf-i az Pāzand-i ḥusn
bahr-i zīb-i nuṭq muṣṣafkhwān-i gul az bar kunad*

[Quando la verzura di Mathurā dice una parola del *Pāzand*⁶⁹ della bellezza, per abbellire l’eloquio quel recitatore che è la rosa la impara a memoria]

Io, l’umile Ārzū, ho constatato che in alcuni antichi testi storici in persiano sulla storia dell’India è stata usata anche la grafia *mathūra*, sul paradigma di *ma’mūra*. Di questo genere sono anche il summenzionato termine *jasrimīr* e la parola *zāt* che nella forma *hindī* originale è *jāt*, con la *jīm* persiana, e significa ‘popolo’, ‘casta’ e ‘gente comune’. I mughal e addirittura gli stessi indiani che sanno il persiano la considerano ormai, per abitudine, *zāt* —con la *zāl*— che è notoriamente una parola araba e significa ‘essenza’, ‘cosa’ e ‘verità’. Ecco un altro verso di Tughrā:

*shūkh-i sūsan-rā magū dil mirubāyad qashqa-ash
zāt-i rajpūt-ast tarsam dast bar jamdhar⁷⁰ kunad*

[A quell’audace del giglio non dire che il suo *qashqa*⁷¹ rapisce il cuore: egli è del popolo dei Rājpūt, e temo metta mano alla sua *daga*]

La cosa più sorprendente è che se oggi qualcuno tra le persone di buona cultura⁷² leggesse *jāt*, la gente dell’India riterrebbe ciò cosa

⁶⁹ Il termine *Pāzand* ha qui il senso generico di ‘sacra scrittura’ non musulmana.

⁷⁰ Si noti che il termine *hindī* è riportato nel verso con la consonante aspirata, senza alcuna persianizzazione: affinché la struttura metrica dell’emistichio venga rispettata, la sua scansione sillabica deve infatti essere *jam-dhar* (- -) e non *jamd-har* (- v -).

⁷¹ Questo vocabolo indica collettivamente, in persiano, i vari tipi di segni distintivi che gli hindu usano tracciare sulla propria fronte.

⁷² L’autore fa qui riferimento ai parlanti *hindī* che conoscono il persiano.

sgradevole, anzi lo vedrebbe come un motivo valido per farsi una risata. Sulla parola *jamdhar*, che con la *dāl* articolata insieme alla *hā* ha in *hindī* il noto significato di ‘daga’,⁷³ non vi è invece accordo: alcuni degli esperti di lingua hanno scritto che la sua origine è *janbdar* con il significato di ‘ciò che lacera i fianchi’ ma, se ragioniamo esclusivamente sulla base della lingua *hindī*, tale vocabolo letteralmente significa ‘cosa posseduta dal Signore della Morte’, poiché gli indiani chiamano *Jam* il Signore della Morte e *dhar* significa ‘possessore’ e ‘padrone’. Lo stesso dicasi di *katāla* [‘lancia’], che l’autore del *Rashīdī* ha ripreso dal *Safarnāma* e ha detto essere in origine *qatāla* —con la *qāf*— un termine che deriverebbe da *qatl* e apparterebbe alla lingua parlata dagli yemeniti. Secondo chi scrive, in entrambi i casi siamo di fronte all’applicazione di un principio analogico che ha poco a che fare con lo studio delle etimologie. Stando a quelle opinioni, *jamdhar* sarebbe infatti una parola composta da arabo e persiano: è però errato postulare un termine composto quando ne esiste uno semplice cui fare riferimento.⁷⁴ Per quanto concerne *katāla*, invece, si ricordi che *kaṭāra* con la *tā* indiana⁷⁵ è una parola comune e conosciuta e che la *rā* e la *lām*, anche in *hindī*, si mutano l’una nell’altra a causa della somiglianza nell’articolazione —anzi, sembra che nei libri di grammatica degli indiani tali fonemi siano stati considerati come uno solo. Perciò, chiamare *katāla* una forma araba persianizzata è assurdo, dal momento che la lingua araba qui non c’entra proprio nulla. Nāṣir-i *Khusraw* scrive:

tā gul dar killa chūn ‘arūs nihān shud
abr mashāta shud-ast u bād dalāla
nargis-i jammāsh chūn ba lāla nigah kard
bīd bar āhīkht sūy-i lāla katāla

[Da che la rosa s’è nascosta come una sposa nel velo
 la nuvola s’è fatta pettinatrice e il vento intermediario,
 e quando il narciso ebbro volse lo sguardo al tulipano
 il salice sguainò verso il tulipano la lancia]

Il verso seguente è di Amīr *Khusraw*:

⁷³ Rendiamo così il termine *harba*.

⁷⁴ L’autore, in sostanza, vuole dire che non ha senso postulare un composto nominale formato da due elementi provenienti da lingue diverse (*janb* arabo + *dar* persiano) se esiste la possibilità di individuare l’origine di una parola facendo riferimento a una sola lingua (*jam hindī* + *dhar hindī*).

⁷⁵ *Ārzū* chiama ‘indiane’ le consonanti retroflesse della lingua *hindī*.

*sar-i ān du chashm kardam ki chu hinduwān-i rahzan
hama-rā ba nūk-i muzhgān zada bar jagar katāra*

[Ho dato la vita a quei due occhi che come briganti indù
con la punta delle ciglia hanno infilato a ciascuno una lancia nel
cuore]

[...] Un ragionamento analogo è applicabile a *kotwāl*, che significa ‘polizia’ e ‘guardia’ ed è una parola *hindī*, composta da *koṭ* —con la *tā* indiana— che significa ‘fortezza’ e la parola *wāl* che in *hindī* significa ‘padrone’: è strano che, nonostante la spiegazione dell’autore dell’*Ibrāhīmī*,⁷⁶ dove tale vocabolo è riportato, vi sia chi affermi che con *kot* si intende [in persiano] ‘fortezza’ e con *wāl* si intende *wālī* [‘governatore’]. Questo è del tutto sbagliato perché in persiano non esiste *kot* col significato di ‘fortezza’, dal momento che nessuno dei lessicografi lo ha mai riportato né lo si usa nel parlato, e ugualmente non esiste *wāl* nel significato di *wālī*, che è una parola araba. È anzi corretto dire che *wāl* deriva da *wālā* che in entrambe le lingue è un elemento che indica relazione,⁷⁷ e costituisce un caso di *tawāfuq*.⁷⁸

Ārzū riprende il discorso legato al concetto di *tawāfuq* nel capitolo 32, concentrandosi esclusivamente sui legami tra la lingua persiana e quella *hindī*. È questa la sezione del *Muṣmir* dove si trovano espresse con maggiore profondità e chiarezza le sue idee in tale campo. Data la sua lunghezza, il capitolo non sarà tradotto qui per intero; cercherò, invece, di isolarne le parti essenziali alla comprensione dei concetti formulati e del sistema d’indagine adottato.

Si è parlato della presenza del medesimo vocabolo in due o più lingue nel capitolo dedicato alla condivisione di parole tra l’arabo e il persiano. In questo capitolo tratteremo del *tawāfuq* di parole tra persiano e *hindī*. Tale *tawāfuq* è di vari tipi.

⁷⁶ Il riferimento è probabilmente al *Farhang-i Ibrāhīmī* (detto anche *Sharafnāma-yi Aḥmad-i Munyārī* o *Sharafnāma-yi Ibrāhīmī*), lessico del XV secolo, su cui si veda Dabirsiyāqī (1989-90: 59-66).

⁷⁷ È possibile che l’autore si riferisca qui, per il persiano, al suffisso di derivazione nominale *wār*.

⁷⁸ Ārzū (1991: 171-175).

1) Il primo tipo è il *tawāfuq* vero e proprio, e consiste nella divisione di un vocabolo all'origine, senza che nessuna delle due lingue lo abbia preso dall'altra. Esempi di questo genere sono *kulāl* e *kapī* che tanto in persiano quanto in *hindī* significano, rispettivamente, 'fabbri-cante di vasellame' e 'scimmia'. Dello stesso genere è *hay* ['è']. Hāfiz:

sāqī agar-at hawā-yi mā hay
juz bāda mayār pīsh-i mā shay

Se di noi hai desiderio, o coppiere,
a noi non recare tu altro che vino.

Di questo tipo sono anche *akast*, che indica la stella Canopo, e *ajmūd*, che indica l'erba aromatica che tutti conoscono.⁷⁹

Talora c'è un piccolo cambiamento, come in *dah* e *das* ['dieci'], che indicano il noto numero. Sebbene la *sīn* si muti in *hā*, anche questo è indice di *tawāfuq*: solo che il primo vocabolo termina con la *hā* e il secondo con la *sīn*. Lo stesso vale per *māh* e *mās* che significano 'luna' in persiano e in *hindī* rispettivamente.

A volte c'è anche un leggero mutamento nella vocalizzazione, come in *nykw*⁸⁰ col significato di 'buono', che in *hindī* si pronuncia con la *nūn* seguita dalla *yā* di tipo *rasīda*, la *kāf* vocalizzata in *fatḥa* e la *wāw* quiescente [= *nīkaw*], mentre in persiano ha la *yā-yi majhūl* e la *wāw-i ma'rūf* [= *nekū*].

In certi casi, poi, vi sono differenze negli *hurūf*: a esempio in *tishna*, che in persiano significa 'assetato', e *tishnā* che in *hindī* significa 'avere sete'; il fatto che si tratti, rispettivamente, di una forma participiale e di un *maṣdar* non fa grande differenza, poiché il *maṣdar* si trova anche con il significato di participio, e ci sono numerosi esempi che confermano ciò tanto nei dizionari quanto nelle espressioni quotidiane.

Altre volte ancora c'è una piccola differenza nel significato, a esempio tra nome proprio e nome comune: è il caso della parola *saman/suman* che in *hindī* significa 'fiore' in generale mentre in persiano indica un fiore specifico.⁸¹ Altri casi affini sono quello di *angusht* che in *hindī*, con la *tā* indiana [= *angushṭ*], significa 'pollice' e in persiano, con la *tā* normale, significa 'dito' in assoluto, o quello della parola *badan* che in *hindī* indica il volto e in persiano tutto il corpo. Ma *badan* è una parola araba che al plurale fa *abdān* e forse si tratta di un caso più complesso.

⁷⁹ *Ajmūd*, parola da Ārzū ritenuta familiare a chiunque, significa 'prezzemolo'.

⁸⁰ Il termine, come spiegherà l'autore, è leggibile in due modi differenti: la traslitterazione dà ragione della sua forma grafica.

⁸¹ Il significato di *saman*, in persiano, è 'gelsomino'.

Ancora, la differenza può stare nella qualità degli *hurūf*, come nel caso di *uštūr* [‘cammello’] — che in *hindī* ha la *tā* indiana [= *uštūr*] e in persiano la *tā* normale— del già menzionato termine *angusht*, o di *panj* che in persiano ha la *jīm* araba e in *hindī* la *jīm* persiana [= *panch*].

Infine, ci possono essere aggiunte o elisioni nella struttura delle parole, come nel caso di *yak* e *ek* che significano entrambi ‘uno’: se facciamo attenzione, e consideriamo che la caduta dell’*alif* in persiano è solo un mutamento o, per meglio dire, riteniamo che la formazione del termine sia quella con l’*alif*, tra *yak* e *ek* non v’è alcuna differenza sostanziale.⁸²

2) Il secondo tipo è detto *ittifāq*.⁸³ Ne è un esempio la parola *jārū* che in entrambe le lingue significa ‘scopa’, strumento con il quale si spazzano polvere e pagliuzze. In *hindī*, però, *jhārū*, con la *jīm* articolata insieme alla *hā* e con la *rā* indiana, viene da *jhārṇā* che significa ‘spazzare’. In persiano, invece, è l’abbreviazione di *jārūb*, come ha scritto Mullā Fawqī nella prefazione del suo libro, usando la parola suddetta anche nei suoi versi; ciò è confermato anche da molti madrelingua.

3) Il terzo tipo è detto *tafrīs* e consiste in trasformazioni che avvengono nella struttura della parola a causa di cambiamenti nella pronuncia o per altri motivi. Tranne nei casi in cui la parola esisteva già prima che persiano e *hindī* venissero a contatto — come *angusht* e *uštūr* che, abbiamo detto, in *hindī* e in persiano hanno, rispettivamente, la *tā* indiana e la *tā* con due punti, oppure *nābh*, con la *bā* articolata insieme alla *hā*, che in persiano si pronuncia *nāf*— è prevalente l’opinione che tali termini siano d’origine indiana. Essi, infatti, si trovano tutti nella lingua persiana letteraria impiegata dagli indiani, in cui lo scambio con la lingua *hindī* utilizzata in questi territori è consistente: appare perciò chiaro, a chi conosca quest’ultima lingua, come il persiano non sia del tutto al riparo da mescolanze. Nel caso di *langan* e *langhan*, col significato di ‘digiuno’, la possibilità che sia avvenuta una persianizzazione è alta. Ecco un verso di Sanāʿī:

langan-at gar tu-rā kunad farbih
sīr khwurdan tu-rā zi langan bih

⁸² Ārzū parte dal dato grafico per spiegare un mutamento fonetico: se scritti con l’alfabeto arabo-persiano, *ek* e *yak* non evidenziano altra differenza che la presenza di un’*alif* all’inizio del tracciato grafico del primo (in traslitterazione, i due vocaboli risultano, rispettivamente, *yk* e *yk*). L’autore ritiene che la caduta di quest’*alif* sia la causa della differenza, non sostanziale, tra i due termini.

⁸³ Il termine è utilizzato tecnicamente dall’autore con il significato di ‘coincidenza casuale’.

[Se il digiuno ti rende grasso
meglio del digiuno, per te, è mangiare a sazietà]

Si consideri anche la parola *barsāt* —con la *bā* vocalizzata in *fatha*, la *rā*, la *sin* seguita dall'*alif* d'allungamento e la *tā*— che indica la stagione delle piogge ed è probabilmente di origine indiana. È anche possibile, però, che il termine faccia parte del linguaggio parlato dall'eterogenea popolazione di Delhi,⁸⁴ che mescola l'arabo e il persiano [alla lingua *hindī*]: in questo caso non è illecito pensare che sia composto da *baras* col significato di 'pioggia' e dall'*alif* e dalla *tā* del plurale femminile arabo. Costoro, dunque, analizzerebbero tale parola secondo la norma araba: essa risulterebbe analoga, per esempio, al termine *parganāt*, che è il plurale di *pargana* e indica un luogo cui fanno riferimento un certo numero territori e di villaggi, nel quale vengono raccolti i prodotti di questi. È peraltro possibile anche che l'*alif* e la *tā* derivino dal mutamento della *dāl* che in entrambe le lingue ha funzione relativa.⁸⁵ Ecco un verso di Wālih Harawī:

dar lafz-i karam har waraq-i binī mastūr
andar hama-yi hind ba ghāyat barsāt-ast

[Tu vedi su ogni foglia iscritta l'espressione della generosità:
su tutta l'India il monzone è giunto al culmine]

Si consideri poi la parola *bangālā*, che i persiani pronunciano *bangāla*. Ecco un verso di Ḥāfiz:

shakkarshikan shawand hama tuṭiyān-i hind
z-īn qand-i pārsī ki ba bangāla mīrawad

[S'addolcisce la lingua di tutti i pappagalli dell'India
per questo zucchero persiano che va verso il Bengala]

⁸⁴ Con 'popolazione di Delhi' traduciamo l'espressione *ahl-i urdū*, letteralmente la 'gente dell'accampamento' (sulla questione dell'uso del termine *urdū* per indicare la capitale mughal si veda Faruqi 2001: 26). Il riferimento è chiaramente ai parlanti quella lingua che qualche decennio dopo la morte di Ārzū sarà chiamata semplicemente *urdū*.

⁸⁵ Nel capitolo 34 del *Muṣmir*, Ārzū sostiene che il termine *ābād* (luogo abitato, coltivato) derivi dalla suffissazione di **ād* (elemento da lui definito *kalimay-i nisbat*, letteralmente 'parola di relazione') al sostantivo *āb*, 'acqua' (Ārzū 1991: 231): è probabile che, applicando il medesimo ragionamento qui, egli stia suggerendo un'etimologia analoga per *barsāt* (cioè *baras* + **ād* = **barsād* > *barsāt*).

[...] Tra i casi di *tawāfuq*⁸⁶ ci sono le parole *nīst* e *nāst*, di cui la prima è la copula negativa in persiano e la seconda in *hindī*. Ritengo che *ast* sia la copula affermativa in entrambi i casi: *nāst*, quindi, ne è la forma negativa e *nīst* è dovuto probabilmente a *imāla*,⁸⁷ fenomeno comune in persiano. Si tratta, perciò, della stessa forma in entrambe le lingue.

Nāsik, con la *nūn* seguita da *alif* d'allungamento, nel *Burhān* ricorre con la *sīn* seguita da *kasra* e con la *kāf* araba. In quell'opera, questo vocabolo è detto indicare uno dei grandi miscredenti indiani, che predicava una dottrina secondo cui gli esseri umani crescono e si seccano come piante e poi si dissolvono senza che vi sia alcuna resurrezione né dell'anima né del corpo. Ciò contiene errori sia nella forma sia nel significato. Il termine corretto è infatti *nāstik*, con la *sīn* quiescente e la *tā* vocalizzata in *kasra*, e il suo significato è 'colui che nega l'esistenza di Dio'. L'autore del *Burhān-i qāṭi'* non è l'unico a sbagliare: hanno infatti sbagliato, a tale proposito, anche molti altri dotti come l'autore del *Milal wa niḥal* e Mīr Ghīyāṣ al-Dīn Maṣṣūr nel cui *Jām-i jahān*, si trovano, oltre al termine appena citato, la parola *arhaft*, iniziante in *fathā*, con la *rā* quiescente, con la *hā* vocalizzata in *fathā*, con la *fā* quiescente e con la *tā*, e i termini *māhī shūr* e *Brahmā*.⁸⁸ La grafia giusta di questi tre termini è *arhant*, con la *nūn* e non con la *fā* come si legge nel corso di tutto il testo di quell'autore, *Mahīshwar*, con la *mīm* vocalizzata in *fathā*, la *hā* seguita dalla *yā* di tipo *rasīda*, la *shīn*, la *wāw-i ma'dūla*⁸⁹ e la *rā*, e *Brahmā*, con la *bā* articolata insieme alla *hā* vocalizzata in *kasra* e l'*alif* d'allungamento.⁹⁰ A proposito dei significati di tali termini sono stati fatti molti errori, come ho scritto dettagliatamente nel *Sirāj al-lughat*: in breve, *arhant* indica una persona che grazie a un'ascesi profonda è riuscita a uscire dal ciclo delle rinascite ed è ritornata alla propria origine; si tratta di un'espressione

⁸⁶ A partire da questo punto Ārzū fa esempi di varia natura, senza seguire più alcuna sistematicità.

⁸⁷ È chiamato così il fenomeno per cui la vocale *ā* viene pronunciata *ī* (e, se si mantiene la distinzione *yā-yi ma'rūf/yā-yi majhūl*).

⁸⁸ Leggiamo così *brhm'* in assenza di specificazioni da parte dell'autore.

⁸⁹ Con l'espressione *wāw-i ma'dūla* si indica tradizionalmente la *wāw* 'non pronunciata' del digramma *khw*. La *wāw-i ma'dūla* è così descritta da Ārzū nel corso del capitolo 38 del *Muṣmir*: "Quando lo *ḥarf* che precede la *wāw* viene vocalizzato, la *wāw* stessa viene detta *ma'dūla*, poiché si passa a pronunciare lo *ḥarf* successivo ad essa dopo averla apparentemente trascurata (*az ū 'udūl karda*). A causa della fusione della *wāw* con lo *ḥarf* che la precede, rimane però il sentore di una *zamma*" (Ārzū 1991: 361).

⁹⁰ Come nel caso visto appena sopra, leggiamo anche qui *brhm'* come *Brahmā*, dal momento che (forse a causa di refusi) le indicazioni per la lettura date dall'autore non corrispondono al tracciato grafico riportato; rimane così oscuro quali siano, secondo Ārzū, gli errori compiuti dai sopra indicati studiosi a proposito di questo termine.

propria di un gruppo di hindu detti *sarāwagī*. Quanto a *Brahmā*, è un angelo preposto alla creazione, mentre *Mahīshwar* è un angelo preposto all'annullamento: sono, questi ultimi, termini religiosi specifici impiegati da un altro gruppo di hindu.

I persiani hanno fatto e fanno molti errori di questo tipo sia nello scrivere sia nel pronunciare le espressioni *hindī*. Tra i vari esempi c'è la parola *bhū* che l'autore del *Burhān* legge sul paradigma di *sabū* e nel *Jahāngīrī* si trova con la *fatha* [= *bahū*] ed è spiegata come 'il nome di un regolo dell'India': si tratta di opinioni errate, poiché *bhū* è l'abbreviazione di *bhoj*, uno dei sovrani indiani più famosi, che ha la *bā* articolata insieme alla *hā* e la *wāw-i majhūl* e viene pronunciato *bū* perché quel tipo di *bā* non viene generalmente pronunciato correttamente dai persiani —si ricordino i casi analoghi di *langan* che nella forma *hindī* originale è *langhan* o di *jakar*, che significa 'vento impetuoso' e che nella forma originale è *jakhar*, come abbiamo detto. Ciascuno *ḥarf* di questa categoria di *ḥurūf* 'articolati insieme alla *hā*', secondo gli indiani, costituisce un singolo *ḥarf* ma i persiani, per la difficoltà che incontrano nel riprodurli, ne pronunciano separatamente lo *ḥarf* di base⁹¹ ritenendo necessario scrivere e leggere anche la *hā* come uno *ḥarf* a sé stante: ecco perché talora si incontra il termine *bhū* sul paradigma di *sabū* e il termine *bhīm* sul paradigma di *fahīm*, e ciò anche se, secondo la regola suddetta, *bhīm* andrebbe letto sul paradigma di *sīm*.

Ancora, si consideri il caso di *chūtmārāniyān*, con la *jīm* persiana, la *wāw* di tipo *rasīda*, la *tā* quiescente, la *mīm* seguita dall'*alif* di allungamento, la *nūn* vocalizzata in *kasra*, la *yā* e la *nūn*, che si trova in questo verso di Sa'īd Ashraf:⁹²

dād az rāniyān-i hindustān
chūtmārāniyān-i hindustān

[Ah, le principesse dell'India,
le gran prostitute dell'India!]

La forma corretta è *chūtmārānī*⁹³ che al plurale fa *chūtmārāniyān* e significa 'prostituta' e 'donna che si concede facilmente'.

⁹¹ *B* è lo *ḥarf* base di *bh*, *g* lo *ḥarf* base di *gh*, etc.

⁹² Questo autore, discendente da una famiglia molto vicina alla corte safavide, fu un apprezzato poeta alla corte di Awrangzib, della cui figlia Zib al-Nisā fu anche tutore. La sua morte si colloca agli inizi del XVIII secolo.

⁹³ Nel verso appena menzionato il termine *chūtmārānī* è stato leggermente modificato, per esigenze metriche, con l'allungamento della vocale breve dopo la *mīm*.

Un altro caso è rappresentato dalla parola *gor*, ‘zucchero grezzo’, con la *kāf* persiana vocalizzata in *zamma* seguita dalla *wāw-i majhūl* e dalla *rā*, —la cui forma corretta sarebbe *gur* con la *rā* indiana— usata dal capogruppo dei poeti moderni Mīrzā Muḥammad ‘Alī Šā’ib: si tratta di un evidente errore.

Il motivo per cui [nei casi visti prima] si scrivono entrambi [gli *hurūf*]⁹⁴ è che nell’alfabeto arabo, adottato dal persiano, non c’è nessuno *ḥarf* che possa indicare singolarmente la fusione con la *hā* e che possa esprimere tale pronuncia: *bhoj*, che andrebbe letto sul paradigma di *shūkh* e viene invece abbreviato arbitrariamente in *bhū*, va così pronunciato in persiano *bū* e non *bahū* sul paradigma di *sabū*.⁹⁵ Lo stesso vale per *bhīm*, che si scrive come ho detto e quindi va letto come *bīm* e non *bahīm* sul paradigma di *fahīm*. A proposito del terzo vocabolo, dal momento che non ci sono errori grafici, si tratta di uno sbaglio di scarsa importanza. Veniamo ora alla quarta parola: *gur*, che significa ‘zucchero grezzo’ e andrebbe letto sul paradigma di *lur*, viene scritta dagli indiani che sanno il persiano con la *wāw* [= *gūr*] per evitare la confusione con *gur* che significa ‘maestro’. Gli iraniani, così, hanno creduto che la forma corretta della parola fosse proprio *gor*,⁹⁶ sul paradigma di *shor* e di *mor*. Si tratta di un grave errore compiuto dai persiani madrelingua, a causa della mancanza di precisione e di attenzione per la lingua degli indiani [...].

Sulla base di quanto fin qui affermato, Yaḥyā Kāshī ha scritto questo verso:

*sar-i rājpūtān jagat singh*⁹⁷ *būd*
ki bar shīsha-yi nuh falak sang būd

⁹⁴ Il testo è in questo punto poco coerente, tanto da far supporre la caduta (nell’edizione o nel manoscritto) di almeno una frase. È ipotizzabile che, con l’espressione “entrambi” (*har du*), Ārzū si stia riferendo qui alla coppia di *hurūf* (*bh*) con cui si rende, nella grafia arabo-persiana, la consonante aspirata iniziale dei lemmi *bhoj* e *bhīm*.

⁹⁵ L’autore ha già parlato delle difficoltà incontrate dai non-indiani nel pronunciare le consonanti *hindī* aspirate. Egli sembra quindi suggerire qui, a chi incontra simili difficoltà, una lettura ‘persianizzata’ di tali consonanti.

⁹⁶ In *hindī*, i termini *gur* ‘maestro’ e *gur* ‘zucchero grezzo’ sono distinti grazie alla presenza della *r* retroflessa nel secondo. La confusione nasce in persiano, dove non esistono lettere retroflesse: per distinguere i due vocaboli scrivendo questa lingua, si è così preso ad allungare la vocale breve del secondo. Tale modifica grafico-fonetica ha però portato gli iraniani a ritenere, erroneamente, che la forma originaria del vocabolo in questione sia, in *hindī*, proprio quella modificata in contesto persiano.

⁹⁷ La parola *hindī* viene qui riportata, senza modificazioni, con l’aspirata. In pronuncia, però, la *gh* di *singh* deve realizzarsi come *g*, dal momento che l’autore ha istituito una *qāfiya* tra *singh* e *sang*, dove *gh* e *g* sono gli *hurūf-i rawī* (il *rawī* è l’ultimo *ḥarf* radicale della parola-*qāfiya*, e deve mantenersi costante lungo tutto il componimento).

[Il condottiero dei Rājput era Jagat Singh:
che era una pietra sul vetro dei nove cieli]

Egli ha istituito una *qāfiya* tra *singh* col significato di ‘leone’ e *sang* col significato di ‘pietra’. Ora, *singh* ha la *kāf* persiana articolata insieme alla *hā*. Coloro che hanno definito errata questa *qāfiya*, l’hanno fatto inopportuno: al massimo, infatti, è presente un difetto nella *qāfiya*, dal momento che c’è differenza nelle *ḥarakāt* che precedono il *qayd*⁹⁸ [...].

Sappi che la persianizzazione nei nomi propri indiani è molto frequente, a causa delle difficoltà di pronuncia incontrate dai persiani. Ne sono esempio *bhū*, *bhīm* e anche la *qāfiya* tra *singh* e *sang*, come abbiamo detto. Lo stesso vale per la parola *Barwach*, con la *bā* vocalizzata in *fathā*, la *rā* quiescente, la *wāw* vocalizzata in *fathā* e la *jīm* persiana, che in origine è *Bharūch* —con la *bā* articolata insieme alla *hā*, la *rā* e la *wāw* quiescente— il nome di una città del Gujarat presso Aḥmadābād, citata da Ṭuḡhrā in un suo *Tarkīb-band*.

[...] Si consideri anche il caso di *chawkhandī*, con la *fathā* dopo la *jīm* persiana, la *wāw* quiescente e la *kāf* araba articolata insieme alla *hā*, la *nūn* quiescente e la *dāl* indiana seguita dalla *yā* di tipo *rasīda*, con il significato di ‘struttura elevata dotata di un’apertura su ciascuno dei quattro lati o su alcuni di essi’, o, metaforicamente, di ‘sella da elefante’. Ecco cosa scrive in proposito Zuhūrī:

sipīhr az sarafrāzī-ash dar ḥisāb
*zi chawkandī*⁹⁹-*ash sāya bar āftāb*

[Il cielo prende esempio dalla sua eccellenza,
il suo *chawkandī* getta ombra sul sole]

Ed ecco un verso di Sa‘īd Ashraf:

chawkandī-yi shukūh-ash agar sāya afganad
fil-i sipīhr shāna biduzdad ba zīr-i bār

[Se il *chawkandī* della sua gloria getta ombra,
l’elefante del cielo fa le bizze sotto il carico]

⁹⁸ Il *qayd*, nella teoria classica della *qāfiya* persiana, è lo *ḥarf* (non di allungamento) che precede direttamente il *rawī*: nel caso in analisi è la *nūn* di *singh* e *sang*.

⁹⁹ Il testo riporta *chawkandī* con la velare aspirata, ma è un refuso evidente, dal momento che così l’esempio non avrebbe ragion d’essere.

Interessante è anche il termine *ankazh*, con la *fathā* iniziale, la *nūn* quiescente, la *kāf* araba vocalizzata in *fathā* e la *zā* persiana, con il significato di ‘pungolo per elefanti’, che in *hindī* sarebbe in realtà *ānkus*: siccome l’unione della *kāf* vocalizzata in *zamma* con la *sīn* risulta, in persiano, una parolaccia,¹⁰⁰ la *sīn* è stata mutata nella *zā* persiana e, per evitare qualsiasi ambiguità, la vocalizzazione della *kāf* è stata mutata in *fathā*. Gli indiani che sanno il persiano, capendo la volgarità, leggono *ānkus* come *ānkas*. È diffuso in India un enigma molto grazioso la cui soluzione è *ānkus* e, nonostante si tratti di una volgarità, gli esperti di lingua non si astengono dal riportarlo: *woh chūt jis de hathī mūt*, ovvero ‘quella vulva per cui l’elefante si piscia sotto’, che si comprende pensando all’espressione persiana che traduce quella *hindī*.¹⁰¹

Si ricordando anche che talora alcune parole persiane sono erroneamente ritenute di origine indiana. Un esempio è costituito da *chāl*, che in *hindī* significa ‘andare’ e ‘andatura’, e da cui molti hanno ritenuto che derivi il verbo persiano *chalīdan*. Amīr *Khusraw* scrive:

az chalchal-i tu pāy-i man-i zār shud kachal
man khwud namīchalam tu agar mīchalī bichal

[Per il tuo continuo andare, i piedi di questo sofferente son feriti:
io non cammino più, se puoi farlo, fallo tu!]

Così la parola *mārī* con il significato di ‘colpisci!’ presa da *mār* che in *hindī* significa ‘colpire’.¹⁰² Il maestro ‘Asjadī scrive:

agar mārī wa kazhdumī ast ṭab’-ash
*ba ṣahrā-sh chūn mār u kazhdum bimārī*¹⁰³

¹⁰⁰ Il termine *kus* indica l’organo genitale femminile ed è spesso usato nella letteratura persiana d’ispirazione oscena; *ānkus* verrebbe letto, in persiano, come *ān kus*, con il significato di ‘quella vulva’.

¹⁰¹ La soluzione dell’enigma, come anticipato da Ārzū, è *ānkus*, cioè il ‘pungolo per elefanti’ di cui l’elefante ha paura. L’espressione cui Ārzū fa riferimento è *woh chūt* (quella vulva), che in persiano si traduce, appunto, con *ān kus*.

¹⁰² Ārzū si riferisce al verbo hindi/urdu *mārnā* (colpire, uccidere). Egli pensa probabilmente a un verbo persiano **mārīdan*, di cui *mārī* sarebbe una forma congiuntivo/esortativa. Pare però trattarsi di un errore: *mārī* viene riportato già nel *Lughat-i furs* con il significato di ‘ucciso’ (*kushta*: Asadī Ṭūsī 1957: 179). L’opinione di Ārzū sembra comunque essere diffusa nella lessicografia persiana d’India, come scritto da Mu’in in Ḥusayn Tabrīzī (1964: IV, 1939, nota 3): si veda Injū (1980: I, 491-492), Ḥusayn Tabrīzī (1964: IV, 1935) e ‘Abd al-Rashīd (1958: II, 1312).

¹⁰³ Si tratta, con ogni probabilità, di una lezione corrotta: nel *Lughat-i furs*, per esempio, il secondo emistichio è riportato così: *ba ṣahrā-sh chūn mār kardand mārī* ‘lo uccisero nel deserto come un serpente’ (Asadī Ṭūsī 1957: 179).

[Se la sua natura è di serpe e di scorpione,
tu colpiscilo¹⁰⁴ come una serpe e uno scorpione nel deserto]

[...] Il dotto del Sindh,¹⁰⁵ a proposito di *chalīdan*, ha scritto che la sua origine è indiana e che è stato utilizzato dai persofoni, e a proposito della parola *pānī* ha detto che si tratta di una parola indiana, utilizzata da Sanā'ī nel verso più sopra riportato. Jamāl al-Dīn Injū, a proposito di *mārī*, ha scritto che non si sa con certezza se sia stato utilizzato in persiano o meno.¹⁰⁶

L'autore di queste righe sostiene che tali affermazioni sono la prova che costoro sono ignari della verità.¹⁰⁷ Infatti, è corretto dire che fino a oggi nessuno aveva individuato l'esistenza di *tawāfuq* tra la lingua persiana e quella *hindī*, nonostante la grande abbondanza di linguisti sia indiani sia persiani. Gli altri ricercatori non hanno dunque compreso questo punto, ad esclusione del povero Ārzū [...]. È molto strano che nel *Rashīdī* e negli altri testi scritti in India non si sia mai fatto caso a quanto *tawāfuq* ci sia tra queste due lingue.¹⁰⁸

Non sfugge il valore ideologico e culturale dell'analisi filologico-linguistica di Ārzū, e non è un caso che sia lo stesso autore a sottolineare con forza, nel concludere la sua trattazione sulle somiglianze tra le due lingue, di essere il primo a osservare l'esistenza di un *tawāfuq* tra persiano e *hindī*.¹⁰⁹ La corrispondenza armonica tra l'ambiente intellettuale di cui abbiamo parlato sopra e le posizioni di Ārzū nella sua analisi linguistica

¹⁰⁴ Traduciamo seguendo le indicazioni di Ārzū.

¹⁰⁵ Si tratta di 'Abd al-Rashīd Tattawī, l'autore del *Farhang-i Rashīdī*. L'opinione cui fa riferimento Ārzū si trova nel *Farhang-i Rashīdī* alla voce *chal* ('Abd al-Rashīd 1958: I, 533).

¹⁰⁶ Tale affermazione si trova nel *Farhang-i Jahāngīrī* alla voce *mār* (Injū 1980: I, 492).

¹⁰⁷ La verità è, secondo Ārzū, che tali parole sarebbero presenti indipendentemente in persiano e in *hindī*, rappresentando quindi ulteriori esempi di *tawāfuq*.

¹⁰⁸ Ārzū (1991: 209-221).

¹⁰⁹ Ārzū, nonostante il suo contributo sia stato finora sorprendentemente ignorato dai linguisti europei, è il primo studioso moderno a teorizzare un qualche tipo di parentela tra il persiano e le lingue arie dell'India; non è neppure esclusa, del resto, una sua influenza diretta o indiretta sulle prime osservazioni in fatto di parentele linguistiche fatte da Sir William Jones, il quale non a caso era un intellettuale legato all'espansione britannica in India (così è suggerito, con argomenti interessanti, da Tavakoli-Targhi 2001a: 23-30). In questo senso, perciò, considero oggi un po' troppo prudenti le posizioni espresse in Pellò (2004), in particolare quanto espresso a p. 268.

è del resto evidente: la lingua *hindī* non è un elemento esterno né esotico né marginale, ma parte integrante del sistema teorico che Ārzū istituisce per descrivere il persiano d'India (e il persiano *tout court*). Come si può verificare dalla lettura del testo, per esempio nel discorso relativo ai mutamenti fonetici in *bhoj* o in *gur*, Ārzū analizza i prestiti *hindī* in persiano da un punto di vista interno, come elementi lessicali già acquisiti. Inoltre, facendo riferimento non solo al registro poetico alto ma anche alle espressioni popolari riportate in poesia oscena (come nel caso degli esempi *chutmarānī* e *ānkus*) e alla lingua parlata vera e propria (come nel caso del passaggio *jāt* > *zāt*), l'autore sottolinea la vastità della portata di questo fenomeno di contatto e di scambio. Ma c'è di più. Ārzū non si limita a menzionare esempi di usi lessicali tratti da versi di autori classici come Ḥāfīz o Sanā'ī, e nemmeno a citare i poeti persiani d'India come Amīr Khusraw o Ṭuḡhrā Mashhadī, ma si riferisce direttamente in vari punti a termini legati alla storia e alle religioni dell'India senza appoggiarsi a precedenti testuali di nessun genere che non siano opere lessicografiche: è il caso delle precisazioni fatte nel capitolo 32 a proposito dei vocaboli legati alla sfera religiosa hindu *nāstik*, *arhant*, *Brahmā*, *Māhīshwar*. La correzione degli errori grafici compiuti da altri lessicografi si accompagna qui a una spiegazione di carattere divulgativo. In particolare, va notato come le delucidazioni proposte da Ārzū siano prive di commenti e di giudizi e al contempo siano atte a interpretare le parole in oggetto da un punto di vista islamico così come nella voga intellettuale del tempo (si ricordi che *Brahmā* e *Māhīshwar* vengono spiegati come angeli preposti il primo alla creazione e il secondo all'annullamento). È evidente la pretesa, lasciata intendere più volte da parte di Ārzū, che a una correttezza linguistica nell'uso dei termini *hindī* debba corrispondere almeno una conoscenza di base della cultura indiana non islamica. La filologia diventa così uno strumento di inclusione: ha un valore semantico ben preciso e piuttosto forte accostare nello stesso discorso d'analisi lessicologica Ḥāfīz e *Brahmā*, senza specificare condizioni di cittadinanza linguistica differenziate nei due casi.

Altrettanto significativo è il fatto che Ārzū menzioni quasi esclusivamente autori iraniani, indipendentemente dal fatto che essi abbiano vissuto in India o meno: su quattordici poeti citati (Sanā'ī, Ṭughrā Mashhadī, Nāsir-i Khusraw, Amīr Khusraw, Ni'mat Khān 'Ālī, 'Urfī Shīrāzī, Hāfiz, Fawqī Yazdī, Wālih Harawī, Sa'īd Ashraf, Sā'ib-i Tabrīzī, Yaḥyā Kāshī, Zuhūrī Turshīzī, 'Asjadī¹¹⁰) solo due, Amīr Khusraw e Ni'mat Khān 'Ālī, non sono nati in Iran, e anche fra questi solo il primo non può vantare ascendenze persiane. Così facendo, il filologo dimostra come l'uso di un lessico d'origine indiana sia parte integrante della tradizione letteraria persiana in assoluto (in questo senso vanno lette anche le precisazioni fatte in apertura da Ārzū per invitare a ricercare sostegno nei 'maestri': alla luce degli esempi riportati nel testo, esse, anziché limitare le sue teorie inclusive, le rafforzano); lo stesso dicasi per la presenza di alcuni versi contenenti parole indiane tratte da autori persiani dell'epoca antica (segnatamente Sanā'ī, Nāsir-i Khusraw e 'Asjadī), il cui impiego nell'esemplificazione pone implicitamente l'accento sull'antichità del contatto linguistico discusso nel *Muṣmir*. Inoltre, pur riconoscendo una diversità storica fra i contatti persiano-arabo/turco e persiano-*hindī*, e di conseguenza, per così dire, un diritto di precedenza al mondo linguistico semitico e altaico su quello indo-ario nelle loro relazioni con il persiano (qui il lessicografo indiano sembra precorrere la metodologia di Bausani), Ārzū non ha poi nessuna difficoltà nello smentire, procedendo con rigoroso criterio scientifico, la diffusa paraetimologia arabo-persiana per il vocabolo *jamdhar*, di cui egli sottolinea la pura origine indo-aria: la teoria del *tawāfuq* sopperisce così, nel confronto tra la *hindī* da una parte e l'arabo e il turco dall'altra, allo svantaggio della *hindī* in fatto di antichità e profondità di contatto (il *tawāfuq* esiste solamente tra persiano e *hindī*, che comunque hanno *anche* relazioni storiche).

¹¹⁰ Ni'mat Khān 'Ālī e 'Urfī Shīrāzī sono menzionati in sezioni qui non tradotte: si veda Pellò (2004: 253).

La cultura linguistica *hindī* e la cultura religiosa hindu fanno dunque parte a pieno titolo, nel XVIII secolo, della speculazione filologica di uno dei maggiori teorici indo-persiani; come abbiamo visto, proprio il circolo di Ārzū a Delhi era frequentato da importanti personalità letterarie hindu che utilizzavano il persiano come mezzo di espressione principale e partecipavano ai dibattiti critici relativi a questa lingua senza alcuna limitazione dovuta alla loro appartenenza religiosa, che sembra non avere un peso limitativo nell'ambito decontestualizzato della produzione letteraria: alla luce degli argomenti linguistici riportati, ogni spiegazione riduzionistica tendente a interpretare il contributo degli hindu alla letteratura persiana come un adattamento politico a logiche di potere e quindi come il prodotto di una classe di funzionari 'più realisti de re' appare insufficiente e inadatta. Al contrario, come suggerito dalle precisazioni di Ārzū riguardo la necessità di maggiore accuratezza nell'uso di termini provenienti dall'ambito religioso hindu, molti aspetti dell'altra cultura, osservati attraverso la lente letteraria, sembrano oramai sostanzialmente incorporabili nel vasto insieme della civiltà indo-persiana. Nelle pagine seguenti vedremo quali sono i passaggi storici che portarono alla situazione linguistico-letteraria rispecchiata nel *Muṣmir* e di cui ci occuperemo in dettaglio nel corso di questo lavoro.

1.4. GLI HINDU E IL PERSIANO DALL'XI AL XVII SECOLO: UNO SGUARDO D'INSIEME¹¹¹

Non si hanno dati precisi a proposito delle relazioni fra le comunità hindu e il persiano prima dell'epoca mughal, anche se è certo che il contatto dev'essere stato molto antico: opinioni come quella di 'Abd Allāh secondo cui i persofoni vennero

¹¹¹ L'opera di Sayyid 'Abd Allāh sul contributo degli hindu alla letteratura persiana, pubblicata per la prima volta nel 1941 a Lahore ('Abd Allāh 1992), è tuttora fondamentale, nonostante il carattere introduttivo e compendiarario e l'assenza di

per la prima volta a contatto con gli hindu all'epoca delle invasioni ghaznavidi¹¹² vanno ridimensionate alla luce della ben nota continuità nei rapporti tra il mondo iranico e l'India sin dall'epoca preislamica, soprattutto per quanto riguarda le coste occidentali e le aree corrispondenti all'odierno Pakistan. È però assodato che l'epoca ghaznavide rappresenta l'inizio di un processo di incontro diretto (non mediato dalla cultura imperiale araba abbaside, come nel caso del Sindh, governato da dinastie musulmane a partire dal 711) tra la nuova cultura letteraria persiana islamica e il mondo indiano. Una consistente presenza di hindu alle corti ghaznavidi è testimoniata sin dalle epoche più antiche: Bayhaqī, per esempio, ricorda la presenza di numerosi hindu e di relativi traduttori nell'esercito di Maḥmūd di Ghazna (999-1030)¹¹³ e la Ghazna dell'XI secolo è descritta dagli storici come una città dall'aspetto indiano a causa della presenza di molte migliaia di immigrati hindu che, soggetti all'autorità di un *sipahsālār-i hindūyān*, continuavano a professare la propria religione e abitavano un quartiere separato;¹¹⁴ Mas'ūd di Ghazna (1030-1041) inviò personalmente un incaricato hindu per invitare uno dei suoi generali ribelli alla resa.¹¹⁵ Proprio i regni di Maḥmūd e Mas'ūd sono contraddistinti, del resto, dalla forte presenza di elementi hindu nella gestione del potere: è emblematico il caso dell'ufficiale hindu Tilak, che diventerà in questo periodo generale dell'esercito ghaznavide e sederà la rivolta

analisi testuali. Altri contributi più o meno generali dedicati all'argomento della partecipazione hindu alla civiltà letteraria persiana d'India, talora piuttosto approssimativi, sono Nadvi (1938 e 1939), Roy Choudhury (1943), Bukhari (1957), Gorekar (1962); molto specifico, nello scarno panorama contemporaneo, è invece Alam-Su-brahmanyam (2004), dedicato all'educazione di un *munshī* hindu persografo. Un *survey* aggiornato sta per essere pubblicato: Pellò (2007a). Alcune delle informazioni fornite qui di seguito sono basate su ricerche bibliografiche compiute sui cataloghi dei manoscritti conservati in India, Pakistan e Gran Bretagna, in particolare Ashraf Huk - Ethé - Robertson (1925), Ethé (1903), Marshall (1967), Munzawī (1983-1997), Rampur Raza Library (1997) Rieu (1879-1883), Sachau - Ethé (1889).

¹¹² Cfr. 'Abd Allāh (1992: 30).

¹¹³ Bayhaqī (1945-6: 407).

¹¹⁴ Si veda Bosworth (1963: 101, 109-110, 114, 138) e Wink (2002: 61-62).

¹¹⁵ Si veda 'Abd Allāh (1992: 32).

del generale turco Aḥmad Yanāltigīn con un'armata composta soprattutto da soldati hindu della tribù dei Jat, e che secondo Bayhaqī fu utilizzato inizialmente come interprete grazie alle sue spiccate doti linguistiche.¹¹⁶ La stessa letteratura poetica d'epoca ghaznavide risente direttamente dello scambio culturale in corso con l'India riflettendo un certo immaginario esotico (per esempio attraverso la menzione occasionale di termini come *barahman*, il 'bramino', o *gang* 'Gange'),¹¹⁷ e forse addirittura, con l'indiano Mas'ūd-i Sa'd Salmān (m. 1131), attraverso il riadattamento persiano di un genere letterario proprio dei vernacoli dell'India settentrionale, il *bārahmāsa* o cantico dei mesi.¹¹⁸ È significativo, inoltre, che proprio a un poeta persiano, lo stesso Mas'ūd-i Sa'd, sia attribuita la prima raccolta in assoluto, di versi *hindī*.¹¹⁹ Un forte influsso in senso contrario, dal mondo letterario perso-islamico a quello indiano, è testimoniato d'altro canto, per le epoche successive, dalla consistente presenza di termini persiani nelle letterature indo-arie medievali di matrice hindu, come per esempio nei testi dei sant Kabīr (XV secolo), Dadu Dayal (1544-1603) e Gurū Nānak (1469-1539).

Questo processo di interazione, lento ma costante sotto il dominio dei sultani di Delhi nel XIII e XIV secolo e poi dei

¹¹⁶ Secondo Bayhaqī “parlava in modo eloquente e scriveva bene in *hindawī* e in persiano (*zabān-i faṣīḥ wa khatt-i nikū ba hindawī wa fārsī*)” (Bayhaqī 1945-6: 406). La via all'acculturazione linguistica, come accadrà su scala macroscopica circa sei secoli dopo, sembra essere quella del servizio amministrativo: secondo lo storico, prima di diventare generale, Tilak era stato segretario particolare del nobiluomo iraniano Aḥmad Ḥasan Maymandī (Bayhaqī 1945-6: 407).

¹¹⁷ Si osservi, per esempio, l'uso di questi termini nei versi dei poeti persiani dell'XI secolo 'Unṣurī Balkhī (1984: 137; 358), Farrukhī Sīstānī (1970: 71; 269; 309; 317), Manuchihrī (2002-3: 61; 84; 87), e Nāṣir-i Khusraw (1999-2000: 376; 383), che testimonia l'antichità dell'acclimatazione di elementi indiani nel linguaggio poetico persiano. L'esistenza di un immaginario sudasiatico nella letteratura persiana classica sarà sfruttata nel processo di integrazione dell'“indusmo” nel canone letterario che avverrà su scala nel XVIII secolo (si vedano in particolare le sezioni 2.3 e 4.2).

¹¹⁸ Rimandiamo, sull'argomento, alle osservazioni di S. Sharma (2000: 116-123) e Alam (2003: 144-147).

¹¹⁹ Non è possibile accertare la veridicità di questa tradizione, la cui attestazione più antica è la nota dedicata a Mas'ūd-i Sa'd nella *taḥkīra Lubāb al-albāb*, composta intorno al 1221 da Muḥammad 'Awfī (cfr. S. Sharma 2000: 148-149; 161-162).

vari principi regionali nel XV, giungerà a maturazione nel XVI secolo (in concomitanza con l'instaurarsi del potere mughal su gran parte del subcontinente) con l'inizio del contributo diretto degli autori hindu alla costruzione della civiltà letteraria indo-persiana. Tra i fattori che determinarono il fenomeno in esame è fondamentale l'istituzione formale del persiano come lingua dell'amministrazione mughal a tutti i livelli voluta da Akbar (1556-1605) e promulgata dal suo celebre ministro delle finanze, lo hindu Todar Mal (m. 1589), nel 1582. Tale provvedimento, in qualche modo anticipato dalle attive politiche culturali filo-persiane del sovrano del Kashmir Zayn al-'Ābidīn (1420-1470) e di Sikandar Lūdī (1489-1517), ebbe, tra gli altri risultati, quello di spingere le nutrite comunità di hindu che avevano sino ad allora svolto il lavoro amministrativo in *hindawī* a acquisire una conoscenza approfondita del persiano e ad affiancare i piccoli funzionari iraniani utilizzati dal governo mughal.¹²⁰ Sono proprio gli esponenti di questi gruppi legati alle classi dominanti musulmane e impiegati in qualità di *muḥarrir* (scribi) e *munshī* (segretari) a dare, fra gli hindu, il principale contributo nei vari campi della letteratura indo-persiana. Nello specifico queste comunità castali sono i *kāyastha* e i *khatrī* a livello panindiano (con una prevalenza nel Panjab, nella piana gangetica e nel Deccan)¹²¹ e, nei propri ambiti regionali, i *paṇḍit* del Kashmir (molti esponenti di questa casta¹²² migrarono, come vedremo nel capitolo 3,

¹²⁰ Si vedano Alam (1998: 326-330) e Alam – Subrahmanyam (2004: 62). A proposito del ruolo svolto dagli hindu nell'amministrazione dell'imperatore Akbar si può vedere la monografia di Agrawal (1986), che fornisce una discreta quantità di dati sui singoli personaggi coinvolti ma risente di un'impostazione ideologica nazionalista hindu, spesso anti-islamica.

¹²¹ Una vecchia e breve nota sui *kāyastha* è Husain (1927); sulle vicende di questa casta nel contesto sociale del Deccan si può vedere l'approfondito lavoro di Isaksen Leonard (1978). Uno studio generale introduttivo intorno ai *khatrī* è Puri (1988); riguardano più da vicino gli argomenti di questa tesi le osservazioni di Blake a proposito del ruolo dei *khatrī* nella vita sociale della Delhi settecentesca (Blake 1991: 108-112; 130-134).

¹²² I *kashmīrī paṇḍit* sono probabilmente la casta indiana di più antica persianizzazione, fatto da mettere in relazione con le politiche linguistiche e socio-religiose del sopra menzionato sovrano Zayn al-'Ābidīn ('Abd Allāh 1992: 36-38).

a Lucknow nella seconda metà del Settecento) e gli *‘āmil* del Sindh. Non va inoltre dimenticato che anche la politica di apertura culturale inaugurata da Akbar attraverso le iniziative del ministro Abū ’l-Faẓl (1551-1602) favorì la partecipazione degli hindu alla composizione di opere letterarie in persiano; giocarono un ruolo fondamentale, in questo contesto, le traduzioni di svariate opere della tradizione indiana, non solo religiosa, che proseguirono fino al XIX secolo. A ciò si collega l’influenza esercitata dal circolo filosofico del principe Dārā Shikūh (1615-1658) tra le *élite* intellettuali vedāntiche legate alla corte mughal.

Secondo Firishta, l’inizio di un serio interesse degli hindu per il persiano va rintracciato nell’epoca dell’imperatore e grande mecenate Sikandar Lūdī.¹²³ La prima testimonianza su un autore hindu di versi persiani risale in effetti a quest’epoca e consiste in una notizia di Badā’ūnī a proposito di un certo Paṇḍit Dungaṛ Mal che avrebbe composto poesia persiana presso la corte di Delhi con il *takhalluṣ* Barahman; egli avrebbe inoltre tenuto lezioni “sui libri arabi e persiani”, cosa che suggerisce il suo inserimento in un circolo letterario aulico,¹²⁴ come sarà caratteristico per i letterati hindu persografi nel secolo successivo a quello del regno di Sikandar Lūdī. La notizia, inoltre, è importante anche perché testimonia (vera o falsa che sia) l’antichità dell’idea di integrazione nella realtà testuale persiana attraverso l’uso di un *takhalluṣ*, ‘Barahman’ appunto, appartenente al lessico canonico della poesia persiana in qualità di immagine del ‘miscredente’ e nello stesso tempo espressione metaletteraria di un’identità reale.¹²⁵ Non sorprende che, per trovare indicazioni più consistenti su un poeta persiano hindu, si debba passare direttamente all’epoca di Akbar, le cui già menzionate politiche linguistiche volte

¹²³ Firishta (1831: I, 344).

¹²⁴ Lo stesso Badā’ūnī riporta anche un verso attribuito a questo autore, che se fosse autentico costituirebbe la testimonianza diretta più antica (Badā’ūnī 1865-1869: I, 323).

¹²⁵ Si vedano, in proposito, le riflessioni relative al ‘nome’ di Chandar Bhān Barahman e Lālā Jagat Rāy Barahman nel capitolo 3.

a ‘internazionalizzare’ l’uso del persiano in India furono essenziali alla diffusione di questa lingua tra le comunità fino ad allora solo marginalmente toccate dai fenomeni culturali iranico-centrasiatici:¹²⁶ in questi anni, secondo le testimonianze degli storici e degli autori di *tazkira*, il nobile Rājput Mirzā Manohar Tawsanī (a proposito del quale non si hanno indicazioni cronologiche precise) compose un *dīwān* e un *maṣnawī* in persiano, entrambi andati perduti; sono interessanti, in quanto indicazione di una vasta circolazione di versi persiani ‘hindu’ già nei primi anni del Seicento, le informazioni secondo cui la poesia di Tawsanī era a tal punto apprezzata nell’ambiente mughal che, come riportato nella *tazkira Gul-i ra’nā*, “egli fu il primo poeta hindu la cui fama sia giunta fino all’Iran, e Mīrzā Ṣā’ib gli concesse l’onore di includere alcuni suoi versi nel proprio *bayāz*”.¹²⁷

Le più antiche opere poetiche persiane complete di matrice hindu in nostro possesso risalgono agli anni dei regni di Jahāngīr (1605-1627) e Shāh Jahān (1627-1657). Del 1626 è una traduzione riassuntiva in versi del *Ramāyaṇa* di Girdhar Dās, un *kāyastha* di Delhi del quale molto poco è noto; la scelta della tematica indica comunque la pronta ricezione, da parte dei nuovi letterati persiani non musulmani, della spinta alla traduzione ‘culturale’ data da Akbar e proseguita dai suoi due successori.¹²⁸ Emblematica, in questo periodo, è la figura di Chandar Bhān Barahman (m. 1662),¹²⁹ che talvolta rappresenterà l’immagine tipo del poeta ‘idolatra’ nella ricezione successiva; egli è, probabilmente, il primo autore hindu di cui sia sopravvissuto l’intero *dīwān* persiano. Barahman,

¹²⁶ A proposito delle politiche linguistiche di Akbar si leggano le osservazioni innovative di Alam (1998: 322-324). Lo stesso Alam sottolinea come in questo periodo solo i poeti persiani gედessero del patronaggio imperiale (Alam 1998: 323).

¹²⁷ Shafiq (s.d.: 40). La poesia di Tawsanī, per quanto è possibile giudicare dalle testimonianze antologiche in nostro possesso, sembra inserirsi, almeno dal punto di vista linguistico-stilistico, nella corrente prevalente alla corte mughal del tardo XVI secolo e guidata dal poeta laureato di Akbar Fayzī (m. 1595).

¹²⁸ Si veda, su questo testo e sul suo autore, la breve descrizione di S. R. Sharma (1933).

¹²⁹ Si veda, su di lui, il fondamentale studio di Rajeev Kinra (Kinra 2008).

originario del Panjab, fu *munshī* alla corte di Shāh Jahān, che descrisse nell'opera storico-autobiografica *Chahār chaman*.¹³⁰ Nonostante l'insistenza delle *tazkira* posteriori nell'affermare la stretta relazione intellettuale tra Barahman e Dārā Shikūh, la tipologia e l'intensità dei rapporti tra il poeta hindu e il circolo filosofico del principe mughal rimangono incerti; ciò è nondimeno fondamentale per comprendere le dinamiche di ricezione di un poeta culturalmente 'altro' nelle strutture di un genere letterario 'islamico': è necessario legare Barahman al principe filo-hindu per giustificarne la presenza nel politicamente movimentato contesto socio-culturale della corte mughal di metà Seicento.¹³¹ Lo stile della poesia di Barahman, incentrata su tradizionali tematiche 'irfānī, è elogiato dai critici in quanto classicheggiante e relativamente semplice. Paragonabile ai due Barahman menzionati, per la scelta di un *takhalluṣ* 'rivelatore' dal punto di vista identitario, è Mathurā Dās Hindū, altro autore dell'epoca di Shāh Jahān del quale poco ci è noto, che compose un *dīwān* e due *maṣnawī* d'argomento canonico: *Laylā wa Majnūn* e *Khusraw wa Shirīn* (quest'ultimo sembra essere andato perduto).¹³² Il *dīwān*, di circa mille versi, è composto in uno stile simile a quello di Chandar Bhān Barahman, privo delle difficoltà dello 'stile indiano' che andava rafforzandosi proprio in quegli anni; si segnala, comunque, l'uso di *radīf* estesi e di rime 'difficili', che prelude all'ingresso definitivo degli autori hindu nella corrente stilistica prevalente in quell'epoca che avverrà con il loro accesso ai circoli poetici 'borghesi' della Delhi del XVIII secolo.

Meno interessante per la comprensione degli esiti stilistici successivi della produzione di matrice hindu è l'opera di Banwālī Dās Walī (m. 1674), un altro intellettuale i cui

¹³⁰ Il *dīwān* di Chandar Bhān Barahman è stato pubblicato all'interno della monografia dedicata a questo personaggio da M. 'A. Fārūqī (1967); è ora disponibile anche un'edizione critica del *Chahār chaman* (Barahman 2005).

¹³¹ Si veda, per maggiori approfondimenti sulla figura simbolica di Barahman nelle *tazkira* del XVIII e XIX secolo, la sezione 4.1.

¹³² Il *dīwān* è catalogato in Ethé (1903: no. 1559), il *maṣnawī Laylā wa Majnūn* in Sachau – Ethé (1889: no. 1101).

stretti legami con Dārā Shikūh sono, contrariamente al caso di Barahman, accertati; egli fu autore, tra le altre cose, di un *maṣnawī* filosofico volto a interpretare in chiave sufi gli aspetti fonici della divinità, intitolato in modo eloquente *Omnāma*, ‘libro dell’Om’.¹³³ Banwālī Dās fu però al centro di uno dei processi culturali che maggiormente favorì l’ingresso degli hindu nei circoli letterari indo-persiani, ovvero il già menzionato fenomeno delle traduzioni di testi religiosi dal sanscrito e da altre lingue indiane al persiano: la sua opera più nota è il *Gulzār-i ḥāl*, resa prosastica del *Prabodhacandrodaya* di Kṛṣṇamiśra, un testo teatrale sanscrito dell’XI secolo volto a celebrare la dottrina filosofica monistica dell’*advaitavedānta* (*vedānta* non dualistico) di Śaṅkara (VIII-IX secolo).¹³⁴ Al di là delle singole realizzazioni testuali, è importante sottolineare qui che gli hindu non solo contribuirono al processo con traduzioni e rifacimenti diretti,¹³⁵ ma furono coinvolti in qualità di esperti in quella che può essere definita un’operazione collettiva di analisi e interpretazione: come suggerito dallo stesso Dārā Shikūh nella sua prefazione alla traduzione delle principali *Upāniṣad*, tale letteratura di trasferimento è infatti spesso il risultato della collaborazione di *panḍit* hindu e studiosi musulmani.¹³⁶ Una simile contiguità intellettuale accelera la creazione di una cultura letteraria condivisa — nella struttura sociale del circolo — e l’assimilazione, da parte degli hindu im-

¹³³ Munzawī (1983-1997: IV, 2135).

¹³⁴ Il *Gulzār-i ḥāl* ha avuto un’edizione moderna: Tārā Chand-‘Ābidī (1961).

¹³⁵ Un’altra traduzione sanscrito-persiana di mano hindu relativamente antica è quella del *Bhaḡāvata-pūrāna*, completata da Gopāl ibn Satri probabilmente nel penultimo decennio del XVII secolo (si veda Habibullah 1938: 173). Tale opera, intitolata *Srī Bhāgavat*, inaugurerà una lunga tradizione di rifacimenti persiani del *Bhaḡāvata-pūrāna* e la composizione di testi poetici a esso ispirati da parte di letterati hindu nel XVIII secolo; il ‘romanzo di Kṛṣṇa’ costituirà un vero e proprio sotto-genere diffuso nei tardi circoli indo-persiani di Delhi e di Lucknow (si veda i numerosi riferimenti alla questione nei capitoli successivi).

¹³⁶ Dārā Shikūh scrive di aver riunito un gruppo di *panḍit* (*panḍitān*) e di *samnyāsīn* (*saniyāsiyān*) di Benares, città definita l’*‘accademia di quella gente [gli hindu] (dār al-‘ulūm-i īn qawm)*’, e di aver discusso con loro i testi punto per punto (Tārā Chand-Jalālī Nā’īnī 2002-3: panj). Osservazioni simili si trovano nelle opere di Abū ‘l-Faẓl, Badā’ūnī, Niẓām al-Dīn Pānīpatī e Mīr Findiriskī (si veda Mujtabai 1978: 64).

plicati nello scambio, di moduli espressivi propri di un canone estraneo da usare come filtro per leggere e far leggere elementi culturali ‘propri’: sarà questa una delle principali caratteristiche della partecipazione hindu alla civiltà letteraria persiana del XVIII e XIX secolo. In un altro senso, ciò è funzionale allo sviluppo ‘indiano’ del classico *topos* letterario persiano del ‘maestro miscredente’, che sarà utilizzato nelle *tazkira* come strumento simbolico di comunicazione culturale dotato di connotazioni extratestuali ‘induiste’:¹³⁷ un modello tipologico si trova già nell’immagine seicentesca, fornita proprio da Dārā Shikūh, del saggio hindu Bābā La’l che illustra punti di dottrina religiosa al nobile interlocutore musulmano.¹³⁸

Il profondo legame tra l’avvio della produzione letteraria persiana di matrice hindu e l’ingresso degli intellettuali hindu nei circoli di corte è evidente dalla precoce e vasta produzione di testi storici. Oltre al sopra menzionato *Chahār chaman* di Chandar Bhān Barahman, ricordiamo qui, tra le numerose opere persiane composte da autori hindu nel XVII secolo, almeno lo *Shāhjahānnāma* di Bāgwant Dās (m. dopo il 1630), che tratta il periodo che va dalla fondazione dell’impero Mughal da parte di Bābur fino all’epoca del patrono dell’autore, Shāh Jahān,¹³⁹ il *Gwālyarnāma* di Hirāman ibn Girdhar Dās (redatto nel 1667-8), dedicato alla storia locale della città di Gwalior,¹⁴⁰ e il *Futūḥāt-i ‘ālamgīri* di Īshar Dās Nāgar (composto nell’ultimo decennio del XVII secolo), che si concentra soprattutto sulle vicende storiche delle regioni di Mālwa e del Rājputana nella prima parte del regno di Awrangzīb.¹⁴¹ È però soprattutto la specializzazione degli scribi hindu nella redazione di opere di *inshā* (termine con cui si indica tecnicamente la composizione di lettere e docu-

¹³⁷ A proposito di questo e del punto precedente si vedano in particolare le sezioni 2.4. e 4.2.

¹³⁸ Il testo in questione è stato edito e tradotto in francese in Huart – Massignon (1926).

¹³⁹ A proposito di quest’opera si rimanda a ‘Abd Allāh (1992: 81).

¹⁴⁰ Si veda Rieu (1879-1883: I, 303).

¹⁴¹ Il manoscritto del *Futūḥāt-i ‘ālamgīri* è conservato presso la British Library di Londra: cfr. Rieu (1879-1883: I, 269).

menti ufficiali) a segnalare quale sia la via di accesso principale degli intellettuali hindu al mondo della cultura testuale persiana: sono i *munshī* hindu degli uffici amministrativi mughal del XVII secolo a preparare il terreno ai poeti hindu dei circoli urbani della frammentazione politica dei secoli successivi. Basti ricordare tre opere fondamentali come la celebre *Inshā-yi Harkaran* di Harkaran ibn Mathurā Dās Kanboh Multānī (redatta nel 1621-2), *munshī* del governatore di Akbarābād I'tibār Khān (utilizzata due secoli dopo dagli ufficiali coloniali inglesi come libro di testo per imparare il persiano),¹⁴² le *Munsha'āt* di Chandar Bhān Barahman, la cui prosa è stata oggetto di elogio da parte di molti critici indo-persiani successivi,¹⁴³ e l'*Inshā-yi Madhūrām* di Madhūrām, segretario particolare del vicegovernatore di Lahore Luṭf Allāh Khān, composta nei primissimi anni del XVIII secondo i dettami dello stile indiano allora prevalente.¹⁴⁴ Più che le caratteristiche dei numerosi contributi dei *munshī* hindu del Seicento (nel campo dell'*inshā* come della storiografia o delle poesie) è però utile sottolineare, in conclusione, il ruolo fondamentale svolto dai processi educativi/aculturativi negli ambiti castali e familiari coinvolti. Una preziosa e illuminante testimonianza (essenzialmente autobiografica) è quella fornita da Chandar Bhān Barahman in una lettera rivolta al figlio Tej Bhān, dove il segretario di corte di Shāh Jahān presenta il curriculum letterario ideale di un *munshī* hindu:

All'inizio, è necessario acquisire dimestichezza con il sistema di norme (*akhlāq*) vigente. È buona cosa ascoltare sempre i consigli dei più anziani e comportarsi di conseguenza. È inoltre indispensabile accumulare il proprio capitale di sapienza e di virtù studiando l'*Akhlāq-i nāsirī*, l'*Akhlāq-i jalālī*, il *Gulistān* e il *Būstān*: quando met-

¹⁴² La prosa di questo segretario hindu dell'epoca di Jahāngīr fu oggetto di uno dei più antichi studi letterari europei d'argomento indo-persiano in assoluto, e rappresentò per decenni la principale via d'accesso all'espressione persiana d'India per i britannici nel subcontinente: l'ufficiale coloniale Francis Balfour editò il testo, traducendolo in inglese, negli anni '70 del XVIII secolo (Harkaran 1781).

¹⁴³ Si vedano 'Abd Allāh (1992: 95-101) e Mohiuddin (1971: 228-234).

¹⁴⁴ Mādhrām (1875).

terai in pratica quello che avrai imparato, la tua condotta ne trarrà giovamento. La cosa più importante è saper impostare bene le bozze, ma ricorda che anche la bella calligrafia ha le sue virtù e ti assegna un posto d'onore tra i migliori. Cerca, figlio mio, di eccellere in queste abilità. Sarà ancora meglio, inoltre, se riuscirai a imparare bene la contabilità (*siyāq*) e l'arte della scrittura: sono infatti rari gli scribi che conoscono bene l'aritmetica, e un uomo che sappia scrivere buona prosa e al contempo sappia far di conto con destrezza è "luce su luce (*nūr 'alā nūr*)"¹⁴⁵. Ricorda poi che un *munshī* dev'essere discreto e virtuoso. Io, che sono il più umile tra i *munshī* della corte che è l'immagine del Califato (*āstān-i khilāfatnīshān*), nonostante tutti i miei difetti, sono ancora chiuso come un boccio, malgrado dentro di me io abbia mille lingue. La scienza della lingua persiana è vasta, e va quasi oltre le possibilità umane. Ciò nondimeno, al fine di aprire le porte del linguaggio è necessario leggere innanzitutto il *Gulistān*, il *Būstān* e le lettere del *mullā Jāmī*. Dopo aver fatto qualche passo avanti, si leggeranno i libri fondamentali sulle regole etiche e i libri di storia come lo *Ḥabīb al-siyar*, il *Rawḡat al-ṣafā*, il *Rawḡat al-salāṭīn*, la *Tārīkh-i guzīda*, la *Tārīkh-i Ṭabārī*, lo *Zafarnāma* e l'*Akbarnāma*. Studiandoli, da un lato renderai il tuo linguaggio elegante e dall'altro conoscerai meglio il mondo: ciò ti sarà utile quando ti troverai nei circoli delle persone colte. Quanto ai grandi poeti, ti indico i nomi di alcuni i cui *dīwān* ho letto nella mia giovinezza; non appena avrai un po' di tempo libero, leggili: ti daranno gioia e serenità, e miglioreranno la tua proprietà di linguaggio. Eccoli: Ḥakīm Sanā'ī, Mullā-yi Rūm [= Rūmī], Shams-i Tabrīz, Shaykh Farīd al-Dīn 'Attār, Shaykh Sa'dī, Khwāja Ḥāfīz, Shaykh Kirmānī [= Shāh Nī'mat Allāh Kirmānī], Mullā Jāmī, e altri poeti famosi nelle epoche come i capiscuola Mullā Rūdakī, Ḥakīm Qatrān, 'Asjadī, 'Unṣurī, Firdawsī, Farrukhī, Nāṣir-i Khusraw, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq, Kamāl Ismā'īl, Khāqānī, Anwarī, Amīr Khusraw, Ḥasan Dihlawī, Ṭahīr Fāryābī, Kamāl Khujandī, 'Am'āq Bukhārī, [Nizāmī] 'Arūzī Samarqandī, 'Abd al-Wāsī' Jabalī, Rukn Ṣā'in, Muḥiy al-Dīn, Ma'sūd Bakk, Farīd al-Dīn, 'Uṣmān Mukhtarī, Nāṣir Bukhārī, Ibn Yamīn, Ḥakīm Sūzanī, Farīd Kātib, Abū 'l-'Alā Ganjawī, Azraqī, Falakī, Sawdā'ī, Bābā Faghānī, Khwāja Kirmānī [= Khwājū], Āṣafī, Mullā Banā'ī, Mullā 'Imād Khwāja, 'Ubayd Zākānī, Bisāṭī, Luṭf Allāh Ḥalwā'ī, Rashīd Waṭwat, Aṣīr Akhsikatī e Aṣīr Awmānī. Mio figlio, con il suo grande cuore e con la sua pronta intelligenza, capirà che quando io terminai di studiare le opere di questi fautori antichi, mi venne il desiderio di co-

¹⁴⁵ L'espressione è tratta dal celebre e venerato *āyat al-nūr*, 'il versetto della luce' (Corano XXIV: 35).

noscere la poesia dei moderni. Iniziai così a raccogliere i loro poemi lirici e i loro *maṣnawī*; comprai molte copie di queste opere, e quando finii di leggerle le distribuì ai miei discepoli. Ecco alcuni di quei maestri: Ahlī, Hilālī, Muḥtasham, Waḥshī, Qāzī Nūr, Nargis, Makhfī Ummīdī, Mirzā Qāsim Gūnā Ābādī, Mullā Zabānī, Partawī, Jabrānī, Hisābī, Ṣabīrī, Zamīrī, Rashkī, Ḥassānī, Halākī, Nazīrī, Naw'ī, Nāẓim Yaghmā, Mīr Ḥaydar, Mīr Ma'ṣūm, Nazīr, Mashhadī, Walī Dasht Bayāzī e altri ancora, tutti autori di *ḏiwān* e di *maṣnawī*, i cui nomi sono troppo numerosi per essere elencati in questo breve scritto.¹⁴⁶

Non sono necessarie esegesi per vedere che si tratta di una perfetta educazione colta persiana islamica, con l'indicazione dei principali testi d'argomento etico, didascalico e storico prodotti nel mondo musulmano orientale e, soprattutto, con la menzione di ben settantacinque poeti persiani (arcaici, classici e moderni, sia iraniani sia indiani) i cui canzonieri lirici e i cui *maṣnawī* Chandar Bhān dichiara di aver posseduto, letto e distribuito. Il *munshī* hindu si descrive come inserito in un sistema di relazioni a due facce, la sfera testuale persiana da un lato e, dall'altro, il mondo persianizzato delle 'persone colte' (come le definisce egli stesso), i cui circoli può frequentare, suggerisce, grazie alla comune preparazione e visione della realtà: l'immagine di sé che fornisce all'interno di un testo prodotto per quel mondo risponde alle aspettative del sistema in questione (la presenza della citazione coranica e del riferimento al Califfato sono marche espressive non casuali); egli, il brahmano che rimane tale anche quando rispecchia se stesso nel ghazal persiano, si presenta come il frutto di un'acculturazione linguistico-letteraria cosciente e già sperimentata. La crescita esponenziale della partecipazione hindu alle scuole letterarie indo-persiane nel corso del XVIII secolo può descriversi così come l'esito finale, la proiezione e l'approfondimento delle secolari tendenze e dei lunghi processi brevemente descritti in questa sezione al di

¹⁴⁶ Traduco dall'originale persiano citato in 'Abd Allāh (1992: 268-270). Lo stesso testo è stato tradotto in inglese in Alam-Subrahmanyam (2004: 62-63), con alcune imprecisioni nella trascrizione dei nomi degli autori persiani menzionati, qui emendate.

fuori dell'ambiente ristretto delle corti imperiali, in quell'inclusiva atmosfera intellettuale —trasversale, intertestuale e polifonica— i cui contorni frastagliati abbiamo evidenziato in precedenza.

II

Delhi: il circolo letterario come realtà testuale

2.1. GLI AMBIENTI 'INCLUSIVI' DELLA DELHI SETTECENTESCA

La città di Delhi, generalmente nota nella letteratura indo-persiana del Seicento e nel Settecento come Shāhjahānābād in riferimento all'area di più recente edificazione dove aveva sede la corte mughal, rappresenta il primo e più importante contesto sociale per l'interazione letteraria tra intellettuali hindu e musulmani persografi al di fuori dell'atmosfera rarefatta ed esclusiva delle corti mughal.¹ Ciò è da mettere in relazione con il fatto che a Delhi era concentrata buona parte degli uffici centrali dell'amministrazione e della macchina burocratica dell'impero mughal che, come abbiamo visto, dal 1582 utilizzava il persiano come unica lingua ufficiale a tutti i livelli. La concentrazione di *munshī* e *mutaṣaddī* hindu persografi nella principale città dell'India del nord e nei centri regionali da qui

¹ La relativa 'lontananza' di quell'ambiente cortigiano trova un'eco nelle note biografiche dei pochi autori hindu del Seicento riportate dalle *tazkira* coeve e successive: Banwālī Dās Walī, per esempio, nonostante la dichiarata vicinanza al principe-patrono e l'importanza del suo contributo speculativo e teologico nell'ambito delle tendenze ecumenistiche post-akbariane, non è quasi ricordato come autore di versi (su venticinque *tazkira* analizzate, se ne fa menzione solo in due, la *Tazkira-yi Ḥusaynī* —Ḥusaynī 1875: 362— e la *Gul-i ra'nā* —Shafiq s.d.: 169, dove non si parla della sua attività di poeta ma solo della sua iniziazione al sufismo); Chandar Bhān Barahman, che al contrario è in assoluto uno degli autori hindu più menzionati dalle *tazkira*, viene descritto come una figura statica all'ombra del suo patrono, senza maestri in letteratura e senza allievi, e nella maggior parte dei testi si menziona un aneddoto legato alla sua identità religiosa che occupa la quasi totalità dello spazio a lui concesso: si tratta di una narrazione che fa di Barahman una figura simbolica e lo distacca dalla realtà del circolo letterario (l'episodio è discusso nella sezione 4.1.).

gestiti crebbe così molto velocemente, anche grazie alle logiche castali che abbiamo descritto nel capitolo precedente. Tali comunità hindu giunsero anzi, a Delhi, a ottenere una sorta di monopolio sugli impieghi segretariali di medio e basso livello soprattutto nell'amministrazione finanziaria, e in alcuni casi poterono occupare cariche politiche di grande rilievo come quella di *wakīl* (sostituto governatore).² La progressiva occupazione degli incarichi amministrativi da parte di questi hindu specializzati nella redazione di documenti ufficiali in persiano e nella mediazione burocratica subisce un'accelerazione evidente durante gli ultimi anni del regno di Awrangzīb e poi con i suoi successori sul trono di Delhi, raggiungendo l'apice a partire dal regno di Muḥammad Shāh (1719-1748). Fonti storiche coeve come la *Tārīkh-i Shākirkhānī* segnalano che, nello stesso periodo, la quasi totalità dei funzionari dirigenti del *dīwān-i khāliṣa* e del *dīwān-i tan* di Delhi, rispettivamente l'ufficio generale delle regie entrate fiscali e l'ufficio del tesoro, era composta da hindu.³ È evidente come un numero così elevato di non musulmani in diretto contatto con il potere e in grado di scrivere e comunicare in persiano nel principale centro culturale indo-persiano del nord del subcontinente non poteva rimanere senza conseguenze in campo culturale in generale e letterario in particolare, tanto più che il collasso dell'impero mughal e del patronaggio tradizionale favorì la nascita e l'apertura di nuove istituzioni e spazi di partecipazione e scambio culturale (o la riforma di quelle già esistenti) che assunsero un'importanza centrale nel panorama di tipo borghese di recente formazione.⁴ L'atmosfera della Delhi del

² Si veda per esempio, a proposito del già noto Ānand Rām Mukhliṣ, Muṣṣāfi (1934: 53).

³ L'informazione è tratta da Umar (1993: 391). Lo stesso storico ricorda che, negli anni '20 del Settecento, uno di questi funzionari hindu accentrò tanta influenza da essere addirittura in grado di fondare una nuova *muhalla* (quartiere) in una vasta area del territorio di Delhi (Umar 1993: 391).

⁴ Un esempio chiaro è rappresentato dalla *mushā'ira*, salone letterario con competizione poetica. Come scrive Malik, "In the *mushā'irah* it was not only a 'middle class who was interested in Persian and Urdu poetry and literature and among whom one could count representatives of military, administration as well as notables and traders" that participated. These new public spaces also provided

tardo XVII secolo e del secolo successivo si caratterizza così per una sostanziale disomogeneità, dal punto di vista religioso, delle comunità intellettuali, non solo poetiche ma anche mistico-spirituali; entità, queste, che sono peraltro spesso sovrapponibili. Proprio i giudizi dati dagli *shaykh* musulmani a proposito di quello che si potrebbe chiamare un allargamento della propria *audience* ideale sono utilizzabili ai fini della comprensione del fenomeno di incontro e interazione di cui discutiamo.

Uno dei primi maestri sufi ad aprire la propria cerchia a non convertiti fu il *chishtī* Shāh Kalīm Allāh Jahānābādī (1650-1729), che accettò numerosi discepoli hindu nella scuola spirituale che presiedeva presso la *Masjid-i jāmi'* a Delhi.⁵ È interessante notare come la partecipazione di questi hindu alle sue lezioni, che nella maggioranza dei casi rappresenta in realtà il superamento di una soglia culturale,⁶ venga interpretata dal maestro stesso come un'implicita conversione dei singoli discepoli. Illuminante in proposito è questo passaggio della lettera che Shāh Kalīm Allāh scrisse a un altro maestro coevo, Shāh Nizām al-Dīn Awrangābādī:

Bhā'iyā Diyā Rām e molti altri hindu si sono volontariamente sottoposti al giogo dell'Islam, ma non l'hanno mai svelato ai membri della propria comunità.⁷

a gregarious forum for communication and the perennial co-option of new members from the lower classes, including barbers, soldiers, perfume vendors masons, weavers, tailors and carpenters, presupposed permanent social openness" (Malik 2003: 240). Si veda, a proposito della funzione trans-letteraria della *mushā'ira*, Naim (1989).

⁵ Si veda Rizvi (1983: II, 430).

⁶ Questo non significa, naturalmente, che conversioni vere e proprie non avvenissero: oltre al celebre caso di Diwālī Singh Lāhōrī diventato Mīrzā Qatīl descritto in molte *tazkira* poetiche (su cui si veda 3.3), è interessante il caso di un altro poeta, Debī Dās Wāmiq, convertitosi sotto l'influenza dello *shaykh* di Lahore Muḥammad Darwīsh e per questo, secondo l'autore dell'opera storiografica *Ma'āshir al-umarā*, costretto a fuggire per non essere ucciso dal padre (Shāhnawāz Khān 1888-1890: I, 350-352). Da segnalare il fatto che di quest'ultima parte della storia non c'è notizia nelle *tazkira* (cfr. per esempio Ārzū 1992b: 84-85).

⁷ Kalīm Allāh Jahānābādī (1897-8: 25).

Lo stesso motivo della conversione nascosta si ritrova identico nelle *tazkira* poetiche, come si vedrà meglio nel quarto capitolo. Basti qui ricordare, quale esempio di questa interpretazione della contiguità culturale come passaggio identitario, quanto riportato dalla *Tazkira-yi majmū‘a-yi naghz* (una raccolta di biografie e versi di poeti urdu) a proposito di Kunwar Ānand Kishor di Delhi, che viene definito come musulmano interiormente e hindu esteriormente:⁸ una delle ragioni che porta a questa interpretazione è l'adozione di *forme* proprie dell'espressione poetica persiana quali l'inserimento della *basmala* come formula di apertura delle singole opere oppure la composizione di poemi in onore del Profeta o di elegie per gli *imām* sciiti.⁹ Sono rilevanti, in questo contesto, le posizioni di uno dei più importanti maestri sufi di Delhi nel XVIII secolo, il *naqshbandī* Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān (m. 1781), che compose anche un *dīwān* di versi persiani¹⁰ e fu al centro di una scuola poetica oltre che spirituale. In netta antitesi con la teorizzazione del maestro della sua stessa confraternita Aḥmad Sirhindī (1564-1624), che un secolo prima, in risposta alle tendenze sincretiche della corte di Akbar, aveva parlato di un'assoluta inconciliabilità tra le diverse comunità religiose indiane, Jān-i Jānān adottò un atteggiamento di apertura nei confronti degli hindu che volessero frequentare la sua scuola, che aveva sede in un palazzo di proprietà del commerciante hindu Kewal Rām presso la *Masjid-i jāmi‘* di Delhi. Di grande interesse in proposito è la quattordicesima delle lettere (*maktūbāt*) di Jān-i Jānān, dove il maestro esprime la propria —alquanto influente— visione

⁸ Secondo l'autore della *tazkira*, che sente evidentemente la necessità di fornire prove che avvalorino la propria affermazione, sarebbe stato lo stesso Ānand Kishor a confessargli personalmente la propria doppia identità (Qāsim 1933: II, 48).

⁹ Un caso esemplare è rappresentato dalla biografia di Jugal Kishor nella *tazkira Gul-i ra'nā* di Lachhmī Narāyan Shafiq, dove l'autore, ritenuto un criptomusulmano, è definito "uomo dalla personalità strana" per il fatto che, pur mantenendo i costumi di uno hindu, scrive versi celebrativi per gli *imām* (Shafiq s.d.: 69). Si veda la discussione relativa nella sezione 4.2.

¹⁰ Jān-i Jānān (1847).

rispetto ai gruppi religiosi degli hindu e alle loro credenze di base, che rappresenta la ricezione islamica classica dell'induismo nell'ambiente intellettuale mughal del XVIII secolo:

Ti sia chiaro che quanto noi possiamo capire dagli antichi testi sacri degli hindu è che quando il mondo fu creato, la Grazia Divina rivelò un libro chiamato *Veda* (*Bed*), che venne suddiviso in quattro parti e che contiene i principali comandamenti e divieti e anche una descrizione del passato e del futuro dell'Universo. Il fine è riformare la vita degli uomini attraverso la fede, per mezzo di un angelo (*firishta*) chiamato Brahmā, che è anche una delle cause prime della creazione del mondo. I saggi dei tempi antichi hanno fatto derivare sei sistemi filosofici da quel libro, riconducendo a esso la propria fede e i propri principi. La scienza in essi proposta si chiama *Dharma Shastra*, che significa 'la scienza del dovere'. Allo stesso modo, i loro capi religiosi hanno diviso l'umanità in quattro gruppi distinti, e per ogni gruppo hanno stabilito una via specifica fatta di dottrine e di responsabilità diverse in base alle diverse professioni svolte: le compilazioni che trattano di questi temi vanno sotto il nome collettivo di *Karma Shastra*, ovvero 'la scienza dell'azione'.

Tutte le quattro caste degli hindu credono nell'unità divina; essi credono nella fine del mondo, nei premi per le buone azioni e nelle punizioni per quelle cattive, che verranno stabiliti nel giorno della Risurrezione, e hanno un libro rivelato. La loro idolatria (*butparastī*) non è dovuta a un vero politeismo (*shirk*): vi sono, infatti, altre ragioni per spiegarla.

Vi sono norme e regole, nella loro religione, che mostrano come in origine questa fosse stata fondata sulla base di un piano chiaro e preciso, anche se poi molte sono state abrogate. Secondo il Santo Corano, ogni comunità ha i propri profeti. I profeti e i messaggeri di cui abbiamo resoconti erano tutti uomini di grande calibro e di carattere non comune, e Dio non ha certo lasciato la terra indiana senza profeti.

Prima del santo Profeta Muḥammad, era stato inviato un messaggero a ogni comunità, che avrebbe dovuto attenersi alle norme da quello fissate senza preoccuparsi di ciò che facevano le altre nazioni. Dopo il nostro Profeta, non ne verranno inviati altri fino alla fine del mondo, tanto in Oriente quanto in Occidente. Ciascuno è tenuto a obbedirgli e tutte le altre religioni sono destinate a essere sostituite da quella da lui predicata. Coloro che non hanno accettato questa religione sono infedeli (*kāfir*), ma non coloro che sono venuti prima della nascita del nostro Profeta. Inoltre, il Santo Corano dice che ci sono alcuni profeti sui quali sono state trasmesse informazioni e altri sui quali non è stato detto nulla. Così, dal momento che il Santo

Corano ha preferito tacere a proposito di molti profeti, è nostro dovere adottare un atteggiamento liberale riguardo ai profeti dell'India. Nessuno deve essere chiamato *kāfir* senza ragioni sufficienti. L'idea sottostante all'adorazione degli idoli da parte degli indiani è che alcuni degli angeli ai quali Dio ha concesso un certo tipo di controllo sul mondo o alcuni dei santi che nel passato esercitarono qualche tipo di influenza sulle masse popolari o ancora alcune persone viventi che, secondo le loro credenze, sono immortali come *Khizr*, sono rappresentati da effigi che li simboleggiano e per questo vengono adorate. Costoro si volgono verso quelle immagini e, dopo qualche tempo, grazie alla concentrazione della meditazione raggiungono un grado che permette loro di stabilire una connessione tra sé e la persona o l'angelo rappresentato. È una pratica, questa, analoga a quella diffusa nel sufismo e comunemente praticata in ambito musulmano: il discepolo si concentra sulla perfezione spirituale del maestro e da questa immaginazione positiva trova ispirazione per migliorare la propria condotta. L'unica differenza è che i sufi non costruiscono materialmente un simulacro dello *shaykh*. Ma in ogni caso ciò non ha alcuna somiglianza con le credenze dei pagani dell'Arabia preislamica, che vedevano gli idoli come mediatori tra l'Uomo e Dio, considerandoli come i veri signori della Terra e del Cielo. Quello era vero politeismo. La prostrazione degli indiani di fronte agli idoli non va intesa come un vero atto di adorazione, ma come una forma di ossequio simile a quella che essi osservano in onore del padre, della madre e del maestro. Per quanto concerne la credenza nella trasmigrazione delle anime, poi, non si deve parlare necessariamente di miscredenza.¹¹

Altrettanto interessanti e utili nell'analisi della prevalente visione tardo-mughal della devozione hindu sono le interpretazioni date dallo *shaykh* di Delhi a un sogno fatto da uno dei suoi discepoli, che raccontò di avere visto una grande foresta in fiamme con Kṛṣṇa al centro e Rāma sui suoi margini. Rifiutando l'interpretazione del discepolo, che leggeva la visione come un'immagine dell'inferno nel quale bruciano gli idolatri, Jān-i Jānān rispose:

Dal momento che né il Corano né gli *ḥadīṣ* ne parlano, non è possibile definire quei due personaggi *kāfir*. Il Corano dice esplicitamente che a ogni nazione sono stati inviati messaggeri divini, dunque

¹¹ Yatīm (1891: 27-29).

Kṛṣṇa e Rāma potrebbero essere stati in verità due profeti. Rāma è stato il primo dei loro profeti, e i suoi insegnamenti hanno indicato la via per raggiungere la comunione con l'Essere Supremo. Kṛṣṇa è stato l'ultimo, e ha istruito gli uomini nella via mistica: per questo bruciava d'amore. Rāma, invece, era un predicatore religioso, e questo è il motivo per cui non era toccato dal fuoco dell'amore. Ecco perché ne hai visto uno nel pieno delle fiamme e uno ai margini.¹²

Mirzā Mazhar Jān-i Jānān, come abbiamo anticipato, oltre a essere un maestro sufi fu anche un letterato persiano di una certa importanza, che aveva nel suo circolo di allievi e discepoli anche alcuni poeti hindu;¹³ e visioni di questo tipo sono proprie in effetti anche dei letterati 'puri' della Delhi di quei tempi. Qualche decennio prima di Jān-i Jānān, per esempio, Shīr Khān Lūdī aveva dedicato, nella sua *Tazkira-yi mir'āt al-khiyāl*, un intero capitolo alle discipline e alle tecniche respiratorie del *Prāṇa-yoga*, che l'autore chiama '*ilm-i nafas* (scienza del respiro). Anche in questo caso, gli elementi tradizionali indiani sono interpretati in modo tale da poter entrare a far parte della trafila *testuale* persiana e islamica, come preannunciano le righe di presentazione del capitolo:

Giunti a questo punto, dal momento che la penna leggiadra ha dato segni di stanchezza e insofferenza, all'autore di queste righe è sembrata cosa saggia e opportuna dare una breve spiegazione della scienza del respiro, ovvero della conoscenza del soffio vitale, che non è mai stata menzionata in nessuno dei libri della filosofia greca e della sapienza dell'Iraq e del Khurāsān, e non è priva di aspetti misteriosi.¹⁴

Nel corso della descrizione, poi, le divinità hindu Śiva-Mahādeva (*Mahādev*) e la sua paredra Pārvatī (*Pārvatī*) sono descritti come una coppia di saggi le cui "invenzioni" (*mukhtara'āt*) sono conservate nei "libri antichi" (*kutub-i qadīma*). Ancora più interessante, per noi, il fatto che gli *yogīn* (*jogiyān*) vengano interpretati dal letterato di Delhi

¹² Ghulām 'Alī (1892: 23).

¹³ Si veda la prossima sezione.

¹⁴ Lūdī (1998-9: 107).

come seguaci della filosofia illuminativa (*ḥikmat-i ishrāq*) del pensatore persiano del XII secolo Shihāb al-Dīn Suhrawardī e che la loro ascendenza spirituale venga ricondotta, proprio sulla base del rifacimento arabo di un testo sanscrito di filosofia *yoga*,¹⁵ alla predicazione del primo profeta della successione semitica, Adamo (*ḥazrat-i Ādam*).¹⁶

Una tendenza alla comparazione e alla riduzione a modelli comuni si ritrova anche negli studi linguistici compiuti nella Delhi di questi anni. Abbiamo già analizzato nel primo capitolo le visioni di Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān Ārzū rispetto alla condivisione di lessico e ai punti di contatto strutturale tra il persiano e le lingue arie dell’India, e i risvolti culturali di tali posizioni. Qualche decennio prima della composizione del *Muṣmir*, un altro intellettuale persografo, Mīrzā Fakhr al-Dīn Muḥammad aveva composto, per l’istruzione del principe Mu‘izz al-Dīn Jahāndār figlio di Awrangzīb, il già menzionato trattato intitolato *Tuḥfat al-hind* dedicato alla spiegazione di saperi e arti tradizionali indiane confrontate a quelle corrispondenti in ambito arabo-persiano.¹⁷ Come abbiamo detto, nell’introduzione di tale opera è contenuta un’intera grammatica della lingua *braj-bhāsha*:¹⁸ qui l’autore mostra una sensibilità profonda nei confronti sia del metodo d’analisi utilizzato (egli procede applicando sempre sia il sistema arabo sia quello sanscrito, giustapponendoli e confrontandoli) sia per la sociologia della lingua che studia e la sua collocazione religiosa e culturale nell’ambiente letterario dell’India del nord. Si legga in proposito il brano seguente, relativo alla stratificazione delle lingue indo-arie (viste in una prospettiva atemporale) e alla corrispondente scala di valori:

¹⁵ Il testo menzionato nella *tazkira* di Shīr Khān Lūdī è lo *Hawz al-ḥayāt*, versione araba di autore anonimo di un’opera sanscrita andata perduta e nota come *Amytakunda* (sull’argomento si può vedere Ernst 2003b).

¹⁶ Cfr. Lūdī (1998: 107).

¹⁷ Nello specifico si tratta della metrica (*piṅgala* = ‘ilm-i ‘arūz), della teoria della rima (*toka* = ‘ilm-i qawāfī), della retorica (*alankāra* = ‘ilm-i badī‘ wa bayān), dell’erotologia (*sangāra-rāsa* = ‘ilm-i ‘āshiqī wa ma‘shūqī), della scienza musicale (*saṅgita* = ‘ilm-i mūsīqī).

¹⁸ Tale grammatica è stata edita e studiata introduttivamente da Ziauddin (1935).

La prima è il sanscrito (*sahamskrit*).¹⁹ I libri d'argomento scientifico, sapienziale e tecnico sono generalmente redatti in questa lingua, che secondo le loro credenze è la lingua del mondo superiore ('*ulwī*), e la chiamano *ākāsh bānī* e anche *devbānī*, cioè la lingua degli abitanti del cielo (*ahl-i āsmān*) e dei *devatā* (*dewatāhā*)²⁰ che sono appunto celesti e superni.

La seconda è il pracrito (*parākṛit*), lingua che viene utilizzata per comporre i panegirici dei re, dei ministri e dei notabili. È la lingua del mondo inferiore, cioè del mondo sotterraneo, chiamata anche *pātālbānī* e *nāgbānī*, cioè la lingua dei più infimi tra gli infimi e dei serpenti, che sono appunto ctoni e infimi. Il pracrito è una lingua composta dal sanscrito e dal *bhākhā*.

La terza è il *bhākhā*, la preferita per la scrittura di poesie variopinte e per la descrizione degli amanti. È la lingua del mondo in cui noi viviamo. Il suo nome si applica a un nutrito gruppo di lingue escluso il sanscrito e il pracrito e specialmente alla lingua del *Brij*, regione dell'India con centro a Mathurā.²¹

Mīrzā Fakhr al-Dīn Muḥammad dimostra, da un lato, una precisa conoscenza del sistema di riferimenti indiano classico (in particolare la visione dell'universo come trimundio, in sanscrito *triloka*, caratterizzato da una rigida gerarchia anche linguistica), dall'altro una volontà comparativa di cui è spia, per esempio, l'espressione araba coranica *asfal al-safilīn* (Corano XCV: 5) introdotta come glossa di *pātāl*, oppure l'uso del termine della teologia musulmana '*ulwī* per definire il mondo delle divinità dell'induismo.

Alla luce degli esempi fatti, si può dire che lo sfondo culturale della Delhi indo-persiana del XVIII secolo rappresenti il risultato maturo di acculturazioni e di scambi precedenti piuttosto che una fase intermedia di interazione. La materia tradizionale 'hindu' entra nella speculazione mistico-spirituale, nella letteratura colta e nella teoria linguistica persia-

¹⁹ Trascriviamo il termine seguendo le annotazioni dall'autore, che si premura di specificare la presenza di una nasalizzazione nella sillaba iniziale e le caratteristiche fonetiche della liquida sillabica sanscrita.

²⁰ Con *devatā* si intendono solitamente le divinità del pantheon vedico: si noti la naturalezza con la quale viene usata in persiano una terminologia 'induista'.

²¹ Mīrzā Khān ibn Fakhr al-Dīn Muḥammad (1975-6: 51-52).

ne d'India cambiando di segno e trasformandosi in un'ideale estensione indiana della cultura perso-islamica.

Un ruolo fondamentale in questo contesto è svolto dai circoli poetici, che rappresentano, per la loro composizione non omogenea dal punto di vista religioso e per il loro radicamento nel tessuto della vita intellettuale della nuova borghesia urbana, una novità assoluta nell'ambito della civiltà indo-persiana e permettono il rapido intensificarsi di quel fenomeno di 'traduzione' di una certa cultura hindu, già passata attraverso il filtro interpretativo della teologia ecumenica di Dārā Shikūh e del suo gruppo, nel linguaggio estetico perso-islamico cui accennavamo. L'ambiente letterario che ne deriva è coeso e i risultati dell'incontro segnano in profondità i protagonisti della scena poetica di Delhi di quegli anni con riflessi evidenti in ambito testuale: si pensi per esempio al fecondo rapporto di amicizia tra Sirāj al-Dīn 'Alī Khān Ārzū e Ānand Rām Mukhliṣ cui abbiamo accennato nel primo capitolo e che trova espressione nell'opera di entrambi gli autori. Il primo ricorda così, nella sua *Tazkira-yi majma' al-nafā'is*, l'amico e collega hindu:

La lealtà, l'umanità e le maniere cortesi di Mukhliṣ vanno oltre ogni possibile descrizione. È grazie alla sincera amicizia di Mukhliṣ che io ho potuto continuare la mia permanenza nella città di Delhi. La nostra amicizia dura da trent'anni.²²

Ānand Rām Mukhliṣ, significativamente, lega l'immagine di Ārzū a due occasioni simmetriche di interazione religiosa: egli evoca il pellegrinaggio da lui stesso compiuto in presenza del grande linguista nella località santa di Garhmukteshwar²³ e la propria partecipazione, questa volta al seguito di Ārzū, alle celebrazioni annuali ('*urs*) in onore del santo sufi Shāh Madār; più dei fatti in sé, che non hanno nulla di straordinario nel contesto dell'India mughal, è interessante che la menzione dei

²² Ārzū (1992b: 74).

²³ Garhmukteshwar, che si trova sul Gange presso Ghaziabad, è sede di un'importante festival religioso dedicato appunto alla divinità fluviale.

due episodi si trovi all'interno di altrettante opere letterarie del poeta persiano hindu, il *Safarnāma*²⁴ (testo dedicato a un viaggio compiuto nella piana gangetica nel 1745) e lo *Hangāmayi 'ishq*²⁵ (il rifacimento persiano della *Padmāvat* di cui si è discusso nel primo capitolo); e proprio il pellegrinaggio alla tomba del santo sufi fu l'occasione per la composizione da parte di Mukhliṣ di quest'ultima opera.²⁶

È grazie all'esistenza di circoli siffatti nella capitale mughal che il contributo degli hindu alla letteratura persiana cresce in maniera esponenziale a partire dalla fine del XVII secolo. Inseriti a pieno titolo in un sistema di relazioni intellettuali, questi letterati partecipano non solo alla composizione di poesia o di prosa d'arte, ma entrano nel dibattito linguistico-letterario compilando opere tecniche e storico-critiche come dizionari e *tazkira*,²⁷ e quindi influenzando direttamente tanto sulle scelte estetiche quanto sull'autorappresentazione della civiltà letteraria persiana d'India. Cercheremo dunque di identificare, proprio attraverso l'analisi di *tazkira* spesso redatte da membri degli stessi circoli letterari di Delhi che vi sono descritti, i singoli autori hindu che vissero in quegli anni nella capitale mughal e le diverse scuole letterarie di appartenenza, per poi concentrarci su alcuni casi specifici.

2.2. GLI HINDU NELLE SCUOLE POETICHE PERSIANE DI DELHI

Le *tazkira* prese in esame per l'individuazione dei poeti persiani hindu gravitanti intorno alle scuole poetiche di Del-

²⁴ Si veda Alam-Subrahmanyam (1996: 145); l'episodio menzionato è quello di Garhmukteshwar.

²⁵ Mukhliṣ (Ms.: f. 3a); Mukhliṣ si riferisce qui all' *'urs* in onore di Shāh Madār.

²⁶ Mukhliṣ (Ms.: f. 5a).

²⁷ Quanto alle opere lessicografiche, abbiamo già segnalato nella sezione 1.3. l'importanza del *Bahār-i 'ajam* di Lāla Tek Chand Bahār (Bahār 2001-2) e del *Muṣṭalahāt al-shu'arā* di Siyālkoṭī Mal Wārasta (2001); non va dimenticato il meno letterario *Mir'āt al-iṣṭilāḥ* dello stesso Anand Rām Mukhliṣ, opera dedicata non solo al linguaggio poetico ma anche alle espressioni tecniche dell'amministrazione mughal (ne esiste una parziale traduzione in inglese: Mukhliṣ 1993).

hi sono venticinque, composte nell'arco di circa due secoli. Nello schema seguente sono indicati titolo, autore, anno o anni di composizione, il numero complessivo di biografie contenute, il numero dei poeti hindu, la percentuale dei poeti hindu sul totale. Per poter valutare correttamente l'incidenza delle biografie di autori hindu nei singoli testi è inoltre indicato se si tratta di *tazkira* dedicate esclusivamente a poeti persiani coevi (C) o alla totalità della storia della poesia persiana (T).

<i>Kalimāt al-shu'arā</i>	Muḥammad Afzal Sar <u>kh</u> wush	(1682-3)	169	2	1,2%	C
<i>Mir'āt al-khiyāl</i>	Shīr <u>Kh</u> ān Lüdi	(1690-1)	130	1	0,8%	T
<i>Hamisha bahār</i>	Kishan Chand I <u>kh</u> lāṣ	(1723-4)	307	9	2,9%	C
<i>Safīna-yi <u>Kh</u>wushgū</i>	Bindrāban Dās <u>Kh</u> wushgū	(1744 ca.)	245	16	6,5%	C
<i>Riyāz al-shu'arā</i>	Wālih Dāghistānī	(1748)	2543	4	0,16%	T
<i>Tazkira-yi Ḥusaynī</i>	Mīr Ḥusayndūst Ḥusaynī	(1750)	445	4	0,9%	T
<i>Majma' al-nafā'is</i>	Sirāj al-Dīn 'Alī <u>Kh</u> ān Ārzū	(1751)	1735	5	0,3%	T
<i>Tazkirat al-mu'āshirīn</i>	'Alī Ḥazīn	(1751-2)	80	0	0%	C
<i><u>Kh</u>azāna-yi 'āmira</i>	<u>Gh</u> ulām 'Alī Āzād Bilgrāmī	(1762-3)	135	1	0,7%	T
<i>Tazkira-yi shu'arā</i>	?	(1766 ca.)	2200	5	0,2%	T
<i>Gul-i ra'nā</i> (v.2)	Lachhmī Narāyan Shafiq	(1768-9)	45	45	100%	C
<i>Lubb-i lubāb</i>	Qamar al-Dīn 'Alī	(1780)	2600	2	0,08%	T
<i>'Iqd-i Ṣurayyā</i>	<u>Gh</u> ulām Hamadānī Muṣḥafī	(1785)	137	13	9,5%	C
<i>Ṣuḥuf-i Ibrāhīm</i>	'Alī Ibrāhīm <u>Kh</u> ān <u>Kh</u> alīl	(1790-1)	485	30	6,2%	C
<i><u>Kh</u>ulāsāt al-afkār</i>	Abū Ṭālib ibn Muḥammad Iṣfahānī	(1792-3)	494	2	0,4%	T
<i>Makhzan al-gharā'ib</i>	Aḥmad 'Alī Sandilawī	(1803)	3148	15	0,5%	T
<i>Safīna-yi Hindī</i>	Bhagwān Dās Hindī	(1804)	335	35	10,5%	C

<i>Natāyij al-afkār</i>	Muḥammad Qudrat Allāh Gopāmawī	(1842)	529	12	2,3%	T
<i>Naghma-yi 'andalīb</i>	Najm-i Ṭabāṭabā'ī	(1845)	450	10	2,2%	T
<i>Khāzin al-shu'arā</i>	Mīrānjān Ajmalī	(1848-9)	190	7	3,68%	C
<i>Sham'-i anjuman</i>	Sayyid Ḥasan Khān Nawāb	(1875)	978	7	0,7%	T
<i>Nigāristān-i sukhān</i>	Sayyid Nūr al-Ḥasan Khān	(1875)	651	12	1,8%	T
<i>Ṣubḥ-i gulshan</i>	Sayyid Muḥammad 'Alī Ḥasan Khān Salīm	(1878)	2024	79	3,9%	T
<i>Rūz-i rawshan</i>	Muḥammad Muẓaffar Ḥusayn Ṣabā	(1879)	2410	71	2,9%	T
<i>Riyāz al-'ārifīn</i>	Āftāb Rāy Lakhnawī	(1883)	2155	24	1,2%	T

Tra i circa 150 diversi autori hindu menzionati con una voce autonoma in una o più di queste opere, 42 possono essere connessi all'ambiente letterario di Delhi. Indichiamo di seguito i loro nomi (il *takhalluṣ*, quando noto, precede l'appellativo vero e proprio) e le *tazkira* nelle quali appare la loro biografia:²⁸

- | | |
|-------------------------|-----------------|
| 1) 'Ishrat, Jay Kishan | MN, GR, ṢI, SH |
| 2) 'Izzat, Sangham Lāl | SH |
| 3) Achal Dās | HB, GR, RR |
| 4) Amānat, Amānat Rāy | TH, SH, ṢG |
| 5) Ānand, Kishan | GR |
| 6) Ārām, Purān Nāth | GR |
| 7) Ashki, Jagat Narāyan | NS |
| 8) Bahār, Awadhī Bhān | HB, GR, MGH, RR |

²⁸ La sigla GR sta per *Gul-i ra'nā*, HB per *Hamīsha bahār*, 'IṢ per *'Iqd-i Ṣurayyā*, KhAf per *Khulāṣat al-afkār*, Kh'Am per *Khazāna-yi 'āmira*, KhSh per *Khāzin al-shu'arā*, KSh per *Kalīmāt al-shu'arā*, LL per *Lubb-i lubāb*, MGH per *Makhzan al-gharā'ib*, MN per *Majma' al-nafā'is*, NAF per *Natāyij al-afkār*, N'An per *Naghma-yi 'andalīb*, NS per *Nigāristān-i sukhān*, R'Ā per *Riyāz al-'ārifīn*, RR per *Rūz-i rawshan*, RSH per *Riyāz al-shu'arā*, ṢG per *Ṣubḥ-i gulshan*, SH per *Safīna-yi Hindī*, ShAper *Sham'-i anjuman*, ṢI per *Ṣuhuf-i Ibrāhīm*, SKh per *Safīna-yi Khwushgū*, TH per *Tazkira-yi Ḥusaynī* e TSh per *Tazkirat al-shu'arā*.

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 9) Bāniya, Bhūpat Rāy | SKh, GR, ŚI, RR |
| 10) Bidār, Basawān Lāl | SKh, ŚI, RR |
| 11) Bidār, Gulāb Rāy | GR, ŚI |
| 12) Bidār, Rāy Sunāth Singh | KhA, SH, N 'An |
| 13) Bigham, Swāmī Bhūpat Rāy Bayrāgī | KSh, HB, SKh, TSh, GR, ŚI, Naf, NS, RR, R'Ā |
| 14) Bitakalluf, Sadānand | SKh, GR, ŚI, ŚG |
| 15) Ḥasrat, Zawqī Rām | 'IṢ, MGh, R'Ā, RR |
| 16) Hātif, Rāy Rāmji Singh | HB |
| 17) Ḥayā, Shīv Rām Dās | HB, SKh, TSh, GR, ŚI, SH, Naf |
| 18) Hindū, Lachhman Singh | RSh |
| 19) Ḥuẓūrī, Gūrbakhsh | SKh, MN, GR, ŚI, Naf, NS, RR |
| 20) Iḥsān, Chunī Lāl | SH |
| 21) Ikhlaš, Kishan Chand | HB, GR, ŚI, SH, Naf, ŚG |
| 22) Imtiyāz, Diyā Mal | SH |
| 23) Indarman | N'An, ŚG |
| 24) Khākistar, Munshī Sarab Sukh | SKh, GR |
| 25) Khwushgū, Bindrāban Dās | MN, TSh, GR, ŚI, SH, NS, RR |
| 26) Ma'nī, Sahā'e Mal | SH |
| 27) Mashrab, Bhurā Singh | 'IṢ, MGh, SH, Naf, ŚG, R'Ā |
| 28) Muḥabbat, Lachhmi Narāyan | MGh |
| 29) Mukhliṣ, Ānand Rām | HB, SKh, RSh, MN, Kh'Ām, TSh, GR, LL, 'IṢ, ŚI, MGh, SH, Naf, N'An, KhSh, ShA, R'Ā |
| 30) Mukhliṣ, Anbā'e Dās | SKh, GR, ŚI |
| 31) Nudrat, Lāla Ḥakīm Chand | SKh, GR, ŚI, Naf, ŚG |
| 32) Quadrat, Lāla Mushtāq Rāy | GR, SH, NS, RR |
| 33) Rāhib | MGh |
| 34) Sabqat, Lāla Sukhrāj | SKh, GR, ŚI, ŚG |
| 35) Shawq, Rāy Manukh Rāy | SH |
| 36) Shuhūd, Bāl Mukund | SKh, MN, GR, ŚI, SH, Naf, ShA |
| 37) Tamyīz, Sri Gopāl | SKh, GR, ŚI |
| 38) Tāza, Lāl Jay | GR, ŚI |
| 39) Ulfat, Ujāgar Chand | SKh, GR, ŚG, RR |
| 40) Wārasta, Siyālkoṭī Mal | GR, ŚG, R'Ā |
| 41) Yaksān, Kistrā Singh | HB, MGh, ŚG |
| 42) Zirak, Gobind Singh | TH, 'IṢ, RR |

Il maestro nella pratica poetica o il circolo letterario di appartenenza dei singoli autori non è sempre indicato: non sappia-

mo così a quali scuole appartennero (né se mai appartennero a una scuola particolare) Kishan Ānand, Purān Nāth Ārām, Jagat Narāyan Ashkī, Bhūpat Rāy Bāniya, Gulāb Rāy Bīdār, Rāy Sunāth Singh Bīdār, Lachhman Singh Hindū, Chunī Lāl Iḥsān, Diyā Mal Imtiyāz, Anbā'ē Dās Mukhlīṣ, Lāla Mushtāq Rāy Qudrat, Rāhib, Rāy Manukh Rāy Shawq e Gobind Singh Zīrak. Si tratta, come si vede, di circa un terzo degli autori hindu di Delhi (14 su 41, pari al 34%), la cui incidenza è resa peraltro meno significativa dal fatto che si tratta di poeti dei quali si sa in genere molto poco (la biografia di Rāhib, esempio tipico, consiste nella frase seguente: “Era uno hindu del Kashmir. I suoi versi sono stati ordinati in un *dīwān*. Si trasferì a Delhi”²⁹), che non hanno lasciato, con l'eccezione di Rāy Sunāth Singh Bīdār,³⁰ alcuna opera giunta fino a noi o anche solo descritta nelle voci di *tazkira* dedicate loro, e che spesso sono menzionati in un solo repertorio biografico. A esclusione di Siyālkoṭī Mal Wārasta, originario del Panjab e legato alla scuola dell'iraniano 'Alī Ḥazīn (che dopo un periodo di peregrinazioni nel subcontinente aveva scelto come luogo di residenza la città santa hindu di Benares), tutti gli altri autori indicati furono in qualche modo connessi ai circoli letterari della Delhi del XVIII secolo. Nello specifico, sono state individuate nove scuole letterarie, che descriviamo brevemente qui di seguito escludendo quella di Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil, cui sarà dedicata una sezione dettagliata a parte.

La scuola di Sarkhḥwush

Il primo circolo letterario persiano di Delhi a includere autori hindu è probabilmente quello di Muḥammad Afzal Sarkhḥwush (m. 1715), poeta originario del Kashmir stabilitosi nella capitale mughal dopo aver servito nell'esercito di Awrangzīb. Le *tazkira* insistono sul suo rapporto con il poe-

²⁹ Sandilawī (1968: II, 381).

³⁰ Per le indicazioni bibliografiche si veda Anūsha (2001: I, 539).

ta hindu Swāmi Bhūpat Rāy Bīgham Bayrāgī (m. 1719),³¹ che viene unanimemente definito come suo allievo con la sola eccezione della *Hamīsha bahār*, dove viene indicato come discepolo del maestro sufi Muḥammad Ṣādiq Anbālajī e connesso al circolo di Achal Dās, il padre di Kishan Chand Iḳhlāṣ autore della *tazkira* in questione.³²

Come discepoli di Sarkh̄wush sono indicati anche altri due autori hindu, Bindrāban Dās Kh̄wushgū e Lāla Ḥakīm Chand Nudrat, che, come vedremo, vengono solitamente messi in relazione anche con Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil. Non ci sono dati sicuri per affermare quale dei due rapporti preceda l’altro o se i discepolati abbiano avuto luogo contemporaneamente, ma si può dire che mentre il rapporto con Bīgham è sicuramente più antico del 1682-3, anno di composizione della *tazkira* di Sarkh̄wush nella quale Bīgham è menzionato e descritto dallo stesso autore come proprio discepolo,³³ quello con Kh̄wushgū e Nudrat è forse più tardo, dal momento che non ve n’è traccia in questo testo. Mentre il rapporto con Nudrat è sempre accennato in modo vago, per quanto riguarda quello con Kh̄wushgū è lo stesso discepolo a parlare della relazione con il suo primo maestro nella propria *tazkira*, la *Safīna-yi Kh̄wushgū*. Il rispetto per Sarkh̄wush da parte di Kh̄wushgū è evidente non solo dal tono generale della voce a lui dedicata, ma anche dallo spazio a lui concesso nel testo (dove la biografia di Sarkh̄wush è la terza in assoluto per numero di pagine); Kh̄wushgū, inoltre, non si limita a menzionare il proprio discepolato presso Sarkh̄wush, ma indica anche quali furono i maestri di quest’ultimo, ricostruendo così, con una struttura analoga a quella delle *tazkira* dedicate ai santi del sufismo, la propria discendenza o *silsila* poetica:

Fin dalla prima giovinezza la sua natura eccelsa lo spinse a esercitarsi con le arti della parola e ad assaporare la bellezza della poesia. Egli cercò così la compagnia dei più grandi maestri, grazie ai quali

³¹ Si veda la discussione a proposito di questo autore nella sezione 2.4.

³² Iḳhlāṣ (1973: 37-38).

³³ Sarkh̄wush (1951: 37-38).

potè migliorarsi ed entrare a sua volta nel novero dei punti di riferimento della sua epoca, arrivando ad aprire lo scrigno del mondo dei concetti arcani [...]. All'inizio faceva controllare il proprio lavoro poetico a Muṣ'īm Ḥakkāk Sabzawārī, poi si legò al maestro Māhir, che servì con diligenza e dal quale ottenne la grazia di un'espressione felice e traboccante di ebbrezza (*sarkh-wush*). Egli era uno degli antichi sodali di Nāṣir 'Alī e di Mir Mu'izz Fiṭrat, e aveva ottimi rapporti con tutti i principali maestri del suo tempo. [...] L'autore di queste righe, il misero *Kh-wushgū*, toccò per la prima volta con la fronte la terra profumata di sandalo della sua corte benedetta all'età di quattordici anni, chiedendo al maestro di correggere il risultato imperfetto dei propri esercizi poetici. Un giorno gli sottopose questo emistichio: *buwad ghamkhwāri-yi kūdak pas az marg-i pidar gham-rā* [C'è una consolazione bambina per il dolore dopo la morte del padre]. Sopra questo emistichio scrisse di suo pugno quanto segue: "Questo è un verso venuto dal mondo dei concetti, e ciò capita dopo molto esercizio, non esserne ignaro". L'emistichio successivo era questo: *kashīdam ba'd-i majnūn tang dar āghūsh-i jān gham-rā* [Dopo Majnūn, ho stretto forte nell'abbraccio della mia anima il dolore]. Corressi poi quest'ultimo emistichio come segue: *chu majnūn dād jān man parwarish kardam ba jān gham-rā* [Quando Majnūn lasciò la vita, io mi presi cura del dolore con la mia vita]. Quello stesso giorno, grazie alla perfezione della sua sollecitudine, mi volle onorare con il *takhalluṣ* di *Kh-wushgū*, e disse: "Ti ho donato la parola *kh-wush* prendendola dal mio *takhalluṣ*, analogamente a quanto fece Mu'azzam Bahādur Shāh Muṣ'īm Khān chiamando il proprio ministro con l'appellativo di Mu'azzam Khān Khānkhānān". E diceva spesso a quest'indegno: "Con il tempo il tuo pensiero si farà sempre più limpido e puro, e arriverà a dominare i concetti più nascosti". Su di me aveva tutti i diritti di un padre.³⁴

La scuola di Qabūl

Un altro poeta originario del Kashmir trasferitosi a Delhi, 'Abd al-Ghanī Beg Qabūl (m. 1725), fu al centro di una scuola letteraria relativamente antica che, secondo la tradizione autorappresentativa delle *tazkira* analizzate, comprendeva almeno un poeta hindu, Kishan Chand *Ikh-lāṣ* (m. intorno al 1750). Anche in questo caso, è lo stesso discepolo a descrivere il rapporto con il maestro nella propria *tazkira*:

³⁴ *Kh-wushgū* (1959: 72-75).

Io, persona incolta e che certo non crede nella propria perfezione, con molto sforzo compongo talvolta qualche *ghazal* o qualche verso isolato. Allora, confidando in una saggia correzione, lo sottopongo allo sguardo benefico di colui che è il principe dei poeti, Mirzā ‘Abd al-Ghanī Beg Qabūl; inoltre, ho appreso da quel sapiente, che è ben conscio dei segreti di questo mondo e del mondo dell’oltre, le scienze occulte (*‘ulūm-i gharība*). Ma queste sono cose che è impossibile illustrare con la lingua della penna.³⁵

La notizia è ripresa dai critici successivi. Secondo la testimonianza di Lachhmī Narāyan Shafīq:

Era nativo di Jahānābād e il suo nome era Kishan Chand; era figlio del ben noto Achal Dās. In poesia era uno dei discepoli di Mirzā ‘Abd al-Ghanī Beg Qabūl *Kashmīrī*.³⁶

Un evidente riflesso testuale del rapporto privilegiato di *Ikhhlās* con Qabūl è rappresentato dal fatto che tutte le parti innovative della *tazkira* di *Ikhhlās*³⁷ sono dedicate a membri della cerchia di Qabūl a Delhi: vi sono infatti elencati non solo molti suoi discepoli ma anche i tre figli.³⁸ Nella *tazkira* di *Ikhhlās*, inoltre, è menzionata un’altra figura importante di hindu legato alla scuola di Qabūl, quantomeno in modo indiretto, ovvero il padre di *Ikhhlās*, Achal Dās:

Il conoscitore delle scienze e delle verità Achal Dās, della casta (*qawm*) dei *khatrī mehra*, cittadino della capitale Shāhjahānābād. Egli è il padre del compilatore di queste pagine. Dai primordi della fanciullezza sino alla fine della vita si sforzò di ricercare il principio, ovvero ciò che è insieme l’origine e la meta. Visse fino a settant’anni, e nel cor-

³⁵ *Ikhhlās* (1973: 18-19).

³⁶ Shafīq (s.d.: 2). *Ikhhlās* è indicato come discepolo di Qabūl anche in *Khalīl* (1978: 7) e *Hindī* (1958: 21).

³⁷ La *Hamisha bahār* riprende gran parte delle sue voci dalla *Kalimāt al-shu‘arā*, come già notato da Bhagwān Dās Hindī: *Hindī* (1958: 21).

³⁸ Si tratta, nello specifico, di Āzād (*Ikhhlās* 1973: 21; il curatore dell’edizione a stampa qui utilizzata spiega che le altre componenti del nome non risultano leggibili nel manoscritto: *Ikhhlās* 1973: 21 dell’introduzione), Mirzā Girāmī Hamadānī (*Ikhhlās* 1973: 216), Muḥammad Muḥtaram (*Ikhhlās* 1973: 243); dei tre soltanto il primo può essere considerato un poeta.

so di tutta la sua esistenza non andò a bussare una sola volta alla porta dei potenti per accrescere la propria condizione sociale, accontentandosi di quanto la provvidenza gli assegnava. Passava molto tempo in compagnia dei dotti, dei santi (*fuqarā*), dei giusti e dei saggi (*'urafā*). Molto spesso gli uomini d'ingegno che non si recavano mai a casa d'altri venivano nella sua dimora in considerazione della sua dignità tanto esteriore quanto interiore. Egli sapeva mantenere rapporti continui e cordiali con ciascuno, e considerava la compagnia dei grandi uomini come un capitale di gioia. Malgrado non fosse personalmente interessato a scrivere poesia, componeva ogni tanto qualche verso, se gli veniva richiesto.³⁹

Parlando di Achal Dās, *Ikh̄lās* traccia in realtà i contorni della propria personalità letteraria e della propria ideale educazione poetica e spirituale: il padre viene descritto come una figura di intermediario, come fondatore di un'interazione letteraria che avrà il proprio inizio reale con l'ingresso, da parte dello stesso *Ikh̄lās*, in un circolo intellettuale indo-persiano, quello del poeta Qabūl. È del resto proprio lo hindu Achal Dās, sempre secondo la testimonianza di *Ikh̄lās*, a introdurre il proprio correligionario Bīgham Bayrāgī nella scuola spirituale di un maestro musulmano:

Era molto intimo con mio padre, e fu grazie alla mediazione di quest'ultimo che fu onorato di poter entrare al servizio dello *shaykh al-shuyūkh* Muḥammad Anbālajī, che aveva fatto di Delhi una seconda Bisṭām.⁴⁰

La scuola di Ikh̄lās

Se l'apertura della dimora di Achal Dās agli intellettuali indo-persiani segna la preistoria di un'ideale *silsila* poetica accessibile agli hindu e l'apprendistato di *Ikh̄lās* presso Qabūl l'ingresso nella tradizione testuale, la formazione della scuola guidata dallo stesso *Ikh̄lās* rappresenta il completamento del processo di trasferimento culturale in esame (per quanto

³⁹ *Ikh̄lās* (1973: 20).

⁴⁰ *Ikh̄lās* (1973: 37).

la sua scuola comprenda solo poeti hindu). Secondo quanto affermato dalla *tazkira* di *Iḵhlāṣ*, che assume in questo caso i caratteri di un'autobiografia, i suoi discepoli furono infatti due: Awadhī Bhān Bahār e Kisrā Singh Yaksān, del quale leggiamo qui la nota biografica redatta dal maestro:

È appassionato dei volti di rosa, e dovunque ne scorga uno inizia a lamentarsi dolcemente come un usignolo; dovunque appaia, poi, una figura di cipresso, come una tortora si mette volontariamente sulle spalle il collare della servitù. Egli è intimamente legato a chi scrive fin dalla più tenera fanciullezza. La sua poesia è limpida ed equilibrata. Fa controllare a chi scrive la maggior parte dei *ghazal* che compone, e si è caricato così il collo dell'anima di molti diritti di familiarità.⁴¹

Il dato biografico svanisce qui totalmente per lasciare spazio solo alla descrizione dell'identità poetica di Yaksān così come appare attraverso la lente interpretativa di *Iḵhlāṣ*: le uniche cose che sappiamo di Yaksān, infatti, sono che *Iḵhlāṣ* lo conosce da quando è ragazzo e che è un suo allievo. Sostanzialmente, come nel caso di Achal Dās appena visto, ricordando il proprio discepolo *Iḵhlāṣ* parla dunque soprattutto di se stesso e del suo ruolo di propagatore di una specifica cultura testuale. A questo proposito va sottolineato come il lessico e le strutture espressive utilizzate in questa nota biografica contribuiscano a delineare una figura dotata di un'esistenza limitata all'ambito del canone poetico persiano:⁴² in altre parole, si descrive non una persona reale ma una persona poetica priva di qualunque vera determinazione extratestuale. È proprio attraverso questa trasposizione linguistica su un piano di realtà parallelo che lo hindu *Iḵhlāṣ* conferisce allo hindu Yaksān una personalità esclusivamente letteraria

⁴¹ *Iḵhlāṣ* (1973: 264-265).

⁴² Nella breve nota biografica ricorrono, nello specifico, i seguenti termini propri del lessico poetico del *ghazal* persiano classico: *dildāda* 'appassionato', *gulrukh* 'volto di rosa' (2 volte), *bulbul* 'usignolo', *na'ra* 'grido', *faghān* 'grido', *sarvqāmat* 'figura di cipresso', *qumrī* 'tortora', *ṭawq* 'collare'; è inoltre presente il comune procedimento retorico dell'attribuzione di membra a realtà psicologiche (*gardan-i jān*, 'collo dell'anima', 2 volte). La prima metà è costituita esclusivamente da metafore liriche.

in grado di permetterne l'integrazione nel vasto ambito culturale persiano islamico.

Ad Awadhī Bhān Bahār e Kisrā Singh Yaksān si potrebbe aggiungere, come membro della scuola poetica persiana di Ikh̄lās, un altro hindu, Rāy Rām Jī Hātif, descritto dall'autore della *Hamīsha bahār* come un suo pari che si diletta talvolta componendo versi persiani.⁴³ Ciò che è più interessante della nota biografica di Hātif redatta da Ikh̄lās è però il paragrafo dedicato alla sua educazione. Dopo qualche notizia essenziale sulla provenienza geografica e sociale dell'amico, Ikh̄lās scrive:

Conosce l'etica (*'ilm-i akhlāq*) e l'etichetta regale (*ādāb-i mulūk*). Ha studiato gran parte dei trattati d'argomento spirituale (*rasā'il-i ḥaqā'iq wa ma'ārif*), e ha imparato molte cose nelle discipline della poesia, dell'*inshā*, della scrittura di cronogrammi (*tawārikh*) e del calcolo veloce (*siyāq*).⁴⁴

In questo caso il poeta hindu viene inserito nel contesto culturale familiare alla letteratura persiana islamica (nella quale si inserisce a sua volta la *tazkira* che contiene la sua biografia) attraverso la descrizione della sua formazione intellettuale, che lo assimila idealmente ai suoi colleghi musulmani senza che si faccia alcun cenno alle specificità indiane e 'hindu' (legate al contesto familiare e castale) del suo apprendimento.

La scuola di Taḥqīq

Bindrāban Dās Kh̄wushgū segnala nella propria *tazkira* che Mir Muḥammad 'Alim Taḥqīq (m. 1748), poeta originario di Delhi trasferitosi in età matura a Patna ebbe un discepolo hindu di nome Ujāgar Chand Ulfat. Per quanto localizzato a Patna, il circolo di Taḥqīq è strettamente legato a Delhi, dove, come riportato dallo stesso Kh̄wushgū, Taḥqīq fu discepolo

⁴³ Ikh̄lās (1973: 264).

⁴⁴ Ikh̄lās (1973: 263).

del poeta Mīr Mu‘izz al-Dīn Mūsawī Khān Fiṭrat di Mashhad (m. 1689), al centro di un importante circolo letterario indo-persiano della seconda metà del XVII secolo.⁴⁵ È interessante notare che è Ulfat, amico personale di Khwushgū, a fornire a quest’ultimo le informazioni relative al proprio maestro da inserire nella *Safīna-yi Khwushgū*:

Mentre il sottoscritto si trovava a Benares, arrivò una lettera da parte di Lāla Ujāgar Chand Ulfat, che era uno dei discepoli di Mīr [Taḥqīq], per informare chi scrive che egli morì a Patna nell’anno mil-
lecentosessantadue.⁴⁶

La personale amicizia di Khwushgū con Ulfat, e di conseguenza il legame indiretto di quest’ultimo con i circoli poetici indo-persiani di Delhi è ribadita nella nota biografica dedicata a Ulfat nella stessa *Safīna-yi Khwushgū*, dove l’autore si premura anche di segnalare la provenienza di Ulfat dalla città santa hindu di Mathurā presso Delhi, luogo di nascita dello stesso Khwushgū.⁴⁷

La scuola di Mazhar Jān-i Jānān

Come abbiamo anticipato, il maestro della confraternita sufi *naqshbandiya* di Delhi Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān fu anche a capo di un circolo poetico che comprendeva, come la sua scuola spirituale (non sempre, per la verità, distinguibile da quella letteraria), alcuni intellettuali non musulmani. Il più importante di questi, a giudicare dallo spazio concessogli nelle *tazkira* prese in esame, sembra essere Basāwan Lāl Bīdār, che viene menzionato per la prima volta nella *Safīna-yi Khwushgū*:

⁴⁵ Si veda Khwushgū (1959: 257). Da Delhi, dov’era legato personalmente all’imperatore Awrangzib, Fiṭrat viaggiò molto nel subcontinente, ricoprendo incarichi importanti a Patna e nel Deccan (cfr., per esempio, Ḥazīn 1996: 284-285).

⁴⁶ Khwushgū (1959: 258); Khwushgū riporta poi, nella stessa pagina, anche un cronogramma composto da Ulfat in occasione della morte del maestro.

⁴⁷ Khwushgū (1959: 344-345).

È un discepolo del nobile Mirzā Jān-i Jānān Maz̄har, che lo ha educato e gli ha assegnato il *takhalluṣ*. La sua indole è equilibrata e incline alla poesia. Ha risieduto per un po' a 'Azīmābād, cioè Patna, dove ha lavorato come segretario del governatore, ma da qualche tempo ha fatto ritorno nella capitale.⁴⁸

'Ali Ibrāhīm Khān Khālīl, autore della più tarda *Ṣuḥuf-i Ibrāhīm*, completa i dati biografici di Bīdār esprimendo anche un giudizio sulla sua collocazione all'interno del circolo in questione:

È uno dei membri più distinti della casta dei *kāyastha*. La sua poesia e la sua prosa sono eleganti e corrette. Per un lungo periodo ha sottoposto i risultati del suo lavoro poetico a Mirzā Maz̄har Jān-i Jānān, ed è uno dei suoi migliori discepoli (*az talāmīza-yi rashīd-i īshān-ast*). Per un po' fece parte del prestigioso seguito di Nawāb Ghulām Ḥusayn Khān. Chi scrive incontrò la sua augusta persona a Murshidābād, ed ebbe l'onore di frequentarlo assiduamente, ottenendo per sé un grande arricchimento interiore grazie alla vicinanza con quell'uomo di così retta condotta. Adesso che corre l'anno milleduecentocinque dell'Egira si è ritirato a 'Azīmābād, ormai molto vecchio.⁴⁹

La *Safīna-yi Khwushgū* dedica una breve nota biografica a un altro discepolo hindu di Maz̄har Jān-i Jānān, Sarab Sukh Khākīstar, del quale, al di là del rapporto di discepolato con il maestro *naqshbandī*, sappiamo solo che era un *kāyastha srīvāstava* di Patna⁵⁰ (l'altra *tazkira* nella quale è menzionato, la *Gul-i ra'nā* non aggiunge nulla, riportando per intero il passaggio di Khwushgū⁵¹). Il terzo e ultimo discepolo hindu nella scuola poetica di Maz̄har Jān-i Jānān ad apparire nelle *tazkira* è Sangam La'l 'Izzat, menzionato nella *Safīna-yi Hindī* dello hindu Bhagwān Dās Hindī:

È un cittadino di Shāhjahānābād, ma al momento dell'assalto degli afghani si trasferì a Akbarābād. Ha composto un *maṣnawī* sulla vita e la santità di Khwāja Mu'in al-Dīn Chishtī —che sia esaltato il suo

⁴⁸ Khwushgū (1959: 310).

⁴⁹ Khālīl (1978: 30).

⁵⁰ Khwushgū (1959: 356).

⁵¹ Shafīq (s.d.: 75).

segreto— utilizzando il metro di *Yūsuf wa Zulaykhā*. Fu discepolo di Mazhar Jān-i Jānān.⁵²

Si noti come il biografo scelga qui di mettere in evidenza la personalità letteraria di ‘Izzat evocando il rapporto essenzialmente *poetico* di ‘Izzat con la tradizione del sufismo indiano da un lato (il suo *maṣnawī* agiografico su Mu‘īn al-Dīn Chishtī e il discepolato presso il sufi Jān-i Jānān) e con la tradizione testuale persiana classica dall’altro (la sua opera principale è composta sul metro di *Yūsuf u Zulaykhā* di ‘Abd al-Raḥmān Jāmī – m. 1492), che vengono a sovrapporsi.

La scuola di Ārzū

Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān Ārzū, la cui figura esemplare di intellettuale mughal aperto all’interazione fra gli elementi culturali ‘islamici’ e quelli ‘hindu’ nell’ambito linguistico e letterario persiano è stata già descritta nel capitolo 1, ebbe, secondo le *tazkira* a lui coeve e successive, diversi discepoli hindu nel corso della propria carriera a Delhi. Bābū Bāl Mukund Shuhūd è quello che viene indicato come allievo del celebre linguista nel maggior numero di testi.⁵³ La nota biografica più antica, relativamente estesa, è quella che si trova nella *Safīna-yi Khwushgū*, che contiene un’interessante sezione utile a capire come avveniva la ricerca di un maestro da parte di un aspirante poeta persiano hindu arrivato a Delhi dalla provincia (Shuhūd, come segnala lo stesso Khwushgū, proveniva da una famiglia di funzionari imperiali di Māngpūr presso Ilāhābād⁵⁴). Khwushgū, dopo aver dichiarato di aver frequentato il futuro Shuhūd a Benares e a Patna, scrive:

Nonostante non avesse ancora potuto apprendere le tecniche poetiche da un maestro degno di questo nome, e malgrado la poca pratica

⁵² Hindi (1958: 136-137).

⁵³ Nello specifico, le *tazkira* che parlano di Shuhūd come discepolo di Ārzū sono quattro: Khwushgū (1959: 344-348), Ārzū (1992b: 59), Khalīl (1978: 85) e Hindi (1958: 117).

⁵⁴ Khwushgū (1959: 345).

nella scrittura, componeva versi discretamente buoni e corretti. Egli, però, ardeva dal desiderio di recarsi a Shāhjahānābād, che è il luogo dove si saggia la bellezza dei discorsi poetici, e di entrare al servizio di uno dei grandi poeti della capitale. Quando finalmente partì alla volta di Delhi grazie alla mediazione di suo fratello, che lo aggregò al seguito di A'zāz al-Dawla 'Aṭā Allāh Khān Bahādūr Ṣābit Jang, mi chiese di scrivergli una lettera di presentazione per la nobile *qibla* di coloro che ardono di desiderio (*khān ṣāhib wa qibla-yi ārizūmandān* [= Khān Ārzū]). Io gliela scrissi e gliela spedii. Ora mi è giunta voce che egli sia entrato al servizio del grande Ārzū e si faccia correggere da lui i propri esercizi poetici, e scriva con il *takhalluṣ* di Shuhūd.⁵⁵

Si noti come Bāl Mukund venga introdotto presso il maestro musulmano da un intermediario hindu, Bindrāban Dās Khwushgū, il cui ruolo sembra essere qui essenziale (nei testi analizzati, e in primo luogo nell' 'autobiografica' *Safīna*, la figura di Khwushgū è, in un certo senso, una ripresa e uno sviluppo dell' Achal Dās presentato nell' *Hamīsha bahār* come produttore di incontri). Gli avvenimenti narrati da Khwushgū sono confermati, qualche anno più tardi, dallo stesso Ārzū, che ricorda il proprio allievo nella sua *Majma' al-nafā'is*:

È un giovane religioso e ben educato della casta dei *kāyastha*, che fra loro [= gli hindu] sono i più inclini alle arti della scrittura. I suoi antenati si sono sempre distinti per il nobile operato nelle province del Bengala e del Bihar. Due anni fa circa arrivò a Shāhjahānābād, ed entrò in contatto con chi scrive grazie a una lettera del carissimo Khwushgū. Mi parve subito dotato di un pensiero fresco e di una buona indole. Per quanto non avesse studiato molto le scienze arabe ('*ulūm-i 'arabiya*), mi sottopose alcune parti dell'opera di Euclide senza che avessimo il tempo di approfondirla tutta. Fui io ad assegnargli il *takhalluṣ* che usa adesso, visto che è un seguace delle teorie del *waḥdat al-shuhūd*⁵⁶ [...]. La sua pratica nella poesia è ancora all'inizio, ma se continua con impegno e il cielo l'aiuta c'è speranza che raggiunga livelli eccelsi.⁵⁷

⁵⁵ Khwushgū (1959: 346).

⁵⁶ L' 'unicità della visione' è la teoria metafisica sistematizzata da *shaykh* Aḥmad Sirhindī (1564-1624) come alternativa al monismo trascendente dell' 'unicità dell'esistenza' (*waḥdat al-wujūd*) di Ibn 'Arabi.

⁵⁷ Ārzū (1992b: 59).

Il passo è importante non solo perché conferma la necessità e l'utilità della mediazione di *Kh̄wushgū*, ma perché descrive la visione di uno dei più celebri maestri musulmani della Delhi indo-persiana del XVIII secolo rispetto a un proprio allievo hindu, espressa attraverso il canone del genere letterario *tazkira*. *Ārzū* specifica subito la provenienza castale di Shuhūd, che lo distingue dagli altri hindu e in qualche modo giustifica la sua partecipazione al circolo letterario di cui il linguista è a capo; la non perfetta preparazione nell'ambito delle scienze tradizionali dell'educazione islamica è poi mitigata evocando l'interesse mostrato dal discepolo per lo studio di Euclide. Viene poi l'assegnazione del *takhalluṣ*, il vero punto centrale della nota biografica. Qui *Ārzū* descrive la spiritualità di Shuhūd in termini assolutamente islamici, apparentemente trasformando l'assegnazione del *takhalluṣ* in un battesimo che segna l'ingresso dello hindu Bāl Mukund in una nuova comunità: il ritratto letterario insiste così sulla trasfigurazione di Bāl Mukund Shuhūd da membro della casta di scrivani dei *kāyastha* a poeta indo-persiano seguace delle teorie del sufi anti-hindu Aḥmad Sirhindī. Le scelte tematiche di *Ārzū* nella nota biografica dedicata a Shuhūd rappresentano comunque una possibilità espressiva all'interno di un genere letterario e non possono essere considerate il frutto di vincoli extratestuali come l'identità religiosa del personaggio in questione. Di segno opposto sono infatti le considerazioni fatte dallo stesso *Ārzū* a proposito di un altro suo discepolo hindu, Jay Kishan 'Ishrat, del quale il maestro di Delhi scrive:

È un brahmano del Kashmir. Per anni fu al servizio del *nawāb* Mu'tamin al-Dawla Bahādur e del *nawāb* Najm al-Dawla Bahādur. Ha sinceri rapporti amicizia con me da quindici anni. Compone buona poesia, e i suoi *ghazal* sono scritti secondo i modelli da me proposti. Si è impegnato molto per redigere un *maṣnawī* intitolato *Rām Sītā*, che è migliore di quello di Masihā Pānīpatī.⁵⁸

⁵⁸ *Ārzū* (1992b: 67). 'Ishrat è descritto come discepolo di *Ārzū* anche nella *tazkira Ṣuhūf-i Ibrāhīm* (*Khalil* 1978: 100).

Qui il poeta hindu, che è di casta brahmanica, viene ricordato soprattutto per una sua opera d'argomento indiano extrai-slamico, il poema in distici dedicato all'eroe divino Rāmā e alla sua consorte Sitā, già peraltro entrato nel canone poetico indo-persiano attraverso la versione del poeta musulmano dell'epoca di Shāh Jahān Masihā Pānīpatī (m. dopo il 1050);⁵⁹ da rilevare, in proposito, il fatto che Ārzū giudichi la prova del proprio allievo superiore a quella del predecessore.

Bindrāban Dās Khwushgū, il cui legame con il circolo di Ārzū a Delhi risulta evidente già dal passo relativo a Shuhūd sopra tradotto, è indicato come discepolo di Ārzū in tre *tazkira*, che segnalano comunque anche i suoi rapporti con Sarkhwush, Bīdil e Shāh Gulshan.⁶⁰ A giudicare dalle testimonianze delle *tazkira*, in primo luogo il *Majma' al-nafā'is* dello stesso Ārzū, egli entrò nella sua scuola non come novizio ma come autore già esperto (come si vedrà nella sezione 2.3., Khwushgū fu innanzitutto discepolo di Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil). Così Ārzū descrive il percorso spirituale e letterario di Khwushgū:

È uno hindu della casta dei *bais*, e lavorò inizialmente come servitore. Da un po' di tempo, avendo abbandonato le vesti mondane, vive nel saio dei rinuncianti (*fuqarā*). Ha potuto trarre giovamento dalla compagnia di grandi maestri come Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil, Mīrzā Afzal Sarkhwush e il santo *shaykh* Sa'd Allāh Gulshan, che servì con reverenza. Da circa venticinque anni intrattiene rapporti di profonda amicizia con l'indegno autore di queste righe, che non è soddisfatto di come si è preso cura di lui, tanto quello gli è devoto. Sul sigillo del suo anello è inciso questo emistichio: *ārizūmand-i waṣl-i ū khwushgū* [desideroso dell'incontro con Lui, Khwushgū]. Egli scrive buona poesia, e con le mani sa tastare il polso dei concetti più sottili. Tempo fa compilò una grande *tazkira* di poeti antichi e moderni.⁶¹

Le *tazkira* ricordano altri tre discepoli hindu di Ārzū, men-

⁵⁹ Su questo poema e sul suo autore esiste una consistente monografia in urdu: Jalili (2001).

⁶⁰ An. (Ms.: f. 294b); Shafiq (s.d.: 65); Khhalil (1978: 56).

⁶¹ Ārzū (1992b: 45-46).

zionati come tali in un solo testo ciascuno: Rāy Sunāth Singh Bīdār,⁶² Gulāb Rāy Mukhliṣ⁶³ e Gurbakhsh Hūzūrī;⁶⁴ niente di specifico è però detto dei rapporti tra costoro e il presunto maestro. Secondo alcuni biografì, infine, anche Ānand Rām Mukhliṣ fu uno dei discepoli hindu di Ārzū,⁶⁵ ma, come abbiamo già visto in precedenza e come lo stesso Ārzū dichiara nella *Majma' al-nafā'is*, tra i due esisteva un rapporto di amicizia e di scambio intellettuale fra pari, non assimilabile a quello maestro-allievo (si ricordi che Ārzū considera Mukhliṣ come il proprio benefattore⁶⁶).

La scuola di Ṣābit

Secondo alcune *tazkira*, Mīr Muḥammad Afzal Ṣābit (m. 1739), poeta relativamente poco noto trasferitosi in gioventù dalla nativa Ilāhābād a Delhi, ebbe almeno due discepoli hindu nel corso della propria carriera di letterato, segnatamente Bhūrā Singh Mashrab e Lāl Jī Tāza.⁶⁷ I testi nei quali compaiono le note biografiche (molto brevi) di questi autori non dicono niente di specifico riguardo alle relazioni con il maestro, le cui opere più importanti sono costituite da *marṣiya* per gli *imām* sciiti.⁶⁸ Le considerazioni più interessanti si trovano nella tarda *Makhzan al-gharā'ib*, dove l'autore, parlando di Mashrab (il cui nome, forse non familiare all'autore musulmano, viene corrotto in Bhūlā Singh), si stupisce che uno hindu possa scrivere poesia persiana così bene:

⁶² Abū Ṭālib ibn Muḥammad Iṣfahānī (Ms.: ff. 357a-358b).

⁶³ Khalil (1978: 30).

⁶⁴ Khalil (1978: 52). Hūzūrī è altrimenti indicato come discepolo di Bidil (si veda 2.2).

⁶⁵ Si veda, per esempio, Muṣḥafī (1934: 53).

⁶⁶ Si veda il brano della *tazkira* di Ārzū sopra tradotto.

⁶⁷ La biografia di Tāza compare nella *Gul-i ra'nā* (Shafiq s.d.: 45) e nella *Suḥūf-i Ibrāhīm* (Khalil 1978: 42-43), quella di Mashrab nella *'Iqd-i Ṣurayyā* (Muṣḥafī 1934: 49), nella *Safīna-yi Hindī* (Hindī 1958: 208-209), nella *Natāyij al-afkār* (Gopāmawī 1958: 681-682), nella *Makhzan al-gharā'ib* (Sandilawī 1968-1994: V, 293) e nella *Ṣubḥ-i gulshan* (Salim 1878: 414).

⁶⁸ Anūsha (2001: I, 821).

Apparteneva alla casta dei Rājput ed era originario di Delhi. Studiò con Mīr Afzal Šābit. Per un po' fu al servizio del *nawāb* Shujā' al-Dawla, che lo dislocò nella *qaṣba* di Sandīla. Chi scrive lo ha incontrato personalmente. Le sue poesie sono degne della sua condizione sociale. Che dalla sua gente provengano cose di questo genere è una rara eccezione degna di lodi e incoraggiamento.⁶⁹

A proposito di Mashrab, va ricordato comunque che egli non è indicato come discepolo di Šābit in tre delle cinque *tazkira* che lo menzionano (la *'Iqd-i Šurayyā*, la *Safīna-yi Hindī* e la *Natāyij al-afkār*); secondo Muṣṣafī egli avrebbe studiato con un altro poeta, 'Abd al-Rasūl Istighnā (m. 1671),⁷⁰ ma c'è un'evidente incongruenza cronologica; per l'autore della *Natāyij al-afkār* egli sarebbe stato invece allievo del poeta di origine kashmira Muḥammad Muqīm Āzād (m. 1737),⁷¹ notizia ripresa nella *Šubḥ-i gulshan* dove Mashrab è descritto come allievo prima di Āzād e poi di Šābit (è presente anche un riferimento al suo rapporto con Istighnā, probabilmente sotto l'influenza della *'Iqd-i Šurayyā*).⁷²

La scuola di Tek Chand Bahār

Ancora più esigue che nel caso di Šābit sono le notizie relative alla scuola letteraria del poeta e lessicografo hindu Tek Chand Bahār, che avrebbe avuto, secondo le informazioni fornite dalla *Naghma-yi 'andalīb* e dalla *Makhzan al-gharā'ib*, due discepoli hindu, Indarman Jahānābādī⁷³ e Lachhmī Narāyan Muḥabbat.⁷⁴ Malgrado Najm-i Tabātabā'ī gli conceda poco spazio nella propria *tazkira*, il legame intellettuale del primo con il maestro è reso evidente dalla sua opera più nota, un compendio del grande dizionario *Bahār-i 'ajam* di Tek Chand

⁶⁹ Sandilawī (1968-1994: IV, 293).

⁷⁰ Muṣṣafī (1934: 49).

⁷¹ Gopāmawī (1958: 681).

⁷² Salīm (1878: 414).

⁷³ Najm-i Tabātabā'ī (Ms.: f.33a).

⁷⁴ Sandilawī (1968-1994: V, 302).

Bahār intitolato *Muntakhab-i bahār-i ‘ajam*.⁷⁵ Una nota biografica relativamente lunga è invece riservata da Sandilawī a Muḥabbat, di cui veniamo a sapere che:

Era un discepolo dell'autore del *Bahār-i ‘ajam*, e frequentava molto anche Khān Ārzū. Conosceva bene i libri di medicina. Recitò più di una volta il Canone di Avicenna dalla *b* di *bismillāh* alla *t* di *tammat*; era molto portato agli argomenti di logica e alle scienze naturali. Nella prosa era un imitatore di Mullā Zuhūrī, ma scriveva comunque in modo gradevole. La sua prosa è più corretta e più famosa della sua poesia, che componeva in piccole quantità e con un certo sforzo.⁷⁶

Dopo aver raccontato alcuni episodi della vita di Muḥabbat, Sandilawī ritorna sulla rete di relazioni intellettuali di questo autore hindu informandoci del suo legame con un altro intellettuale indo-persiano della sua stessa comunità religiosa:

Aveva ottimi rapporti anche con il *munshī* Lachhmī Singh Ghuyūrī, e lo andava spesso a trovare nella sua casa di Delhi. Poi, però, la loro amicizia si è deteriorata e oggi Ghuyūrī non lo menziona mai.⁷⁷

La relazione con Ghuyūrī mette in contatto il discepolo di Tek Chand Bahār con un altro circolo letterario di Delhi, quello dello sciita Mīr Shams al-Dīn Faqīr (m. 1769), di cui era appunto allievo Ghuyūrī. Quest'ultimo, secondo la *Makhzan al-gharā'ib*, venne talmente influenzato dal maestro da comporre satire sugli *‘ulamā* sunniti e da rifiutare un lavoro ben retribuito perché offerto dagli inglesi dell'East India Company con la seguente frase: “È da tanto che io mangio il sale dei musulmani, e non posso certo entrare al servizio dei nemici della religione (*a‘dā-yi dīn*)”.⁷⁸

⁷⁵ Anūsha (2001: I, 295).

⁷⁶ Sandilawī (1968-1994: V, 302).

⁷⁷ Sandilawī (1968-1994: V, 302).

⁷⁸ Sandilawī (1968-1994: IV, 239).

2.3. I DISCEPOLI HINDU DI BĪDIL: IL PERSIANO COME PASSEPARTOUT

In questa sezione ci concentreremo su una specifica scuola poetica di Delhi comprendente alcuni autori hindu, quella di Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil, al fine di indagare con maggior dettaglio le dinamiche testuali di interazione sottostanti al fenomeno appena descritto in modo generale.⁷⁹ La scelta del circolo del grande poeta di Patna è dovuta soprattutto al ruolo fondamentale che la figura di questo maestro ha svolto nel dare forma alla letteratura indo-persiana del XVIII e XIX secolo, il cui studio, nell’opinione di chi scrive, non è possibile affrontare senza una conoscenza della sua opera, tanto dal punto di vista stilistico quanto da quello filosofico; di conseguenza, il caso di Bīdil si può considerare come un modello di riferimento. La sua scuola poetica a Delhi, inoltre, insieme con quella di Mīrzā Afzal Sarkhūsh (m. 1715), fu una delle prime a includere allievi non musulmani desiderosi di migliorare le proprie capacità come autori di poesia e prosa d’arte persiane (date le sue spiccate caratteristiche politiche la ben nota corte del principe mughal Dārā Shikūh va letta come un caso a parte): Bīdil, quindi, è una figura chiave anche dal punto di vista dello scambio intellettuale transculturale di cui ci occupiamo qui. L’opinione non è di chi scrive ma di una voce di poco posteriore a Bīdil stesso come l’autore di *tazkira* Lachhmī Narāyan Shafīq (m. intorno al 1808), il quale, nell’introduzione al secondo volume della sua *Tazkira-yi gul-i ra’nā*, dedicato esclusivamente ai poeti hindu che utilizzarono il persiano come mezzo d’espressione letteraria (nelle parole dell’autore *nuktapardāzān-i aṣṇāmiyān*, ‘i sagaci scrittori degli idolatri’, del cui gruppo egli stesso faceva parte), descrisse così il ruolo del grande poeta di Patna:

⁷⁹ È attualmente in corso di stampa uno studio, più ampio, che riprende i temi presentati in questa sezione, con sostanziali modifiche e importanti aggiornamenti, a cui senz’altro si rimanda (Pellò i.c.s. a)

Nei giorni del regno di Shāh ‘Ālam, Muḥammad Farrukhsiyār e Muḥammad Shāh, grazie alla compagnia benedetta di Mirzā Bidil —Dio abbia misericordia di lui— molte persone della moltitudine degli hindu acquisirono il talento di pesare le espressioni poetiche. E così i pappagalli della verdeggiante India assaggiarono un nuovo zucchero (*tūṭiyān-i sabzazār-i hind shakkar-i tāza chashānidand*), come sarà chiaro dalla lettura delle pagine seguenti.⁸⁰

Sulla base delle ricerche condotte sulle venticinque *tazkira* indo-persiane sopra menzionate Bidil ebbe, durante la sua lunga permanenza a Delhi (tra il 1685 e l'anno della sua morte⁸¹), almeno otto discepoli non musulmani, nello specifico:

- 1) Lāla Amānat Rāy (o Rām) Amānat di La'lpūr (m. 1720)
- 2) Lāla Sukhrāj Sabqat di Lucknow (m. 1725)
- 3) Lāla Shiv Rām Ḥayā di Akbarābād (m. 1732)
- 4) Srī Gopāl Tamyiz di Dehli (m. 1736)
- 5) Rāy Ānand Rām Muḥliṣ di Lahore (m. 1751)
- 6) Bindrāban Dās Khwushgū di Delhi (m. 1756)
- 7) Lāla Ḥakīm (or Ḥukm) Chand Nudrat di Thānesar (m. 1200?)
- 8) Gurbakhsh Ḥuzūrī di Multān (m. in data sconosciuta)

Come si ricava dallo schema fornito nella sezione precedente, Muḥliṣ è l'autore la cui biografia si trova nel maggior numero di testi, ricorrendo in 17 delle *tazkira* esaminate. Seconda, per numero di menzioni, è la biografia di Ḥayā, che si incontra in 10 testi. Segue quella di Khwushgū (sono 7 le opere che gli dedicano una voce; si ricordi che egli è l'autore di uno dei testi sui quali ci basiamo qui, la *Safīna-yi Khwushgū*, in cui non riserva uno spazio specifico per sé stesso ma fornisce al lettore varie notizie autobiografiche quando parla di Bidil). La figura di Sabqat è descritta in 5 testi, come quella di Ḥuzūrī. Le note

⁸⁰ Shafiq (s.d.: 2). Si noti il procedimento con cui Shafiq inserisce i poeti hindu nel mondo della letteratura persiana trasformandoli in figure testuali della poesia persiana stessa: l'espressione finale è un chiaro riferimento a un famoso verso di Ḥāfīz, *shakkarshikan shawand hama tūṭiyān-i hind/z-in qand-i pārsī ki ba bangāla mīrawad* [s'addolcisce la bocca di tutti i pappagalli dell'India/ per questo zucchero persiano che va verso il Bengala] (Ḥāfīz 1996: 452). A proposito di queste dinamiche integrative si rimanda alle riflessioni fatte nella sezione 4.2.

⁸¹ Ricaviamo i dati biografici di Bidil soprattutto da Abdul Ghani (1960).

biografiche su Tamyīz e Nudrat sono registrate entrambe in 3 testi. Amānat, infine, è menzionato solo in 2 opere. Tra questi autori, gli unici che hanno una relativa notorietà nell'ambito della letteratura persiana d'India del Settecento sono Mukhliṣ e Khwushgū (le loro opere sono menzionate spesso nella letteratura coeva), gli altri non andando sostanzialmente oltre il ruolo di personaggio letterario loro assegnato dalle *tazkira* che ne parlano.

Alcune *tazkira* sembrano mostrare una predilezione per gli aspetti inclusivi, in senso religioso, della scuola di Bidil: i testi che contengono il maggior numero di biografie di discepoli hindu di Bidil sono la *Gul-i ra'nā* (7: Ḥayā, Ḥuzūrī, Khwushgū, Mukhliṣ, Nudrat, Sabqat, Tamyīz⁸²), la *Safīna-yi Khwushgū* (6: Ḥayā, Ḥuzūrī, Mukhliṣ, Nudrat, Sabqat, Tamyīz⁸³), la *Ṣuḥuf-i Ibrāhīm* (6: Ḥayā, Ḥuzūrī, Khwushgū, Mukhliṣ, Nudrat, Tamyīz⁸⁴) e la *Safīna-yi Hindī* (5: Amānat, Ḥayā, Ḥuzūrī, Khwushgū, Mukhliṣ⁸⁵). È da sottolineare il fatto che gli autori di tre di questi quattro testi sono hindu.⁸⁶

L'appartenenza castale degli allievi hindu di Bidil è quasi sempre specificata, come avviene comunemente nelle *tazkira* indo-persiane quando discutono di poeti non musulmani;⁸⁷ la casta più rappresentata, prevedibilmente, è quella dei

⁸² Shafiq (s.d.: 47-56; 56-63; 63-84; 121-138; 165-169; 79-87; 46-47).

⁸³ Khwushgū (1959: 183-189; 348-352; 331-338; 352-355; 158-162; 311-312).

⁸⁴ Khalil (1978: 52; 52; 56; 123; 130-131; 42-43).

⁸⁵ Hindi (1958: 21-22; 57-58; 59; 67; 196-198).

⁸⁶ Il dato può apparire scontato per quanto concerne il testo di Khwushgū, che come abbiamo visto, era un membro della scuola in questione. Non si può dire lo stesso di Lachhmī Narāyan Shafiq e Bhagwān Dās Hindī, entrambi estranei all'ambiente di Delhi (il primo operò soprattutto a Awrangābād nel Deccan, il secondo a Lucknow). In particolare, l'inclusione di molti discepoli hindu di Bidil nella *tazkira* di Hindī, dedicata in massima parte all'ambiente letterario della capitale dell'Awadh, è significativa in quanto testimonia la funzione di modello svolto dalla scuola di Bidil: ciò sembra essere strumentale, nella struttura di quel testo, alla legittimazione letteraria delle dinamiche di interazione interne alla scuola di Mirzā Fākhīr Makīn a Lucknow, che comprendeva molti autori hindu tra i quali lo stesso Hindi (si veda la sezione 3.3.).

⁸⁷ Come si vedrà meglio nella sezione 4.2., gli autori hindu di *tazkira* utilizzano spesso l'indicazione della casta per introdurre spiegazioni e digressioni di carattere religioso o storico, volte a favorire l'assimilazione e la circolazione di elementi culturali 'induisti' nel vasto mondo dei riferimenti testuali della letteratura persiana.

kāyastha, cui appartengono Amānat, Ḥayā e Sabqat, seguita da quella dei *bais*, il gruppo di *Kh̄wushgū* e Nudrat. Gli altri poeti provengono ciascuno da una casta differente: Ḥuzūri è un *kanboh*, Mukhlīsh un *panjābī khatri*, Tamyiz (l'autore di più elevata provenienza sociale) un *sūraj brahman*.

Tra le opere analizzate, la *Safīna-yi Kh̄wushgū* è senza dubbio la più importante per lo scopo della nostra ricerca. Compilata tra il 1724 (quindi iniziata quattro anni dopo la morte di Bīdil) e il 1734,⁸⁸ questa *tazkira* offre il vantaggio di osservare l'oggetto del nostro studio da un punto di vista interno, attraverso lo sguardo partecipante di una delle figure letterarie di cui trattiamo; inoltre, la *Safīna-yi Kh̄wushgū* è il testo nel quale si trova in assoluto la maggior quantità di informazioni a proposito dei discepoli hindu di Bīdil: essa rappresenta, per quanto concerne questi autori, la fonte principale per quasi tutte le *tazkira* successive, che spesso ne citano interi passaggi.⁸⁹ Questa sezione, perciò, è basata soprattutto sui dati ottenuti dall'analisi di tale testo, integrati, quando possibile e conveniente, dalle informazioni supplementari fornite dagli altri lavori.

Veniamo dunque alle biografie dei discepoli hindu di Bīdil così come sono descritte nelle nostre *tazkira* per trovare, innanzitutto, che cosa questi testi ci dicono delle relazioni personali tra il maestro e i suoi discepoli non musulmani. Le affermazioni dirette sull'argomento sono, per la verità, piuttosto rare e asciutte. Di solito, esse consistono in semplici indicazioni dell'esistenza di una relazione del tipo maestro-allievo, come nel caso delle osservazioni di *Kh̄wushgū* a proposito di Tamyiz:

Egli è uno dei discepoli (*shāgirdān*) della sacra corte di Mirzā Bīdil.⁹⁰

⁸⁸ Per una descrizione generale dell'opera e le relative vicende testuali si vedano Naqawī (1964: 238-255) e Gulchin-i Ma'ānī (1969-1971: II, 713-722). Un'analisi preparatoria dell'immagine di Bīdil in questa *tazkira* si trova in 'Abd al-Wadūd (1942).

⁸⁹ L'intera biografia di Lāla Ḥakīm Chand Nudrat nella *Gul-i Ra'nā*, per esempio, è una citazione dalla *Safīna-yi Kh̄wushgū* (si confrontino *Kh̄wushgū* 1959: 352-355 e Shafiq s.d.: 165-169). Lo stesso vale per la biografia di Śrī Gopāl Tamyiz nel medesimo testo: le uniche parole aggiunte da Lachhmī Narāyan Shafiq sono *Kh̄wushgū gūyad* [*Kh̄wushgū dice*] (Shafiq s.d.: 46).

⁹⁰ *Kh̄wushgū* (1959: 311).

Oppure, più genericamente, dell'esistenza di un sodalizio artistico, come nel caso di Ḥuẓūrī, ancora nelle parole di Kḥwushgū:

Egli frequentò il grande Mirzā Bīdil per molti anni, e così, grazie al continuo esercizio, poté migliorare la qualità della propria espressione poetica.⁹¹

A volte si parla di un discepolato non esclusivo, per esempio nella nota biografica dedicata allo stesso Kḥwushgū da Bhagwān Dās Hindī:

Ārzū ha scritto di conoscerlo da venticinque anni e di aver contribuito non poco alla sua educazione e al suo sostentamento [...]. All'inizio, quando faceva il servitore, ottenne i graziosi benefici della compagnia di Mirzā Afzal Sarḳhwush, Mirzā Bīdil e Shaykh Sa 'd Allāh Gulshan.⁹²

Malgrado una generale tendenza alla laconicità nell'indicazione dei rapporti extratestuali, talvolta si ottengono dati più specifici, come la registrazione del conferimento del *takhalluṣ* a Ḥayā, un *topos* comune nelle dinamiche di relazione tra l'*ustād* (il maestro) e lo *shāgird* (l'allievo) come descritte nelle *tazkira* poetiche persiane, paragonabile tipologicamente alla comunicazione dello *zīkr* (la formula sacra) da parte del *murshid* nelle corrispondenti *tazkira* di santi.⁹³ Così scrive Kḥwushgū:

Egli ebbe la preziosa occasione di esercitare la propria poesia alla presenza di Mirzā Bīdil, ottenendo così da lui il proprio *takhalluṣ*. Egli, ora, parla con la lingua poetica del proprio maestro.⁹⁴

Uno degli episodi più interessanti e utili ai fini della nostra

⁹¹ Kḥwushgū (1959: 348).

⁹² Hindī (1958: 67).

⁹³ Sul linguaggio comune alle due tipologie di *tazkira* nel mondo islamico sudasiatico, spesso non così facilmente distinguibili, si veda Hermansen-Lawrence (2000: 149-156). Talora il *takhalluṣ*, e dunque l'identità 'traslata', del poeta e del santo coincidono: è il caso per esempio di Bīgham Bayrāgī studiato in 2.4.

⁹⁴ Kḥwushgū (1959: 183).

indagine è riportato dalla *Tazkira-yi Husaynī* e riguarda la biografia di Amānat, che è assente nel lavoro di Kḥwushgū. Dopo aver definito questo poeta come “una delle persone che ottennero grandi benefici dalla compagnia di Mirzā ‘Abd al-Qādir Bīdil”, Mirzā Ḥusayndūst Ḥusaynī Sunbhulī continua come segue:

Egli stesso [Amānat] era solito raccontare questo avvenimento: “Una sera stavo passeggiando in un luogo abbandonato, fra le rovine, e pensavo a raccogliere un *dīwān* di versi, quando improvvisamente, nel buio, vidi un folle in preda all’euforia che danzava mano nella mano con il mio maestro. Nel culmine dell’estasi, il mio maestro mi guardò e disse: “Va’, e un intero mare di perle e di rubini sgorgherà senza dubbio dalla fonte degli atomi!”. E così io andai, e fui in grado di completare il mio *dīwān* in un breve lasso di tempo.⁹⁵

Questa narrazione, che ha in sé un chiaro valore simbolico di iniziazione letteraria, acquisisce riflessi decisamente bideliani se consideriamo che essa contiene alcuni motivi narrativi che riportano alla mente del lettore alcuni eventi, anche questi dotati di significati simbolici simili, raccontati dallo stesso Bīdil nella propria autobiografia, i *Chahār ‘unṣur*. Il singolare e decisivo incontro di Ḥayā può essere infatti messo in parallelo con gli incontri tra Bīdil e il proprio enigmatico maestro spirituale, Shāh-i Kābulī, che improvvisamente appare e scompare tre volte nel corso del testo menzionato, cambiando il corso della vita di Bīdil anche dal punto di vista della creazione poetica. L’immagine del folle danzante, in particolare, sembra essere un riferimento all’ultimo di questi incontri, quando Bīdil, a cavallo in un bazar di Delhi, si accorge di essere seguito da un folle che danza in preda a una sorta di estasi: il folle si rivela poi essere Shāh-i Kābulī, il quale, quella stessa notte, illustrerà al proprio discepolo alcune conoscenze segrete commentandole con versi.⁹⁶

⁹⁵ Husaynī (1875: 49).

⁹⁶ Bīdil (1965-6: 169). Esiste una traduzione italiana di questi passaggi narrativi: Bīdil (1983), da vedersi insieme alla nota del traduttore (Scarcia 1983).

Per trovare altre notizie relative ai rapporti personali tra Bīdil e i suoi discepoli hindu è necessario rivolgere la nostra attenzione a fonti diverse dalle *tazkira* che sono qui oggetto di analisi. Mi limito a menzionare brevemente, tra queste osservazioni ‘esterne’, un’annotazione privata di Ānand Rām Mukhliṣ, che dichiara di essere in possesso di una copia autografa del *dīwān* di Bīdil contenente un ritratto del maestro nell’ultima pagina;⁹⁷ non diversamente dalla storia riguardante Ḥayā sopra raccontata, il motivo del ritratto è molto probabilmente da connettere a un altro episodio raccontato da Bīdil nei suoi *Chahār ‘unṣur* che ha come elemento centrale proprio un simulacro del poeta realizzato da un pittore hindu, Anūp Chatr.⁹⁸

Tra le osservazioni che mettono in relazione Bīdil con i suoi discepoli hindu nelle *tazkira*, sono senza dubbio da annoverare i numerosi giudizi critici che sottolineano la somiglianza formale della poesia dei nostri autori con lo stile del loro maestro, ma si tratta di note esterne che non ci dicono niente di speciale a proposito del sistema di relazioni nella corte poetica, essendo di solito limitate a semplici affermazioni, come quella che si trova nella biografia di Amānat all’interno della *Tazkira-yi ṣubḥ-i gulshan*:

Egli scriveva poesia seguendo il percorso stilistico di Mirzā Bīdil.⁹⁹

Simili rilievi, semmai, sottolineano una volta ancora la profonda influenza esercitata dallo stile di Bīdil sui poeti indopersiani del XVIII secolo e ci forniscono informazioni di prima mano sulle opinioni estetiche degli autori di *tazkira*, portavoce privilegiati per i cambiamenti nel gusto letterario.¹⁰⁰

⁹⁷ Sembra che tale *dīwān*, con una certificazione d’autenticità scritta scritta dallo stesso Mukhliṣ, sia tuttora esistente: si veda Abdul Ghani (1960: 68).

⁹⁸ Bīdil (1965-6: 281-286). Su questo episodio, paragonato da Bausani alla tipologia narrativa di *The picture of Dorian Gray* di Oscar Wilde, si veda lo stesso Bausani (1997: 46).

⁹⁹ Salīm (1878: 37).

¹⁰⁰ Nella tarda *tazkira Riyāz al-‘arīfīn* è indicato solo un allievo hindu di Bīdil, Ānand Rām Mukhliṣ, nella cui nota biografica l’autore non menziona però il poe-

Come si può vedere dai pochi esempi riportati, non c'è niente di specifico, nelle note riguardanti le relazioni personali con Bīdil, a proposito dell'appartenenza religiosa dei poeti dei quali discutiamo, i cui rapporti con il maestro sono generalmente descritti in termini canonici dalle *tazkira*. C'è, comunque, un'eccezione, rappresentata dalla biografia di Sabqat nella *Safīna-yi Khwushgū*, dove si legge:

Egli era uno dei discepoli alla sacra corte di Mīrzā Bīdil, e il suo maestro era solito ripetere molto spesso queste parole: “Tra i miei discepoli hindu, Sabqat non ha eguali”¹⁰¹

La testimonianza, per quanto isolata, è indubbiamente degna di nota, perché indica l'esistenza di una tendenza, nel circolo esemplare di Bīdil, a giudicare il lavoro dei poeti non-musulmani come una categoria separata (non importa molto qui se quelle parole sono state effettivamente pronunciate da Bīdil o gli sono state attribuite dallo hindu *Khwushgū*). La sua rilevanza in una prospettiva letteraria più ampia diventa chiara se si considera che l'elezione del ‘miglior poeta persiano hindu’ è un *topos* ricorrente in molte *tazkira* indo-persiane. Limitandoci a due esempi provenienti dai testi su cui ci basiamo qui e riguardanti la corte poetica di Bīdil, la tarda *Tazkira-yi nigāristān-i sukhan* attribuisce l'onore a *Khwushgū*,¹⁰² mentre Wālih Dāghistānī, nella sua *Riyāz al-shu'arā*, riserva il titolo a Ānand Rām Mukhliṣ. È di grande interesse, dal punto di vista della storia del persiano d'India, il fatto che egli scelga Mukhliṣ per il suo talento nella conversazione in persiano (*khwushmuḥāwirigī*), unico, secondo lo scrittore, fra i suoi correligionari:

ta di Patna definendo Mukhliṣ “allievo di Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān Ārzū” (Āftāb Rāy Lakhnawī 1976-1982: II, 192); non a caso, in questo testo, la poesia di Bīdil è giudicata così: “Anche se alcuni, fra gli indiani ignoranti, lo ritengono uno dei poeti più sublimi, egli non vale nulla presso coloro che conoscono davvero la lingua persiana. Il suo persiano, come quello di Nāṣir ‘Alī [Nāṣir ‘Alī Sirhindī (m. 1694), altro grande esponente dello ‘stile indiano’] è peggiore della *hindī*” (Āftāb Rāy Lakhnawī 1976-1982: I, 123).

¹⁰¹ *Khwushgū* (1959: 158).

¹⁰² *Bindrāban Dās Khwushgū dar khwushgū'ī fā'iḳ bar barahman-ast* [Bindrāban Dās *Khwushgū*, per il dolce eloquio, è superiore ai brahmani] (Nūr al-Ḥasan Khān 1876: 27).

Fra tutti gli hindu, in questo nostro tempo, nessuno lo raggiunge per la scioltezza nella conversazione (*az jamā'a-yi hunūd dar īn juzw-i zamān kasī ba khwushmuḥāwiragī-yi ū nīst*).¹⁰³

Il peso dell'interazione tra le identità religiose e le identità linguistico-letterarie si fa però evidente allorché si osservino i lavori composti dai discepoli hindu di Bīdil, anche e soprattutto attraverso la lente interpretativa degli autori di *tazkira*. Molti di questi poeti, infatti, si dedicano nelle loro opere persiane a tematiche hindu tradizionali. Discutendo del devoto di Kṛṣṇa Tamyīz, Khwushgū, che era egli stesso un *vaiṣṇava* nativo della città santa di Mathurā, scrive:

Egli si addentrò in profondità nello studio dei libri indiani, e divenne un grande esperto in questo campo [...]. Mentre risiedeva nella *pargana* di Mahāban in compagnia di Rāo Sevak Rām Nāgar, il governatore di quella provincia, compose un *maṣnawī* dedicato alle bellezze di Mathurā e del Braj Mandāl, descrivendo, diffusamente e nei dettagli, le peculiarità di tali luoghi.¹⁰⁴ Me lo lesse di persona quando mi recai in visita al mio luogo natale.¹⁰⁵

Allo stesso modo, degna di nota è la menzione da parte di Khwushgū della parziale versione persiana del *Bhāgavata Purāna*¹⁰⁶ realizzata da Nudrat, specialmente in ragione dei dettagli riportati e delle valutazioni comparative che si estendono contemporaneamente al campo letterario e quello religioso:

Nudrat tradusse in persiano il decimo *skandha* (*iskandh*¹⁰⁷), cioè il decimo capitolo (*bāb-i dahum*), del *Bhāgavat*, un libro che è molto venerato dagli indiani e tratta delle imprese e delle avventure di Kṛṣṇa (*krishn*), che essi considerano la manifestazione del Suo nome (*ki*

¹⁰³ Wālih Dāghistānī (2001: 706).

¹⁰⁴ Il testo è probabilmente andato perduto.

¹⁰⁵ Khwushgū (1959: 311).

¹⁰⁶ Come nel caso dell'opera di Tamyīz, questo poema è oggi irreperibile nei repertori, nei cataloghi e nei fondi bibliotecari non catalogati a me noti.

¹⁰⁷ L'edizione a stampa della *Safina* di Khwushgū reca il tracciato grafico *'skndr* ma si deve trattare con ogni probabilità di un errore del copista (la medesima forma si trova anche in altre *tazkira* che dipendono da questo testo come, per esempio, la *Gul-i ra'nā*: Shafiq s.d.: 126); in trascrizione, perciò, riportiamo la forma emendata.

mazhar-i ism-ash mīdānand). Quest'opera consiste di 14.000 distici composti nel metro di *Shīrīn wa Khusrāw*: i versi sono ben costruiti, variopinti e gradevoli. Mentre lo componeva, egli voleva che io ascoltassi i risultati del suo lavoro quasi ogni giorno. Una volta mi sottopose questo verso, riguardante Kṛṣṇa che solleva una montagna con il dito indice per ripararsi da una pioggia violenta e distruttiva, che è il simbolo dell'ultimo Giorno (*ki numūna-yi qiyāmat buwad*). È un verso molto gradevole: *sabuk bar dāsht ān kūh-i garān-rā/chu māh-i naw bar angusht āsmān-rā* [Levò in alto leggera la grave montagna/quasi luna novella che il cielo solleva col dito].¹⁰⁸

Discutendo dell'opera in prosa dedicata da Ḥayā ai luoghi santi della devozione kṛṣṇaita, *Khwushgū* adotta un approccio simile, unendo una necessità di illustrazione a una tendenza all'assimilazione:

Egli scrisse un lavoro in prosa sulla falsariga dei *Chahār 'unṣur* del compianto Mirzā Bīdil, intitolandolo *Gulgasht-i bahār-i Iram*.¹⁰⁹ Il testo è dedicato alle caratteristiche della regione del Braj, ovvero dell'area in cui hanno sede Mathurā e Brindāban (*Bindrāban*): il libro descrive le speciali qualità di una terra che è, nella religione degli hindu (*mashrab-i hunūd*), il luogo di nascita e la dimora di Kṛṣṇa l'*avatāra* (*krishn-i awatār*), che essi considerano la più perfetta manifestazione degli attributi dell'Infinito (*sifāt-i nāmutanāhī*). Ho apprezzato moltissimo la sua lettura.¹¹⁰

Molte *tazkira*, e in modo particolarmente chiaro la *Gul-i ra'nā* di Lachhmī Narāyan Shafiq e la *Tazkira-yi Hindī* di Bhagwān Dās Hindī, entrambe composte da uno hindu come la *Safīna-yi Khwushgū* sulla quale si basano in larga misura, mostrano un'attitudine simile nei confronti di questi lavori letterari di transito culturale, e cercano di utilizzare una classica spiegazione acculturativa.¹¹¹ Non tutti gli autori di *tazkira* indo-persiane, però, hanno la prospettiva di osser-

¹⁰⁸ *Khwushgū* (1959: 353).

¹⁰⁹ Non è stato finora possibile rintracciare quest'opera in alcuna collezione di manoscritti.

¹¹⁰ *Khwushgū* (1959: 183-184)

¹¹¹ Si veda, a proposito della rappresentazione dell' 'induismo' in queste *tazkira*, la sezione 4.2.

vazione (e la coscienza di un ruolo) propria di chi, come i tre autori suddetti, vive su una soglia culturale e letteraria. Un punto di vista diverso, meno raffinato ma certo rappresentativo in quanto prova dell'esistenza di un'atmosfera ideologica non omogenea a proposito del problema qui discusso, è rappresentato, per esempio, dall'anonimo autore della *Tazkirat al-shu'arā*. Riguardo a Ḥayā, egli scrive:

Non sappiamo nulla dei dettagli della sua biografia, ma giudicando dalla sua poesia è chiaro che egli è un indiano e probabilmente uno hindu, dal momento che ha celebrato la città di Mathurā e altri luoghi di culto (*ma'badhā*).¹¹²

Non tutti i discepoli hindu di Bīdil (e neppure, del resto, tutti i poeti hindu che hanno scritto in persiano) hanno realizzato lavori letterari ispirati a temi religiosi hindu (per esempio, rimanendo nella cerchia del poeta di Patna, nessun'opera che rientri in questa categoria è mai stata attribuita a Sabqat o a Mukhlis); d'altro canto, è cosa ben nota che non mancano di certo le traduzioni e i rifacimenti, in prosa e in versi, di testi religiosi hindu realizzati da letterati musulmani.¹¹³ Ciò nondimeno, le limpide osservazioni dell'autore della *Tazkirat al-shu'arā* sono provocatorie e evidentemente connesse alle tematiche qui affrontate. Già nel 1964 Aziz Ahmad notava come, nel corso del Settecento, molti autori hindu persografi avessero utilizzato tematiche devozionali d'origine indiana in poesia persiana.¹¹⁴ Alla luce di quanto affermato nel primo capitolo, e considerando il circolo di Bidil —nell'(auto)rappresentazione delle *tazkira*— come realtà testuale esemplare di interazione, ciò si può spiegare meglio facendo riferimento a una tendenza letteraria che a una volontà politica di mettere l'accento su una identità religiosa. Il fenomeno appare in effetti come un tentativo di arricchire,

¹¹² An. (Ms.: f. 275a)

¹¹³ Si vedano, per esempio, le liste di traduzioni di testi sacri hindu da varie lingue indiane al persiano fornite da Habibullah (1938), Mujtabai (1978: 60-91) o S.R. Sharma (1982).

¹¹⁴ Ahmad (1964: 235).

dall'interno, la tradizione letteraria persiana dando una cittadinanza canonica a immagini e tematiche hindu (specialmente *vaiṣṇava*): questo obiettivo è raggiunto, come suggeriscono i commenti degli autori di *tazkira* menzionati, non attraverso lo smantellamento delle strutture del sistema letterario, ma facendo passare il nuovo materiale attraverso due filtri, reciprocamente complementari e strutturali al sistema stesso: quello estetico-stilistico, che è rappresentato, nel caso dei discepoli hindu di Bidil, soprattutto dal linguaggio espressivo del cosiddetto 'stile indiano', e quello filosofico, che può essere approssimativamente descritto come costituito dal mondo concettuale del sufismo e della gnosi musulmana interpretabile, qualora necessario e sempre in modo reversibile, come vedāntico e/o *bhakta*. In altre parole, le dinamiche interne al circolo bideliano suggeriscono che, se un'identità hindu nella letteratura indopersiana della prima parte del XVIII secolo esiste, essa sembra essere, al momento stesso della sua nascita, già integrata nell'organismo che la contiene, come un modo letterario e una possibilità espressiva ulteriore che arricchisce ma non trasforma. Al contrario, sono le nuove immagini che per essere accettate trasformano se stesse in qualcosa di familiare all'ambiente letterario persiano.¹¹⁵ Un esempio rappresentativo in questa direzione, ancora da studiare nei particolari, è rappresentato dall'opera principale di uno dei discepoli hindu di Bidil, il *Jilwa-yi zāt*¹¹⁶ di Amānat Rāy Amānat, un *Bhāgavata Purāṇa* trasportato in versi persiani sotto forma di un lungo *maṣnawī* menzionato nella *Tazkira-yi Husaynī*, che si apre con questi versi eloquenti dal punto di vista del sistema religioso-estetico di riferimento:

Ba nām-i ānki jānān-i jahān-ast
chu jān az dīda-yi mardum nihān-ast
jahān ā'ina-yi ḥusn-i zuhūr-ash
*nabāshad hīch jā khālī zi nūr-ash*¹¹⁷

¹¹⁵ Queste tematiche saranno osservate più in dettaglio, da un'angolazione leggermente diversa, nel capitolo 3.

¹¹⁶ Amānat (Ms.).

¹¹⁷ Amānat (Ms.: f. 1b).

[Nel nome di Colui che è l'amato del cosmo,
che come l'anima è nascosto alle genti.¹¹⁸
Il mondo è lo specchio della Sua bellezza,
nessun luogo è privo della sua luce]

L'interpretazione dell'*avatāra*, come già il titolo suggerisce (i termini che lo compongono sono precisamente connotati in senso filosofico islamico), si rifà in modo evidente alla speculazione del sufismo successiva a Ibn 'Arabī e al linguaggio poetico persiano classico che la fa *formalmente* propria,¹¹⁹ e va messa in relazione particolare, nel contesto indiano, con i risultati del tentativo di conciliazione filosofica compiuto da Dārā Shikūh e dalla sua cerchia circa un secolo prima. Ecco, per esempio, com'è introdotto il concetto di *avatāra* nel testo:

*Az ān pas ān sitāyish-rā sazāvār
numāyān gasht dar shikl-i awātār
ki husn-ash khalq-i zāhirbīn bibīnad
gul-i nazzāra chūn āyīna chīnad*¹²⁰

[Poi quegli, che è degno d'ogni lode,
apparve nella forma di *avatāra*
per mostrar la sua bellezza alle creature, schiave d'apparenze,
e, quasi specchio, raccogliere chi guarda come un fiore]

Il *Jilwa-yi zāt*, inoltre, è frequentemente inframmezzato da *ghazal*, la forma poetica persiana che reca più elementi perso-islamici in assoluto e che è notoriamente meno permeabile a influssi esterni, al fine di dargli una identità letteraria

¹¹⁸ È qui utilizzata un'anfibologia classica, che intensifica l'effetto canonico dei versi: il termine *marḍum*, reso con 'genti', può infatti indicare anche la 'pupilla', immagine altrettanto adatta al contesto.

¹¹⁹ L'espressione *jilwa-yi zāt* è utilizzata in un verso di un celebre *ghazal* di Ḥāfiẓ: *ba'd az in rūy-i man u āyīna-yi waṣf-i jamāl/ki dar ānjā khabar az jilwa-yi zāt-am dādand* [D'ora in poi io mi volgo allo specchio che la bellezza descrive/ poiché là mi fu data notizia dell'epifania dell'essenza] (Ḥāfiẓ 1996: 372); data la classicità del poeta di Shiraz, non è escluso che sia proprio questo il riferimento diretto di Amānat. Il concetto di *tajallī-yi zāt* (*tajallī* è un sinonimo di *jilwa*), 'epifania dell'essenza', è descritto da Sajjādī come manifestazione suprema della bellezza dell'Amato (Sajjādī 1971: 118-120).

¹²⁰ Amānat (Ms.: f. 2b).

riconoscibile da parte di un pubblico persianizzato (e forse, come vedremo nel capitolo 3, anche internazionalmente persiano *tout court*). Naturalmente, questo genere di testi composti alla corte di Bīdil e recepiti dalle *taḏkira* successive come risultati del lavoro di una scuola, non nascono spontaneamente e all'improvviso. Essi, come abbiamo anticipato, trovano infatti illustri precedenti innanzitutto nelle opere sperimentali realizzate alla corte di Dārā Shikūh nel XVII secolo; in secondo luogo, e questo punto ci riguarda direttamente, essi sono condizionati dall'atmosfera culturale e testuale dell'ambiente nel quale nascono. È Bīdil stesso a mostrare un profondo interesse, sia filosofico sia estetico, per le tradizioni culturali e devozionali hindu. Sappiamo dalla *Safina-yi Khwushgū*, per esempio, che egli “conosceva a memoria l'intera storia del *Mahābhārata*, di cui non esiste libro più rispettato in India (*tamām-i qiṣṣa-yi mahābharāt ki dar hindiyān az ān mu'tabartar kitāb-i nīst ba yād dāsh*)”;¹²¹ e se le informazioni di Bindrāban Dās *Khwushgū* possono dare adito a sospetti di parzialità a causa dell'appartenenza religiosa dello scrittore —anche se abbiamo dimostrato ampiamente quanto il problema sia anacronistico nel nostro caso— lo stesso non può certo dirsi delle informazioni riportate dallo stesso Bīdil nei suoi *Chahār 'unṣur*, dove si trovano molti accenni e descrizioni riguardanti la sfera religiosa *vaiṣṇava* e specialmente *kṛṣṇaita*.¹²² Particolarmente significativi per noi sono i brani nei quali il poeta di Patna parla di Mathurā, una città da lui molto amata dove passò circa tre anni della sua vita.¹²³ In uno di questi passi egli definisce Mathurā

¹²¹ *Khwushgū* (1959: 118).

¹²² L'approccio di Bīdil alla tradizione hindu richiede uno studio separato. È degno di nota il fatto che nella propria autobiografia egli non soltanto *descrive* le credenze e i costumi degli hindu, ma li *spiega* da un punto di vista originale. Un caso tipico è rappresentato dall'episodio della discussione, piuttosto tecnica, che Bīdil avrebbe avuto con un brahmano a proposito dei *kalpa*, le ere cosmiche della tradizione indiana; tale conversazione finisce con la conversione del brahmano, secondo un classico schema della letteratura sufi: il punto è che Bīdil utilizza con successo l'argomento dei *kalpa* per spiegare un passaggio coranico (Bīdil 1965-6: 41-45).

¹²³ Seguiamo qui le stime cronologiche di Abdul Ghani (Abdul Ghani 1960: 56).

come la dimora dell'amore appassionato (*sawdākada*) e dichiara di essere molto impressionato dalla venerazione degli hindu per Kṛṣṇa. Egli scrive di aver visto laggiù gruppi di pellegrini (che chiama *jātriyān* utilizzando un termine specifico del lessico religioso hindu) visitare i templi con grande reverenza, e confessa di essersi sorpreso nell'osservare il profondo sentimento religioso dei *samnyāsin*, i rinuncianti hindu, degli *yogin* e dei saggi brahmani. Persino dopo decine di secoli, scrive Bīdil, egli poteva udire il suono del flauto suonato da Kṛṣṇa e vedere le lacrime d'amore delle *gopī* nelle onde increspate della Yamuna (*sarashk-i gopiyān hanūz az āb-i jumna-ash mawāj-i tūfānkhīz-ī-st*).¹²⁴ Bīdil scrisse anche alcuni versi, perfettamente in linea con il suo stile usuale:

dar zamīn-ī ki muḥabbat aṣar-ī kāshṭa-ast
*gard-i ū kharman-i chandīn ṭapish anbāshta-ast*¹²⁵

[In una terra dove l'amore ha seminato le proprie tracce,
 la polvere ha mietuto un raccolto di palpiti]

Bisogna ricordare che Mathurā rappresenta, inoltre, lo sfondo per uno dei tre incontri rivelatori tra Bīdil e la sua guida itinerante Shāh-i Kābulī.¹²⁶ Il poema di Amānat sulle imprese di Kṛṣṇa menzionato nella *Tazkira-yi Husaynī* e che abbiamo brevemente introdotto e, in particolare, i testi in prosa di Tamyīz e Ḥayā descritti nelle *tazkira* e dedicati ai luoghi santi kriṣṇaiti di Mathurā e della regione del Braj possono, di conseguenza, essere ascritti a un preciso interesse del maestro per quel particolare ambito di geografia religiosa. Un insieme di legami più o meno visibili connette fra loro i membri della corte poetica di cui ci occupiamo all'interno di un sistema di interazione e circolazione creativa: si può quindi dire, come prima ipotesi di ricerca, che i discepoli hindu di Bīdil osserva-

¹²⁴ Bīdil (1965-6: 148).

¹²⁵ Bīdil (1965-6: 148).

¹²⁶ Anche questo avvenimento è narrato da Bīdil nei *Chahār 'uṣur* (Bīdil 1965-6: 161-167).

no —quando lavorano come letterati persiani— le tradizioni hindu attraverso la lente interpretativa del loro *ustād*, che è a sua volta poeticamente affascinato, come nei passi autobiografici prima tradotti, dalla devozione *vaiṣṇava* a Mathurā: una prova in questa direzione è il fatto che le *tazkira* sono concordi nel definire il sopra menzionato *Gulgasht-i bahār-i Iram* di Ḥayā in primo luogo come un'opera composta su modelli già proposti da Bīdil.¹²⁷ La questione centrale, in altre parole, non è l'identità hindu dei poeti, ma il circolo poetico, che è il luogo per la mediazione tra le varie identità sovrapposte: come abbiamo visto, la maggior parte delle *tazkira*, che sono l'espressione di una memoria essenzialmente letteraria, lo dimostrano in modo abbastanza chiaro. Va poi sottolineato, come nota supplementare utile a confermare la sostanziale canonicità dei prodotti testuali dei membri della nostra corte poetica, che le opere dedicate alla descrizione e celebrazione artistica di realtà geografiche, almeno a giudicare dalle note critiche degli autori di *tazkira*, trovano il loro posto all'interno di un genere letterario già sperimentato nel contesto indo-persiano,¹²⁸ che viene solo ampliato e con il quale si gioca, sempre nel rispetto delle norme che abbiamo sopra descritto. Nelle prossime pagine ci concentreremo sulla rappresentazione, nelle *tazkira* indo-persiane, di un autore la cui biografia letteraria esplicita tali processi, non lineari, di ampliamento e integrazione.

2.4. VARCARE LA SOGLIA: LA BIOGRAFIA DI SWĀMĪ BHŪPAT RĀY BĪGHAM BAYRĀGĪ

Tra le singole figure di poeti persiani hindu attivi a Delhi tra il XVII e il XVIII secolo, quella di Swāmī Bhūpat Rāy

¹²⁷ Oltre al passo citato di Khwushgū, si legga il commento relativo nella *Ṣuḥuf-i Ibrāhīm*: “Ḥayā era uno dei discepoli di Bīdil: imitando lo stile del maestro compose un'opera in prosa intitolata *Gulgasht-i bahār-i Iram*, dedicata alla descrizione di Mathurā e Brindāban” (Khalil 1978: 52).

¹²⁸ L'argomento è stato per la prima volta affrontato da Sunil Sharma in un articolo introduttivo relativamente recente (Sharma 2004).

Bayrāgī (m. 1719), noto con il *nom de plume* persiano di Bīgham, è certamente una fra le più paradigmatiche.¹²⁹ Egli è, in ordine cronologico, uno dei primi autori hindu a noi noti a entrare in un circolo letterario persiano dopo Chandar Bhān Barahman (m. 1662) e Banwālī Dās Walī (m. 1674), vicini, come abbiamo visto, alla corte ecumenica del principe mughal Dārā Shikūh, e inaugura con la sua vicenda letteraria la fase matura della partecipazione degli hindu alla produzione testuale indo-persiana; la sua opera e la riproduzione della sua biografia nelle *tazkira* sono un esempio particolarmente chiaro delle interazioni e delle sovrapposizioni identitarie affrontate e mediate a livello letterario di cui qui discutiamo. Ciò è evidente a partire dalle componenti del suo stesso nome: Bayrāgī è l'esito hindi/urdu del sanscrito *vairāgin*, sostantivo che indica un particolare gruppo di asceti *vaiṣṇava* (di cui Bhūpat Rāy faceva parte) e che deriva da *vi-rāga*, 'senza cure', risultando puntualmente 'tradotto' dallo strutturalmente analogo *takhalluṣ* poetico Bīgham, termine tradizionalmente utilizzato in poesia persiana proprio con il significato di 'indifferente' alle cose del mondo;¹³⁰ il *bayrāgī* Bhūpat Rāy trasferisce così coscientemente, attraverso la scelta di un *takhalluṣ* perfettamente in linea con il registro espressivo canonico della poesia persiana, la propria specifica identità hindu all'interno di un sistema di riferimenti 'altro' utilizzando un 'travestimento' linguistico. Tale armonica ambivalenza che permette a Bīgham di varcare una soglia identitaria senza rinunciare alle proprie prerogative religiose segna anche l'opera per la quale il poeta è più conosciuto, un *maṣnawī* d'argomento mistico che è stato descritto come un ennesimo tentativo di conciliare la filosofia

¹²⁹ A Bīgham Bayrāgī è dedicata una parte consistente di uno studio di Francesca Orsini e dello scrivente, attualmente in corso di stampa, dove sono analizzati, con nuove osservazioni, alcuni dei materiali qui presentati (Orsini-Pellò i.c.s.).

¹³⁰ Si pensi a questo verso di Ḥāfiẓ: *mā bīghamān-i mast dil az dast dāda-īm/hamrāz-i 'ishq u hamnafas-i jān-i bāda-īm* [Noi senza vincoli, ebbri, noi il cuore l'abbiamo smarrito/intimi siamo al segreto d'amore, alla coppa di vino sodali] (Ḥāfiẓ 1996: 728).

vedāntica e le concezioni mistiche del sufismo della scuola di Ibn ‘Arabī.¹³¹ Al di là degli aspetti filosofici, che di per sé non rappresentano una novità, è la struttura formale ad attirare la nostra attenzione: il testo è infatti costruito in modo simile al celebre *Maṣnawī-yi ma‘nawī* di Rūmī¹³² (di cui peraltro Bigham riprende l’incipit attraverso la tecnica poetica del *jawāb*¹³³) e presenta caratteristiche che lo fanno collocare sia dal punto di vista stilistico sia da quello tematico all’interno della tradizione dello ‘stile indiano’,¹³⁴ ma contiene varie storie che hanno per protagonisti maestri e personaggi divini della tradizione hindu come Nārada, Śānkara, Bābā Lāl, Nāmdev e addirittura Vāsudeva,¹³⁵ ovvero Kṛṣṇa, che istruisce il principe Arjuna in una ripresa dell’episodio centrale della *Bhagavad-gītā*; tali storie sono significativamente mescolate e giustapposte ad altre narrate con tono identico ma riguardanti personaggi della tradizione sufi perso-islamica come Shams-i Tabrizī (non a caso il maestro di Rūmī) e Muḥammad Šāliḥ Beqayd.¹³⁶ E quando Bigham discute dei maestri non musulmani egli, hindu, tende a diventare l’altro per parlare di sé, facendo assumere ai personaggi della

¹³¹ Abd Allāh (1992: 330-336). Bigham fu in effetti recepito come un sufi già nell’ambito editoriale del XIX secolo: il frontespizio dell’edizione litografica di Patna che qui utilizziamo reca il seguente commento: “Un libro traboccante perle e privo di oscurità, che affronta varie questioni di sufismo, composto dal famoso e rispettato sufi Bigham Swāmī” (Bigham 1878: frontespizio).

¹³² La somiglianza fu notata già da ‘Abd Allāh (1992: 321).

¹³³ La tecnica consiste generalmente nel ‘rispondere’ al componimento di un altro autore utilizzando il medesimo metro e la medesima rima (ed eventualmente lo stesso *radif*, il ritornello facoltativo a fine verso). Si confrontino così i versi iniziali dei due poemi, quello di Rūmī: *bishnaw in nay chūn shikāyat mikunad/az judāyihā hikāyat mikunad* [ascolta questo flauto, in qual modo si lamenta:/egli racconta d’infinito separazioni] (Rūmī 1996: 19); e quello di Bigham: *dil ṭapidanhā hikāyat mikunad/chashm-i khūnbārān riwāyat mikunad* [Il cuore racconta di palpiti infiniti,/narra d’occhi colmati di lacrime rosse] (Bigham 1878: 1).

¹³⁴ Una sezione dell’opera, per esempio, è espressamente dedicata, secondo la didascalia introduttiva, alla “conoscenza della natura dell’acqua” nelle sue diverse forme di ghiaccio, onda, bolla (Bigham 1878: 43-44), aspetto che rimanda ad alcune tematiche trattate da Bidil nel suo *maṣnawī Tūr-i ma‘rifat* (si vedano Abdul Ghani 1960: 194-205; Akhtar 1961: 199-215; Bausani 1997: 55-56).

¹³⁵ Cfr. Bigham (1878: 66-75; 77-78; 81-82).

¹³⁶ Gli episodi si trovano in Bigham (1878: 75-76; 87-91).

propria tradizione i connotati *letterari* canonici dell'idolatra classico della poesia persiana, sfruttando gli aspetti positivi che la figura possiede nell'ottica *malāmatī* della letteratura mistica.¹³⁷ In sostanza, come nel caso del *maṣnawī Jilwa-yi zāt* visto nella sezione precedente, l'obiettivo è quello di far rientrare in una forma canonica riconoscibile gli elementi esterni per ricreare una realtà letteraria ulteriore dove le identità possono agevolmente convivere grazie a meccanismi espressivi familiari.

Un processo analogo avviene in varia misura nella ricostruzione dell'immagine di Swāmī Bhūpat Rāy Bayrāgī operata dalle *tazkira*, che spesso restituiscono l'immagine di un mistico con due identità sovrapposte e complementari, e procedono gradualmente verso una sempre maggiore assimilazione. La più antica menzione di Bīgham, molto scarna, si trova nella *tazkira Kalimāt al-shu'arā* di Afzal al-Dīn Sarkhḡwush, dove non si dice nulla della sua affiliazione religiosa (forse la presenza del termine *bayrāgī* nel nome è ritenuta sufficiente) ma ci si limita a osservare gli stretti legami del poeta con l'autore della *tazkira* stessa, che fu il suo maestro; ciò nondimeno la testimonianza è importante per verificare la tipologia di rapporto tra l'allievo hindu e il maestro musulmano:

È un uomo dallo spirito libero (*āzādmashrab*), ed è un mio intimo confidente (*ba mizāj-i faqīr shinā'ī dārad*). Egli si esercita [nella poesia] presso di me.¹³⁸

La prima *tazkira* a fornirci qualche dettaglio della vita di Bīgham è la *Hamīsha bahār* di Kishan Chand Ikhlāṣ, che sarà la fonte principale per le note biografiche riguardanti questo autore nei testi successivi:

¹³⁷ Nāmdev, per esempio, è introdotto nel poema con questo verso: *butparast-i kāfir-i nāmā laqab/'āshiq-i shurīda-yi maqbūl-i rabb* [Un idolatra miscredente di nome Nāmā, un amante sconvolto gradito al Signore] (Bīgham 1878: 109).

¹³⁸ Sarkhḡwush (1951: 37-38).

Swāmī Bhūpat Rāy, con il *takhalluṣ* di Bigham, è nativo della *qaṣba* di Paṭhān nel distretto di Jammu, che si trova nella provincia del Panjab. Appartiene alla casta dei *khatrī*, e proviene da una famiglia di *qānūngū* di quella regione. All'inizio, per guadagnarsi da vivere, lavorava come servitore e come scrivano per i governatori della sua terra. Poi il desiderio di vivere libero e senza vincoli ebbe la meglio sul suo cuore e scelse la via della povertà spirituale (*ṭarīq-i darwīshī ikhtiyār numūd*) e si mise a seguire con venerazione un *bayrāgī* chiamato Narāyan. Per volere del destino venne a Delhi e cadde prigioniero nella trappola tesa dal bel volto di un fanciullo hindu, Narāyan Chand. Per lui tradusse il *Prabodhacandronāyak*¹³⁹ mettendolo in versi, e sempre in suo nome scrisse alcuni trattati di sufismo. Era molto amico con il padre di chi scrive, e fu grazie alla mediazione di quest'ultimo che ottenne l'onore di poter entrare al servizio dello *shaykh al-shuyūkh* Muḥammad Ṣādiq Anbālajī, che con la sua presenza benedetta aveva fatto di Delhi una seconda Bisṭām. Potè così venire a conoscenza, per mezzo di quel tesoro di sapienza e di sagacia, di molti punti oscuri in campo di verità e di sapienza, che sono le cose più importanti per l'uomo. Iniziò così la sua ricerca della verità. È un uomo dalla natura serena, e bisogna considerarlo come adornato dall'aura dei veri *faqīr*.¹⁴⁰

Bigham, morto da circa otto anni al momento della stesura della *tazkira* e conosciuto personalmente da Ikh̄lāṣ in quanto legato alla cerchia del padre di quest'ultimo, si è già quasi completamente trasformato in una figura letteraria che attraverso la propria biografia esteticamente in linea con i registri perso-islamici riesce a conciliare identità multiple. In particolare, la sua vicenda personale può ricordare per tipologia, nell'elaborazione testuale della *tazkira*, quella di Shaykh Ṣan'ān, personaggio entrato a far parte dell'immaginario poetico persiano con la trattazione fattane dal mistico 'Attār (m. intorno al 1230):¹⁴¹ come Ṣan'ān egli percorre la via mistica,

¹³⁹ L'autore si riferisce al già menzionato *Prabodhacandrodāya* (o *Prabodhacandrodāyanāṭaka*, di cui il "*prabodhacandronāyak*" del testo è una forma corrotta), opera teatrale d'argomento vedāntico di Kṛṣṇamīśra (XI secolo).

¹⁴⁰ Ikh̄lāṣ (1973: 37-38).

¹⁴¹ Rispettato maestro sufi, Ṣan'ān si innamora di una fanciulla cristiana e abbandona tutto per seguirla, arrivando a compiere atti blasfemi secondo l'ottica musulmana; dopo questo passaggio dialettico, egli ritorna sulla retta via definitivamente illuminato ('Attār 2005-6: 276-302).

come Ṣaṅʿān è sconvolto dall'amore per una bellezza 'miscredente', e come Ṣaṅʿān trova infine la via che lo conduce alla piena consapevolezza. Nel caso di Bīgham, la 'conversione' avviene due volte, in consonanza con l'ambivalenza della sua figura poetica: prima con il passaggio da una vita hindu di tipo borghese a una di asceta itinerante, poi con la fine dello sconvolgimento amoroso grazie all'incontro con un maestro sufi, con il quale soltanto, scrive lo hindu Ikh̄lāṣ, "iniziò la sua ricerca della verità". È strumentale alla ricreazione di una figura che travalica i confini identitari anche l'uso contestuale di elementi afferenti alle due diverse tradizioni: sono così menzionati indistintamente, come parte di una medesima realtà, il *Prabhodhacandrodaya* — significativamente portato in poesia persiana da Bīgham — e i "trattati di sufismo".

Gli aspetti letterari della vicenda di Bīgham si intensificano nella *Safīna-yi Kh̄wushgū*:

Era della casta dei *khatri*. I suoi antenati erano *qānūngū* di un villaggio di nome Panhān nel distretto di Jun, che si trova nella provincia del Panjab. Fu colto da un'inquietudine interiore (*ū-rā jazba dar rasīd*) e abbandonò i suoi vincoli mondano. Si innamorò di un fanciullo hindu di nome Narāyan Chand, e per lui ripudiò con formula piena il velo di questa vecchia che uccide i mariti che è il mondo (*si talāq ba gūshachādūr-i in 'ajūza-yi shawharkush-i duniyā bast*). Si coprì del nome e delle vesti dei *bayrāgī* (*bayrāgiyān*). Divenne discepolo di un *bayrāgī* di nome Narāyan che era un uomo illuminato e saggio, e dalla metafora giunse alla verità (*az majāz ba haqīqat rasīd*), liberandosi dalle catene dell'individualismo e affrancandosi dai ceppi della dualità. Mise in versi il *Prabodhachandronāyak*, che è un libro in *hindī*, in nome di quel fanciullo hindu. Era un signore dei concetti poetici, che in lui trovavano rifugio, la sua testa nuda era coperta dalla corona della salvezza, ed era signore alla corte della poesia. All'inizio si esercitò nell'arte della parola con il compianto Sarkh̄wush, e spesso con lui discorreva dell'unicità divina. Io, il misero Kh̄wushgū, all'età di quattordici anni trassi giovamento spirituale dalla sua compagnia, che per me fu come un dono. Quando gli leggevo i miei indegni versi mi elogiava e diceva: "Questi versi hanno un profumo che mi piace: se Dio vuole, giungerai alla tua meta". Negli ultimi tempi andai a trovarlo un paio di volte: a causa dell'età avanzata il suo udito si era indebolito ed egli se ne scusava dispiacendosi di non poter più godere dell'ascolto dei

versi. Se li faceva così mettere per iscritto e li ascoltava con l'orecchio dell'occhio. È autore di molti componimenti, e ha raccontato le storie dei *faqīr* dell'India in un *maṣṣnawī*. In India è molto famosa la storia di un saggio (*murtāz*) di nome Bām Dev [sic]¹⁴² che visse all'epoca di Firūz Shāh, che in nome di Colui che vivifica (*muḥyi-yi ḥaqīqī*) fece risuscitare una vacca morta. Bīgham scrisse questo verso a proposito della sua storia: *gāw zinda shud ba pīsh-i khāṣ u 'ām/ bār-i dīgar rikht sāqī may ba jām* [la vacca visse di nuovo davanti ai nobili e al popolo/ il coppiere versò un'altra volta il vino nella coppa]. Morì nell'anno millecentotrentadue. Le sue *kulliyāt* raggiungono i quindicimila versi, di cui seimila di *ghazal* e *rubā'ī* e il resto di *maṣṣnawī*.¹⁴³

Scompare l'incontro con il maestro sufi, parzialmente sostituito dal maestro poetico Sarkh̄wush, e l'incontro con il *bayrāgī* Narāyan segue l'episodio dell'innamoramento anziché precederlo, non essendo più necessaria una seconda conversione: le due identità coesistenti appaiono infatti qui assimilate (egli giunge all'*ḥaqīqat* grazie al maestro hindu) a livello letterario e la passione di Bīgham per il fanciullo idolatra diventa pura trasfigurazione poetica, grazie all'uso della classica metafora del mondo descritto come “una vecchia che uccide i mariti” e ripudiato. Appare per la prima volta, accanto all'indiano *Prabhodachandodaya*, il persiano *maṣṣnawī*: anche se, come abbiamo visto, il testo non contiene solo storie di santi indiani, la descrizione qui fatta da Kh̄wushgū influirà sulla ricezione del testo da parte dei biografi successivi.

La breve nota su Bīgham nell'anonima *Tazkira-yi shu'arā* insiste invece sulla sua appartenenza a un gruppo religioso estraneo, con un tono simile a quello utilizzato per parlare di Lāla Shiv Rām Ḥayā nel passo tradotto nella sezione precedente:

È uno dei *faqīr* degli hindu che vengono detti *bayrāgī* secondo il termine tecnico *hindī*. Studiò presso Mirzā Sarkh̄wush e viaggiò molto.¹⁴⁴

¹⁴² Il riferimento è al Nāmdev sopra menzionato.

¹⁴³ Kh̄wushgū (1959: 101-102).

¹⁴⁴ An. (Ms.: f.214b).

Sulla falsariga di *Ikh̄lās* e di *Kh̄wushgū* si colloca invece Lachhmī Narāyan Shafiq, che nella sua *Gul-i ra'nā* aggiunge alcuni particolari, soprattutto nozioni di carattere religioso, alla descrizione della biografia di *Bigham*:

Bhūpat Rāy, come l'autore di questo libro, apparteneva alla casta dei *khatrī*. I suoi antenati avevano ricoperto l'onorevole incarico di *qānūngū* del villaggio di Panhān nel distretto di Jun, che si trova nella provincia del Panjab. *Bigham* era un uomo illuminato e senza vincoli (*bigham*). Avvenne che il suo cuore, come un uccellino, cadde prigioniero nella rete dei riccioli di un fanciullo hindu di nome Narāyan Chand. Colto da questa passione abbandonò gli abiti mondani e indossando le vesti della povertà accrebbe il capitale del proprio vanto. Entrò così nella cerchia dei *bayrāgī* (*bayrāgiyān*), che sono uno dei gruppi di *faqīr* degli hindu e divenne discepolo di Narāyan Rām Bayrāgī, in onore del nome del suo amato. Infine, dal momento che “la metafora è il ponte che porta alla verità” (*al-majāz qanṭarat al-ḥaqīqa*) assaporò la dolce bevanda della ricerca e abbandonò lo stordimento della dualità. È autore di un libro in *hindī* dal titolo *Privadhachandronāyak* [sic], che redasse con passione in nome di quel fanciullo hindu. All'inizio si esercitava nell'arte poetica sotto la guida di Mīrzā Sarkh̄wush, e siccome Sarkh̄wush era ebbro (*sarkh̄wush*) della coppa dell'unicità divina, passavano il loro tempo assieme discutendo delle verità più belle. Alla fine della sua vita Colui che tutto ode (*samī'-i ḥaqīqī*) calò un velo sul suo udito e lo rese incapace di ascoltare gli sciocchi discorsi del mondo. Se doveva ascoltare qualcosa, se lo faceva scrivere su un pezzo di carta. È autore di molte opere: ha scritto sotto forma di *maṣnawī* le storie dei *faqīr* dell'India (*qiṣaṣ-i fuqarā-yi hind*), per esempio la storia di Nāmdev che visse all'epoca di Firūz Shāh e si trova nel *Granth-i Bābā Nānak* nel quale credono i *khatrī* e i *kāyastha*; *Bigham*, a proposito del miracolo di Nāmdev che per volere di Colui che vivifica (*muḥyī-i ḥaqīqī*) risuscitò una vacca morta, scrive: *gāw zinda shud ba pīsh-i kh̄hās u 'ām/ bār-ī dīgar rikht sāqī may ba jām* [la vacca visse di nuovo davanti ai nobili e al popolo/il coppiere versò un'altra volta il vino nella coppa]. Le sue *kulliyāt* sono di quindicimila versi, di cui seimila di *ghazal* e *rubā'ī* e il resto di *maṣnawī*.¹⁴⁵

Il ruolo del sufi Anbālajī viene definitivamente trasferito al maestro poetico Sarkh̄wush, che diventa contemporanea-

¹⁴⁵ Shafiq (s.d.: 32-33).

mente maestro spirituale. Il tono letterario osservato nella *Safīna-yi Khwushgū* è qui ulteriormente accentuato: i passaggi della vita di Bīgham sono metafore poetiche (per esempio, il cuore che come un uccellino cade nella trappola d'amore); si noti soprattutto che il miracolo compiuto da Nāmdev descritto nel *maṣṣnawī* è fatto rientrare, anche nell'interpretazione della *tazkira*, nella sfera dell'ortodossia musulmana attraverso il richiamo al *muḥyī*, il 'Vivificatore', termine che compare nelle liste dei novantanove nomi di Dio.

La nota biografica successiva in ordine cronologico, che compare nella *tazkira Ṣuḥuf-i Ibrāhīm*, segna l'inizio di una tendenza nuova, volta a riassumere e semplificare gli aspetti dell'interazione di cui Bīgham è insieme oggetto e protagonista. I particolari scompaiono e si affievoliscono i riferimenti all'identità hindu (Nāmādeva, per esempio, diventa un semplice derviscio e non v'è riferimento al miracolo della mucca resuscitata):

Il suo nome era Bhūpat Rāy, la sua casta quella dei *khatri*. Apparteneva a una famiglia di *qānūngū* di Pahān nella provincia del Panjab. Divenne discepolo di Narāyan Bayrāgī che era uno dei perfetti di questa casta, e colto dall'ansia della salvezza abbandonò il mondo, acquistando buona fama per la sua scelta di vita. Cadde nella trappola d'amore di un fanciullo hindu di nome Nārāyan Chand e per lui mise in versi un libro degli indiani intitolato *Prabhodhachandronāyak*. Sarkhwush, nella propria *tazkira*, lo definì un suo discepolo. Si dice che le sue *kulliyāt* ammontino a quindicimila versi. Mise in poesia le storie dei *faqīr* dell'India (*qiṣaṣ-i fuqarā-yi hind*), tra cui l'episodio di un derviscio di nome Nām Dev, che visse all'epoca di Firūz Shāh. Morì nell'anno millecentotrentadue.¹⁴⁶

La medesima tendenza si osserva nella *tazkira Natāyij al-afkār* di Muḥammad Qudrat Allāh Gopāmawī, dove la storia dell'incontro con il fanciullo e l'ingresso nel gruppo dei Bayrāgī (qui scompare anche il maestro hindu) assumono i contorni di una pura curiosità dal sapore poetico:

¹⁴⁶ Khalil (1978: 27).

L'amante dai fermi principi Bhūpat Rāy Bīgham appartiene alla casta dei *khatrī*. I suoi antenati svolgevano l'incarico di *qānūngū* di Panhān nel distretto di Jun, che fa parte della provincia del Panjab. Per volere del fato Bīgham fu colpito dalla sciagura dell'amore per un fanciullo hindu. Perse la moneta della serenità ai dadi dell'affetto per lui e abbandonò le vesti mondane entrando nel gruppo dei *bayrāgī*, che fanno parte dei *faqīr* degli hindu. All'inizio faceva controllare i propri esercizi poetici all'autorità di Sarkhwush e grazie alla sua natura equilibrata i risultati del suo impegno erano caratterizzati da freschezza di pensiero. Infilò nella collana dei versi molti *maṣṣnawī* dedicati alle storie dei *faqīr* dell'India. La collezione dei suoi *ghazal* e delle sue *rubā'ī* arriva a quasi seimila versi. La sua vita si concluse nel millecentotrentadue.¹⁴⁷

La definitiva trasformazione di Bīgham in un semplice poeta indo-persiano legato a un certo circolo poetico è ribadita nel modo più chiaro, da ultimo, nella brevissima nota a lui riservata da Āftāb Rāy Lakhnawī, con la quale si chiude la carriera dell'immagine del poeta hindu nelle indo-persiane:

Bīgham: il suo nome era Bhūpat Rāy, ed era uno dei discepoli di Muḥammad Afzal Sarkhwush.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Gopāmawī (1958: 112).

¹⁴⁸ Āftāb Rāy Lakhnawī (1976-1982: I, 124).

III

Lucknow: poeti hindu in un contesto sciita 'internazionale'

3.1. INTERAZIONI RELIGIOSE E REALTÀ LETTERARIA A LUCKNOW

La città principale della regione storica dell'Awadh, Lucknow, è un luogo letterario prima che reale, rappresentato solitamente come l'ultima capitale dello splendore musulmano in India o l'“ultima fase di una civiltà orientale”¹ ed è pertanto oggetto di innumerevoli narrative della decadenza.² Come ho avuto modo di osservare altrove, la stessa caduta della dinastia dei *nawāb* che vi avevano regnato a partire dal 1775, con l'ammutinamento del 1856-7 contro le ingerenze dell'East India Company e la conseguente definitiva annessione dei territori dell'Awadh ai possedimenti della corona britannica, segna in modo indelebile l'immagine di un centro che è tuttora considerato in Sudasia il malinconico baluardo di un mondo che non c'è più.³ Anche in virtù di ciò, dal punto di vista letterario Lucknow è stata studiata soprattutto come centro di cultura urdu (la lingua che, a causa dei valori storici e antropologici a

¹ Si veda Pellò (2007b: 119-20). Riprendo qui il titolo di una famosa opera composta da Abdul Halim Sharar (1860-1929) e dedicata a Lucknow, *Hindūstān me mashriqī tamaddun kā akhīrī namūna*, inizialmente pubblicata come una serie di articoli indipendenti sulla rivista *Dilgudāz* di Lucknow a partire dal 1913. Il testo è stato tradotto in inglese (Sharar 1975).

² Si pensi per esempio al mondo delle cortigiane della città descritto in uno dei più celebri romanzi in urdu, *Umrā'ō Jān Adā* di Hādi Ruswā pubblicato nel 1905, oggetto di numerose ristampe e anche, nel 1981, di una riduzione cinematografica (si veda Oldenburg 1999).

³ Cfr. Graff-Gupta-Hasan (1997: 14) e Llewellyn-Jones (1997).

essa attribuiti, più si è prestata a incarnare le suddette visioni decadenti⁴), sede di una scuola poetica che è stata descritta dagli orientalisti come lo specchio testuale di una società sensuale ed esausta:

Scorrevano fiumi di denaro, e i lussi piovevano dal cielo [...]. Dominava la ricerca dei piaceri, legata a un eccesso di ricchezza materiale. Questo stato di cose portò con sé il dilagare dei comportamenti licenziosi e causò uno squilibrio nei rapporti tra pensiero e azione [...]. Il risultato fu che la poesia divenne un veicolo per le civetterie e le lusinghe, nonché per il linguaggio volgare e l'enumerazione dei particolari della bellezza femminile.⁵

Il privilegio accordato alla lingua e alla letteratura urdu dalle costruzioni simboliche coloniali e post-coloniali ha relegato l'indagine sulla Lucknow persiana ai margini della ricerca,⁶ lasciando proliferare l'immagine romantica e riduttiva del persiano nell'Awadh —come in altre regioni del subcontinente— quale lingua morta e sclerotizzata dal punto di vista creativo, o in altre parole quale relitto dell'«alta cultura» mughal, socialmente e letterariamente trascurabile.⁷ In realtà, la Lucknow dei *nawāb* sciiti fu un centro letterario multilingue, dove il persiano ebbe almeno la stessa importanza dell'urdu, soprattutto perché tra le due lingue non ci fu mai tanto un rapporto di opposizione quanto di complementarietà: il persiano fu, insieme all'urdu, lingua ufficiale a Lucknow e nell'Awadh fino alla caduta dei nel 1856, la maggior parte dei letterati di Lucknow composero poesia in entrambe le lin-

⁴ A proposito dei miti coloniali riguardanti l'urdu e i suoi presunti caratteri esclusivi di lingua veicolare delle corti musulmane decadenti tra il Settecento e l'Ottocento si veda Faruqi (2001: 21-42).

⁵ Siddiqi (1955: 47). Il passo tradotto è analizzato e criticato in Naim-Petievich (1997: 173). Sull'effettiva inesistenza di una «scuola» letteraria di Lucknow rigidamente distinta e opposta a quella di Delhi (città dalla quale proveniva, d'altro canto, gran parte dei poeti che si stabilirono nella capitale dell'Awadh —cfr. Faruqi 2001: 180-182 e Umar 2001: 64-65), si vedano gli studi di Petievich (1992) e Naim-Petievich (1997).

⁶ Le uniche monografie relativamente recenti che abbiano a che fare con aspetti della storia della letteratura persiana in Awadh sono Srivāstāvā (1983) e Z. Fārūqī (2003).

⁷ Cfr. Faruqi (1998: 16-17).

gue, e fu emblematicamente proprio in persiano che venne redatta, a Lucknow, la prima grammatica di urdu a noi nota.⁸ La vitalità del persiano a Lucknow è testimoniata, oltre che dalla vastità della produzione poetica in questa lingua,⁹ dalla consistente presenza di opere in prosa redatte con fini utilitaristici come commentari e opere di riferimento, che testimoniano un uso del persiano a diversi livelli.¹⁰ Inoltre, così come nell'ambito letterario urdu, nel contesto persiano si sviluppano e si amplificano alcune tendenze che avevano caratterizzato l'atmosfera poetica di Delhi nella prima parte del XVIII secolo: il persiano dilata a Lucknow quel ruolo di catalizzatore nell'interazione letteraria che abbiamo descritto nei capitoli precedenti. A fianco di una nuova inclinazione a internazionalizzare la produzione letteraria (il persiano in India, a partire dalla seconda metà del settecento, inizia a perdere i caratteri locali per assumere aspetti sempre più 'iraniani'¹¹), aumenta infatti in misura esponenziale la partecipazione degli hindu nei circoli letterari persiani,¹² e il fenomeno si arricchisce di elementi nuovi legati al mutato ambiente sociale e religioso. Com'è noto, la Lucknow della dinastia sciita

⁸ Si tratta del *Daryā-yi laṭāfat*, opera composta nel 1807 da Inshā Allāh Khān Inshā e Mirzā Ḥasan Qatīl (Inshā-Qatīl 1850).

⁹ Si veda il repertorio di autori e opere, per quanto incompleto, di Z. Fārūqī (2003).

¹⁰ Un esempio in questo senso è costituito dal *Mizān al-afkār* di Muḥammad Sa'd Allāh Murādābādī (m. 1877), un ampio commentario al *Mi'yār al-ash'ār* di Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, opera di grande complessità teorica dedicata alla logica e alle scienze della versificazione arabo-persiane (Pellò 2003). Si noti, a riprova di quella complementarità persiano/urdu che abbiamo menzionato, che il *Mizān al-afkār* ebbe ben presto, a sua volta, un commentario scritto in urdu.

¹¹ Cfr. Faruqi (1998).

¹² La diffusione della scolarizzazione in persiano tra i non musulmani raggiunge in questo periodo, nei territori dell'India nord-orientale, il proprio apice: secondo la testimonianza diretta di Francis Buchanan, riferita in particolare al Bihar e al Bengala dei primi anni dell'Ottocento, le scuole di persiano sono "nearly as much frequented by Hindus as by Muhammadans, for the Persian language is considered as a necessary accomplishment for every gentleman, and it is absolutely necessary for those who wish to acquire fortune in the courts of law" (Buchanan 1838: II, 710). Secondo una testimonianza di qualche anno precedente riferita esclusivamente ad alcuni distretti del Bengala, il numero degli studenti hindu di persiano era circa una volta e mezza quello degli studenti musulmani, precisamente 2096 contro 1558 (si veda Umar 1993: 397).

dei *nawāb* fu un laboratorio di interazioni religiose spesso favorite dai membri della corte, esponenti di una minoranza, quella duodecimana appunto, nella minoranza musulmana residente in Awadh.¹³ si pensi ai comportamenti tradizionalmente interpretati come stravaganze personali, ma in realtà esiti ‘politici’ di profonde acculturazioni, di regnanti come Badshāh Begam (la madre di Naṣīr al-Dīn Ḥaydar – 1827-1837), che celebrava il sesto giorno dalla nascita (*chhatī*) del dodicesimo *imām* secondo le modalità della festività hindu della *janam ashtmi*,¹⁴ oppure lo stesso sovrano Amjad ‘Alī Shāh, che recitava annualmente la parte di Kṛṣṇa circondato dalle *gopi* durante spettacoli di teatro *raha* o si travestiva da *yogī* per affrontare periodi di purificazione.¹⁵

Oltre all’attività di mediazione svolta dalla corte, i fattori di interazione più importanti dal punto di vista degli esiti letterari furono due, reciprocamente connessi: la presenza di varie comunità sincretiche o ‘liminali’ e l’istituzionalizzazione delle celebrazioni religiose sciite all’interno di un sistema pubblico e strutturato. A Lucknow, infatti, non solo convennero molti esponenti delle caste hindu persianizzate dei *kāyastha* e dei *khatrī* che erano state protagoniste della produzione letteraria persiana a Delhi, ma si stabilirono anche numerosi membri di gruppi allogeni come i *kashmīrī paṇḍit* dal Kashmir e gli *ḥusaynī brahman*¹⁶ dal Deccan; inoltre, si svilupparono in Awadh alcune comunità di hindu locali in rapporto dialogico con la cultura perso-islamica, come gli *shanwī*, i *bādkhṣwān* e i *rastogī*, che rimasero sempre sulla soglia della conversione¹⁷

¹³ Si veda Cole (1988: 69-117, 223-281).

¹⁴ Sharar (1975: 55). La *janam ashtmi* è la celebrazione della nascita di Kṛṣṇa. A proposito delle innovazioni religiose introdotte dalle donne della corte dei *nawāb* si veda Cole (1997: 83-90).

¹⁵ Sharar (1975: 64).

¹⁶ Lo hindu convertito all’Islam sciita Mirzā Qatīl parla di questo gruppo religioso nel proprio trattato *Haft tamāshā*, descrivendolo come una casta di brahmani devoti dell’*imām* Ḥusayn (si dichiarano “nativi di *Karbalā-yi mu’allā*”) sostanzialmente divenuti musulmani (Qatīl 1875: 39-41). È interessante notare qui il valore letterario autobiografico della testimonianza di Qatīl, che evocando gli *ḥusaynī brahman* ritrae scelte religiose simili alle proprie.

¹⁷ Secondo Qatīl, questi gruppi castali seguivano le prescrizioni religiose di

favorendo gli scambi e svolgendo un ruolo essenziale nella comunicazione intellettuale, come appare riflesso nelle *tazkira* poetiche.¹⁸ I membri di tali comunità (non mi riferisco qui solo ai *shanwī*, ai *bādkhwān* e ai *rastogī* ma anche ai *kāyastha* dell'Awadh), spesso originari di contesti rurali, furono anche funzionali alla diffusione dei modelli culturali urdu/persiani della capitale tra vasti strati sociali, creando una rete di relazioni tra le varie *qaṣba* e la capitale.¹⁹

All'allargamento del bacino di utenza del persiano tra le comunità hindu corrisponde un approfondimento nella condivisione dei medesimi spazi sociali, favorito dall'istituzione delle celebrazioni pubbliche per il *muḥarram* e le altre ricorrenze sciite. Ciò ha delle ripercussioni dirette sulla struttura del circolo letterario, che, pur conservando le caratteristiche osservate nell'ambito di Delhi, trova ulteriori luoghi e pretesti di aggregazione determinando nuove dinamiche nella partecipazione degli hindu alla produzione di letteratura persiana. In questo senso, è interessante notare come molti esponenti di varie comunità hindu contribuirono attivamente alla trasformazione architettonica subita da Lucknow dopo che la città venne dichiarata *Dār al-shī'a* durante il regno di Āṣaf al-Dawla (1775-1797), costruendo un gran numero di propri *imāmbāra* (edifici destinati alla celebrazione del lutto per l'*imām* Ḥusayn) e *ta'ziyakhāna* (costruzioni più piccole destinate soprattutto alla conservazione degli oggetti rituali),²⁰ e concorrendo così paradossalmente a dare alla capitale

ambidue le comunità, per esempio osservando il digiuno di Ramazān e le danze per la dea Kālī, oppure evitando sia la carne bovina sia quella suina (Qatīl 1875: 43-44).

¹⁸ Si legga per esempio la biografia del poeta persiano Meḍī Lāl Bimār, un *rustogī* che, secondo la *tazkira* di Hindī, terminò la propria vita a Mecca (Hindī 1958: 29-30; la nota biografica è tradotta nella prossima sezione), oppure quella del *bādkhwān* Jugal Kishor Ṣarwat, descritto dallo stesso Hindī come personaggio molto onorato e influente alla corte nascente del *nawāb* Shujā' al-Dawla Bahādur (1753-1775) a Lucknow (Hindī 1958: 46).

¹⁹ Le *tazkira* riportano numerosi esempi di autori hindu originari di villaggi nei distretti amministrati da Lucknow: è il caso per esempio dei *kāyastha* Mohan Lāl Anīs e Rāy Makhan Lāl (Hindī 1958: 16, 95).

²⁰ Agli inizi del 1800 si contavano a Lucknow circa 2000 *imāmbāra* e 6000 *ta'ziyakhāna* (Cole 2003: 314).

dell'Awadh un aspetto 'sciita' riconoscibile.²¹ Il paradosso è però solo apparente: l'*imāmbāra* rappresenta infatti, da un lato, il simbolo di uno *status* sociale raggiunto attraverso l'assimilazione all'*élite* politica, e dall'altro un luogo sociale per la riproduzione di uno specifico modello culturale. Si spiegano, così, testimonianze apparentemente contraddittorie come quelle del viaggiatore inglese George Valentia, che visitò Lucknow nei primi anni dell'Ottocento e notò come gli abitanti non appartenenti alle comunità islamiche fossero attratti, durante il *muḥarram*, dal grande *imāmbāra*, da dove si lanciavano anatemi contro i simboli dell'Islam sunnita:

Every evening all unbelievers and followers of Omar, Othman, and Abu Bakr were anathematised, to the edification of the Hindoos, who, on this occasion, crowded there in great numbers.²²

Restando nell'ambito della realtà letteraria e delle relative interazioni, l'*imāmbāra* svolge un ruolo fondamentale in quanto luogo privilegiato per la recitazione delle *marṣiya* e dei versi celebrativi in genere per l'*imām*: l'importanza degli *imāmbāra* quale centro di scambio letterario era tale che, come afferma Cole, i poeti e i recitatori di elegie (*marṣiy akhḥwān* o *rawzakhḥwān*, a seconda della tipologia di testo declamato) acquisivano talora fama maggiore, in ambito religioso, che gli '*ulamā* stessi.²³ Gli autori hindu membri delle varie scuole poetiche di Lucknow partecipano attivamente alle sedute di *marṣiyakhḥwānī* presentando le proprie composizioni a vaste

²¹ È interessante notare, a questo proposito, la reazione perplessa del viaggiatore iraniano Sayyid 'Abd al-Laṭīf Shūshtarī, che visitò il nord dell'India alla fine del XVIII secolo, il quale non sa spiegarsi il motivo per cui molti hindu "non intenzionati ad accettare l'Islam" impegnassero grosse somme di denaro per la costruzione di edifici culturali destinati alla venerazione dell'*imām* (Shūshtarī Ms.: f. 199a-b).

²² Valentia (1811: I, 120).

²³ Cole (2003: 315-316). La centralità dell'*imāmbāra* nell'immaginario poetico è tale che esso entra addirittura come elemento lessicale nel registro linguistico del *ghazal*, come testimonia l'uso del termine nella poesia del neo-convertito all'Islam sciita Mirzā Qatīl: *shawad nazzāra-yi rūy-i tu rūzīy-am ānjā/ imāmbāra bih az khāna-yi khudā-st ma-rā* [Lo spettacolo del tuo volto sarà il mio sostentamento laggiù: l'*imāmbāra* è per me migliore della casa di Dio] (Qatīl Ms.: f. 7a).

platee composite dal punto di vista confessionale, agendo in un certo senso da ‘rappresentanti’ culturali nelle assemblee religioso-letterarie (*majlis*). Per quanto la *marṣiya* religiosa a Lucknow fosse composta prevalentemente in urdu²⁴ non mancarono autori hindu che scrissero in onore dell’ *imām* anche in persiano, come Rāja Ulfat Rāy Ulfat²⁵ o Bhagwān Dās Hindī,²⁶ che significativamente riporta alcuni dei propri versi elegiaco-celebrativi nella sezione antologica riservata a se stesso nella *Safīna-yi Hindi* e di cui diamo di seguito un rappresentativo esempio in trascrizione e in traduzione:

[...]

[Raggiungi, messaggio, quel ladro di cuori,
e tu upupa gloriosa raggiungi la terra di Saba!

Orsù alzati, brezza, e percorri veloce i deserti,
l’assetato ti manda, tu va’ alla sorgente dell’acqua di vita!

[...]

Per me china la testa implorante alla casa di Dio,
poi va’ alla città di chi è del Signore il profeta.

Laggiù gira intorno, sincera, a quel puro giardino,²⁷
poi lascialo e va’ nella corte di ‘Alī, che è il prescelto.

Laggiù fa’ sacrificio del cuore, con mille preghiere,
poi da là va’ alla corte di chi fra le donne è l’eccelsa.

²⁴ Fra i più noti autori hindu che si cimentarono con questo genere letterario in poesia urdu ricordiamo qui Munshī Chhanū Lāl Dilgīr Lakhnawī (n. intorno al 1796, fu allievo di Nāsikh), Munshī Kunwar Sen Muṣṭar Lakhnawī (m. intorno al 1850, fu allievo di Muṣḥafī), sui quali si può vedere Srivāstavā (1969: 456-459).

²⁵ Ulfat scrisse poesia devozionale d’impronta sciita sia in urdu (cfr. Srivāstavā 1969: 459) sia in persiano: la *tazkira Ṣubḥ-i gulshan*, per esempio, ricorda la sua partecipazione attiva nelle celebrazioni di *muḥarram* e menziona alcuni versi tratti da un *mukḥammaṣ* in onore di Ḥusayn (Salim 1878: 32; l’intero passo è tradotto e analizzato *infra* nella sezione 3.2.).

²⁶ A questo testo, e ai suoi addentellati con i procedimenti di ricostruzione testuale delle narrative ‘proiezionali’ di Lucknow, si fa riferimento anche in Pellò (2007b: 125-128).

²⁷ Il “giardino” (*rawḥa*) è metafora per indicare il sepolcro dei santi e dei martiri.

Laggiù sfrega umilmente la fronte per terra, ossequioso,
poi da là con il passo spedito raggiungi Karbala.

Laggiù piangi i lamenti che leva soltanto chi è solo,
poi da là va' al giardino di Zayn al-'Ibād, e giraci intorno]²⁸

Come si vede, l'acculturazione testuale è assoluta; ma è proprio il suo carattere testuale strettamente connesso alla realtà sociale (celebrazioni pubbliche o assemblee negli *imāmbāra*²⁹) che va qui sottolineato: lo stesso Bhagwān Dās, dismessa la propria temporanea identità letteraria sciita come una possibilità creativa fra le altre, compone anche un rifacimento persiano di uno dei testi principali della devozione kṛṣṇaita, il *Bhāgavata purāṇa*, intitolandolo *Mihr-i ziyā* come egli stesso ci informa nella sua *tazkira*.³⁰ Anche al di fuori dei circoli poetici, del resto, le sedute di commemorazione e le processioni di erano un momento privilegiato per la mimesi culturale, come testimoniato da Sharar, secondo cui migliaia di hindu cantavano le *nawḥa* (lamenti funebri per l'*imām*) insieme agli sciiti³¹ e dalle note di viaggio di Emma Roberts che, nei primi anni dell'Ottocento, scrive:

Hindoos [...] are frequently seen to vie with the disciples of Ali in their demonstrations of grief for the slaughter of his two martyred sons: and in the splendour of the pageant displayed at the anniversary of their fate. A very large proportion of Hindoos go into mourning during the ten days of Mohurram, clothing themselves in green garments, and assuming the guise of fakeer.³²

Secondo Cole, gli hindu dell'Awadh celebravano il “adopting Husain as a god of death, his bloodstained horse and his severed head lifted aloft on Umayyad staves presenting no less ter-

²⁸ Hindī (1958: 244).

²⁹ Il patrono di Bhagwān Dās Hindī, il *mahārāja* Ṭikait Rāy Bahādur, possedeva non a caso un *imāmbāra* privato (Rizvi 1986: II, 313).

³⁰ Hindī (1958: 242).

³¹ Sharar (1975: 149).

³² Roberts (1835: 186).

rible an aspect than Kali Durga with her necklace of skulls”³³ Mushirul Hasan suggerisce identificazioni più precise:

In popular belief he was Ram of Ayodhya carrying his crusade into the wilderness; his brother Abbas personified Lakshman, devoted, energetic and brave; his sister Zainab and wife Um-i Kulsoom were cast in the image of Sita, caring, dutiful and spirited. Yazid, the Umayyad ruler and Husain's persecutor, was Ravan, greedy, corrupt, ambitious, cruel and ruthless.³⁴

L'aumento della partecipazione degli hindu alla produzione di letteratura persiana a Lucknow va messo in relazione anche con questa intensificazione nella comunicazione fra gli strati sociali favorita proprio dal carattere pubblico e ufficiale del rito sciita:³⁵ dal punto di vista socio-linguistico, in virtù della sua mutata visibilità, il persiano assurge a uno status di privilegio nuovo, non essendo più la lingua sovrana/ecumenica dell'impero mughal, ma soprattutto l'espressione culturale di un'autorità esterna (l'Iran) che funge da punto di riferimento ideale in campo religioso e anche, come abbiamo accennato, linguistico-letterario.³⁶ Cambia in sostanza la ricezione del persiano tra gli hindu: ciò risulta evidente tanto dalla presenza consistente di autori hindu pseudo-sciiti (come Bhagwān Dās Hindī, ma anche Sītal Dās Mukhtār defi-

³³ Cole (2003: 332). Garcin de Tassy notò alcune analogie tra le celebrazioni di *muḥarram* e la *durgā-pūjā*, festività in onore della paredra di Śiva, entrambe della durata di dieci giorni e entrambe concluse, il decimo giorno, con l'abbandono di un'immagine simbolica della 'divinità' in un fiume (Garcin de Tassy 1831: 11-12).

³⁴ Mushirul Hasan (1997: 119). Le identificazioni proposte da Mushirul Hasan sono complementari a quelle di cui parlano Garcin de Tassy e Cole: il culto di Durgā, specialmente in ambiente *vaiṣṇava*, è strettamente legato a quello di Rāma, che invocò l'aiuto della dea per sconfiggere il demone Rāvaṇa.

³⁵ Si può dire che l'istituzione sciita, a Lucknow, sostituisca almeno in parte l'istituzione sufi prevalente a Delhi, anche negli esiti poetici (sulla disputa tra *shī'a* e sufismo in Awadh si veda Cole 1988: 146-148).

³⁶ La presenza diretta di iraniani, in particolare di membri del clero sciita, nella Lucknow dei *nawāb* è tutt'altro che trascurabile: si pensi al ruolo fondamentale svolto da Āqā Aḥmad Bihbahānī di Kirmānshāh nel panorama culturale dell'Awadh primi dell'Ottocento (si veda Rizvī 1986: II, 121-125). Negli stessi anni, l'iraniano Sulṭān al-Wā'izīn Abū 'l-Faṭḥ Ḥasanī Ḥusaynī leggeva la *khutba* nel nome dei sovrani Qājār (Rizvī 1986: II, 126).

nito nella *tazkira Anīs al-aḥibba*, “devoto del Leone di Dio”³⁷) quanto dall’incremento di autori occasionali di versi persiani, che vengono però recepiti nelle come poeti a tutti gli effetti.

3.2. GLI HINDU NELLE SCUOLE POETICHE PERSIANE DI LUCKNOW

Le *tazkira* analizzate per individuare i poeti persiani hindu legati alle scuole poetiche di Lucknow sono quattordici, composte dalla metà del XVIII alla fine del XIX secolo. Tredici testi sono già stati indicati nello schema proposto nel capitolo 2, segnatamente la *Gul-i ra’nā*, la *Iqd-i Ṣurayyā*, la *Ṣuḥuf-i Ibrāhīm*, la *Khulāṣat al-afkār*, la *Makhzan al-gharā’ib*, la *Safīna-yi Hindī*, la *Natāyij al-afkār*, la *Naghma-yi ‘andalīb*, la *Khāzin al-shu‘arā*, la *Sham‘-i anjuman*, la *Nigāristān-i sukhan*, la *Ṣubḥ-i gulshan* e la *Riyāz al-‘ārifīn*. A queste *tazkira* si aggiunge la *Anīs al-aḥibbā* di Mohan Lāl Anīs, completata nel 1819 e dedicata esclusivamente all’ambiente letterario indo-persiano di Lucknow tra il 1760 e l’anno di composizione; il testo contiene le note biografiche di 91 autori, 30 dei quali sono hindu (quasi il 33% del totale).³⁸ Su più di cento autori non musulmani menzionati con una nota biografica in uno o più di questi testi, 71 sono legati ai circoli letterari della capitale dell’Awadh nel periodo che va dagli anni settanta del Settecento fino alla caduta dei *nawāb* sciiti nel 1856. Nello specifico, questi poeti sono:³⁹

- | | |
|--------------------------|--------|
| 1) ‘Adanī, Lāla Baijnāth | ṢG |
| 2) ‘Āshiq, Bābū Brajnāth | AA, RR |
| 3) ‘Āshiq, Sohan Lāl | AA, RR |

³⁷ Anīs (1999: 178).

³⁸ La *tazkira* è oggetto d’analisi specifica nella sezione 3.3.

³⁹ Il *takḥalluṣ* precede il nome proprio. Le sigle si riferiscono alle *tazkira* che dedicano al singolo autore una voce specifica: AA si riferisce alla *Anīs al-aḥibbā*, per le altre sigle si veda cap. 2, nota 28.

- 4) 'Āṣī, Ṭuṭā Rām AA, ŞG
5) 'Aziz, Lāla Shitāb Rāy AA, ŞI, RR
6) 'Irfān, Khwuṣḥḥāl Chand Barahman AA, SH
7) 'Ishrat, Pandit Diyāndhān RR
8) Aḥqar, Bābū Rāy AA, RR
9) Anīs, Lāla Baijnāth SH
10) Anīs, Mohan Lāl AA, 'IŞ, SH, ŞG, R'Ā
11) Badr, Rāja Gangā Parshād ŞG
12) Bahjat, Makhan Lāl 'IŞ, Naf, ŞG, R'Ā
13) Bīmār, Meḍī Lāl SH
14) Dawlat, Rāy Dawlat Rām SH
15) Diwāna, Sarab Sukh GR, AA, 'IŞ, ŞI, MGh, SH, RR, AA
16) Farḥat, Lāla Dīn Dayāl AA
17) Farzāna, Lachhmī Rām AA
18) Faṣīḥ, Paṇḍit Bhudā Dhar 'IŞ, RR, R'Ā
19) Gulshan, Rāja Jayā Lāl ŞG
20) Gulshan, Rāy Gulāb Rāy ŞG
21) Hindī, Bhagwān Dās AA, SH, RR
22) Hindū, Shiv Singh ŞG
23) Ikh̄lās, Kālī Parshād ŞG
24) Jalīs, Rām Sahā'e AA, RR
25) Khiyālī, Khiyālī Rām ŞG
26) Khwuṣḥdil, Rāy Amar Singh ŞG
27) Khwuṣḥwaqt, Lāla Khwuṣḥwaqt Rāy AA, RR
28) Lā'iq, Jay Gopāl AA
29) Mā'il, Lāla Miṭhan Lāl AA, SH
30) Masarrat, Lāla 'Awaz Rāy Naf, NS, RR
31) Mastāna, Rāy Maykū Lāl SH
32) Mawjī, Lāla Mawjī Rām ŞG
33) Mawjid, Lāla Kālikā Parshād ŞG, R'Ā
34) Miskīn, Malhār Singh SH
35) Mukhtār, Sital Dās AA, ŞG
36) Muṭī', Lāla Rām Bakḥsh AA, SH, ŞG
37) Muṣṭar, Mithū Lāl AA, ŞG
38) Nādīm ŞG
39) Naḥīf, Rāy Chunī Lāl ŞG, R'Ā
40) Nāṭiq, Lāla Dhanpat Rāy ŞG
41) Parwāna, Jaswant Singh AA, 'IŞ, RR, R'Ā
42) Qarīb, Kishan Chand SH
43) Qatil, Mīrzā Ḥasan (Diwālī Singh) 'IŞ, KhAf, SH, N'An, KhSh, ShA
44) Raf'at, Maykū Lāl ŞG

45) Rafiq, Lāla Dātā Rām	ṢG
46) Ranj, Lāla Bhāg Mal	AA, RR
47) Rāqim, Bakhtāwar Singh	ṢG
48) Rawnaq, Rām Sahā'e	KhSh, ṢG
49) Rawshan, Rawshan Lāl	SH
50) Rāy, Makhan Lāl	SH
51) Rind, Rāy Khem Narāyan	SH
52) Ṣabūri, Rāy Bālik Rām	RR, R'Ā
53) Ṣāhibrām	ṢG
54) Sarwarī, Rāy Munshī Dhar	ṢG
55) Ṣarwat, Jūgal Kishor	SH
56) Shā'iq, Radhā Kishan	AA, RR
57) Shād, Debī Parshād	SH, RR? ⁴⁰
58) Shādān, Lāla Budh Singh	AA, RR
59) Shāmil, Lāla Debī Parshād	AA, ṢI, RR
60) Shawq, Munshī Dawlat Rāy	ṢG
61) Shukri, Kanwar Dawlat Singh	RR, R'Ā
62) Surūr, Paṇḍit Lachhmī Rām	NS, RR
63) Tamannā, Makhan Lāl	ṢG
64) Tasallī, Rāy Ṭikkā Rām	AA, RR
65) Ulfat, Rāja Ulfat Rāy	ṢG
66) Uns, Lāla Baijnāth	AA, RR
67) Wafā, Mangalī Lāl	ṢG
68) Wālī, Panjāb Rāy	AA, SH, R'Ā
69) Zafar, Lāla Ṭikkā Rām	'IṢ, RR
70) Zakhmī, Rāja Ratan Singh	ṢG, R'Ā
71) Zār, Lāla Shitāb Rāy	SH, ṢG

Come nel caso degli autori hindu di Delhi, anche qui le non indicano sempre di quale o di quali maestri fu discepolo ciascuno poeta. Nello specifico, non è mai indicata l'appartenenza a una determinata scuola nelle voci dedicate a Rāja Jayā Lāl Gulshan, Shīv Singh Hindū, Rāy Amar Singh Khwushdil, 'Awaz Rāy Masarrat, Bhūrā Singh Mashrab, Rāy Maykū Lāl Mastāna, Lāla Kālikā Parshād Mawjid, Nādīm, Lāla Dhanpat Rāy Nāṭiq, Bakhtāwar Singh Rāqim, Rām Sahā'e Rawnaq,

⁴⁰ Nella *tazkira Rūz-i Rawshan* è menzionato un autore di nome Gangā Parshād Shād (Ṣabā 1880: 312), forse identificabile con lo stesso Shād ricordato nella *Safina-yi Hindī* (Hindī 1958: 116-117).

Rāy Bālik Rām Ṣabūri, Ṣaḥībrām, Jūgal Kishor Ṣarwat, Paṇḍit Lachhmī Rām Surūr, Makhan Lāl Tamannā, Lāla Ṭikkā Rām Zafar e Rāja Ratan Singh Zakhmī. L'incidenza (pari al 25%) di autori hindu dei quali non risulta, dalla lettura delle ,un rapporto di discepolato con un particolare poeta è più bassa di quasi dieci punti rispetto al dato corrispettivo osservato in relazione al contesto di Delhi: ciò va inteso come spia di una tendenza, anche nel contesto indo-persiano, verso il consolidamento e l'irrigidimento della dinamica maestro-allievo (*ustād-shāgird*) che rappresenta una delle istituzioni fondamentali (ma evidentemente, al contrario di quanto si sente spesso affermare, non esclusiva) della pratica poetica urdu del XVIII e del XIX secolo.⁴¹ Anche il numero delle scuole poetiche comprendenti autori hindu è più alto che nel caso di Delhi; questo fatto, insieme alla grande quantità di autori non musulmani concentrati in un periodo così breve e in un contesto urbano relativamente limitato, suggerisce come il fenomeno della partecipazione hindu ai circoli poetici indo-persiani fosse divenuto ormai prassi comune.⁴² Le *tazkira* analizzate indicano, nello specifico, l'esistenza di quattordici scuole aventi sede a Lucknow e comprendenti poeti hindu. Di seguito ne illustriamo i tratti essenziali, escludendo la scuola di Mirzā Fākhir Makīn descritta nella *tazkira Anīs al-aḥibba*, cui è dedicata una sezione a parte.

La scuola di Dīwāna

Il *khatrī* Rāy Sarab Sukh Dīwāna (m. 1789), che si trasferì a Lucknow dopo aver trascorso la prima parte della propria vita nella nativa Delhi, fu uno dei primi e insieme dei principali poeti persiani della Lucknow dei *nawāb* sciiti. Ciò è espresso chiaramente, per esempio, da Bhagwān Dās Hindi

⁴¹ Si veda Faruqi (2001:17).

⁴² Ciò è suggerito anche dal fatto che, come si vedrà, quasi la metà delle scuole letterarie indo-persiane di Lucknow individuate analizzando le *tazkira* sono guidate da poeti hindu.

nella sua Safina-yi Hindī, dove viene messo in evidenza proprio il ruolo fondamentale di maestro svolto dal poeta hindu nella nuova capitale culturale dell'India del nord:

Era il figlio della sorella del rifugio della regalità Rāja Mahānarāyan Mahindar Bahādur, che faceva parte della segreteria del compianto Shujā' al-Dawla Bahādur. Nacque a Shāhjahānābād e crebbe in quello stesso luogo. Quando giunse per lui il momento di entrare in quell'ufficio venne a Lucknow. Trovò una sistemazione adatta al suo rango e passò il suo tempo in questa città, onorato e rispettato. Le riunioni dei *faqīr* e i consessi dei poeti avevano luogo soprattutto nella sua casa, e il suo comportamento con gli ospiti era esemplare. Alcune nature sensibili divennero suoi discepoli nella composizione di poesia in hindi, ed egli stesso compose anche un *dīwān* in questa lingua; poi decise di dedicarsi esclusivamente alla composizione di poesia in persiano. All'inizio si faceva correggere dal nobile maestro [Mīrzā Fākhīr Makīn] ma non portò avanti molto a lungo questa frequentazione e prese a comporre poesia a proprio modo. Aveva una tale potenza compositiva che si esercitava a scrivere due o tre nuovi *ghazal* al giorno, arrivando a un totale di quasi centomila versi. Ha lasciato quattro *dīwān* di cui i primi due sono intitolati nell'ordine *dardiya* e *'ishqiya*. Chiamò il proprio terzo canzoniere *sharafiya*, dal momento che i componimenti ivi contenuti riprendono la rima e il *radif* delle poesie di Sharaf Jahān Qazwīnī. Il quarto *dīwān* è fatto di componimenti in risposta alle poesie di Shaykh Muḥammad 'Alī Ḥazīn. Aveva intenzione di lavorare a un quinto *dīwān* ma morì prima di potersi mettere all'opera. Nessuno dei suoi contemporanei può essergli paragonato per abbondanza di produzione. Chi scrive è stato oggetto di suo grande favore.⁴³

Le *tazkira* riflettono l'importanza della scuola letteraria di Dīwāna indicando numerosi poeti come suoi discepoli. Di costoro, almeno dieci erano hindu appartenenti a diverse caste: Bābū Brajnāth 'Āshiq, Ṭūṭā Rām 'Āsī, Khwushḥāl Chand Barahman 'Irfān, Bābū Rāy Aḥqar, Meḍī Lāl Bīmār, Lachhmī Rām Farzāna, Jaswant Singh Parwāna, Kishan Chand Qarib, Lāla Bhāg Mal Ranj e Lāla Shitāb Rāy Zār. I rapporti con il maestro non sono quasi mai delineati se non in modo vago; sono invece frequenti i riferimenti alle personalità religiose

⁴³ Hindī (1958: 72-73).

dei singoli discepoli, che testimoniano reazioni diverse alla dinamica acculturativa a seconda della casta di appartenenza, almeno nella ricezione letteraria delle *tazkira*. La biografia del brahmano *Kh*wushhāl Chand Barahman 'Irfān nella *tazkira Anīs al-aḥibba*, per esempio, evidenzia una doppia preparazione linguistica e poetica, armonizzata nella dello hindu Anīs da un comune denominatore testuale costituito dallo studio dei “libri sufi indiani (*kutub-i ṣūfiya-yi hindī*)” con cui ci si può riferire tanto ai testi di sufismo scritti in hindi/urdu quanto ai libri della tradizione vedāntica indiana interpretati per analogia come sufi:

Il brahmano *Kh*wushhāl Chand, gradito alla gente che ha fede sicura, abita a Lucknow e usa il *takhallus* di 'Irfān. È persona di grande forza spirituale e di sicuro eloquio, e nella pratica devozionale e ascetica della propria religione (*dar 'ibādāt wa riyāzat-i ā'in-i khwud*) è lo specchio della bellezza dell'unicità divina (*waḥdat*), e nonostante la molteplicità dei suoi impegni terreni è sempre concentrato nel suo ritiro interiore. Egli è dotato di grandi qualità morali, e dall'inizio della sua gioventù ha trascorso il proprio tempo in compagnia degli asceti e dei mistici, sempre venerando l'unico vero Venerabile (*ma'būd-i ḥaqīqi*) e studiando i libri sufi indiani (*kutub-i ṣūfiya-yi hindi*) notte e giorno. Egli è famoso ovunque per le sue conoscenze nella scienza indiana (*'ilm-i hindi*), e allo stesso tempo padroneggia con sapienza il gusto per il discorso letterario persiano. Quando iniziò a comporre poesia persiana sottoponeva il risultato del proprio sforzo al vaglio dell'eccellente Rāy Sarab Sukh Dīwāna e talora anche al sottoscritto. In *hindi* ha composto molti tipi di Viṣṇu-pādyā (*bishnupad*) e di inni devozionali (*gīt*); dedica però la maggior parte del proprio tempo a scrivere poesia persiana, e la poesia che promana dalla sua natura è intrisa di ardore amoroso e di sentimenti da derviscio.⁴⁴

All'estremo opposto si colloca la biografia di *Medī Lāl Bīmār* riportata da *Bhagwān Dās Hindī*, dove il definitivo passaggio dell'autore, alla pratica religiosa musulmana è visto come fatto naturale e conseguente; nell'interpretazione testuale di *Hindī* la lingua e la letteratura persiana svolgono un ruolo

⁴⁴ Anīs (1999: 236-237).

fondamentale nella ‘conversione’, che avviene tramite lo studio del *Maṣnawī* mistico di Rūmī ed è descritta in termini canonicamente letterari (per esempio attraverso la menzione del toponimo centrasiatco ‘Chigil’, la bellezza dei cui abitanti è celebrata nella poesia persiana classica):

Apparteneva alla casta dei Rustogi di Lucknow. In gioventù era straordinariamente bello di aspetto e dall’animo ardente, sensibile e addolorato. Egli passava la maggior parte del suo tempo in compagnia degli asceti amanti (*ahl-i dil*) e invidia dei belli di Chigil, ed era sempre impegnato nello studio di vari trattati di sufismo e nella lettura (*sayr*) del *Maṣnawī* di Mawlāwī, e leggeva i versi e il *Maṣnawī* con intensa sofferenza. Io stesso l’ho visto una o due volte mentre declamava poesia con le lacrime che gli rigavano le gote. Infine, nel 1182 abbandonò ogni legame e andò ad Ajmer. Si dice che rimase là per un po’, e che poi si diresse ai luoghi santi dell’Islam per compiere il pellegrinaggio, e Dio ne sa di più. In ogni caso, era una persona assai particolare e la sua anima era piena di ardore. I suoi versi sono numerosi e in quest’arte fu istruito per un po’ di tempo da Rāy Sarab Sukh Dīwāna.⁴⁵

La scuola di Hindī

Il *kāyastha* di Lucknow Bhāgwān Dās Hindī (m. dopo il 1804), che come abbiamo visto fu personalmente legato a Dīwāna, fu al centro di una scuola poetica persiana formata da autori hindu che si può ricostruire sulla base delle testimonianze fornite da lui stesso nella propria, integrate con quelle di Mohan Lāl Anīs nella *Anīs al-aḥibba* (quest’ultimo, come si vedrà meglio in 3.3., condivise con Hindī il discepolato poetico presso Mīrzā Fākhīr Makīn). Come nel caso dell’amico Dīwāna, la figura di Hindī fu cruciale per la formazione dell’ambiente intellettuale aperto e composito della Lucknow indo-persiana.⁴⁶ La nota autobiografica redatta da Hindī nella *Safīna* illustra la

⁴⁵ Hindī (1958: 29-30).

⁴⁶ Sugli aspetti socio-semiotici degli autori non musulmani all’interno della *tazkira* di Hindī esiste uno studio specifico, a cui si rimanda per maggiori approfondimenti (Pellò 2008). Una versione inglese dello stesso, con modifiche e aggiornamenti sostanziali, anche di carattere epistemologico, è attualmente in corso di stampa (Pellò i.c.s. b).

sua educazione ‘islamica’ (a partire dal suo nome, Bhagwān Dās, che è la traduzione di ‘Abd Allāh) e soprattutto la sua produttiva attività nella capitale dell’Awadh, certamente sostenuta da una posizione sociale elevata; il radicamento del suo ‘travestimento’ letterario perso-islamico adattato all’ambiente sciita di Lucknow è ben testimoniato dal riferimento alla sua opera dedicata alle biografie dei profeti e dei dodici *imām*, a cui si giustappone un rifacimento persiano del *Bhāgavata Purāna* il cui titolo, *Mihr-i ziya*, “Il sole delle luci”, ne lascia intravedere la chiave di lettura vedāntico-monoteistica:

Bhagwān Dās Hindī, l’autore di queste pagine, è figlio di Dalpat Dās figlio di Harbans Rāy della casta dei *kāyastha Sribāstam Dūsra*. La patria d’origine dei miei avi era Kālpī e la loro residenza era a Sūndhā. Quando governava il *nawāb* Burhān al-Mulk Bahādur, mio nonno e mio padre, in seguito all’invito del mio grande zio Bulāqī Dās, che in quel momento era incaricato della regione settentrionale dell’esercito, si spostarono da là a Lucknow. [...] Chi scrive nacque a Ṣaydpūr nella casa del nonno materno Lāla Rām Ghulām,⁴⁷ il *qānūngu* di quel luogo, la data di nascita è *ṣabī-yi jawānbakht* [=1153, corrispondente al 1740-1]. All’età di due anni mi trasferii presso mio padre a Lucknow, e non appena raggiunsi l’età adatta intrapresi lo studio della grammatica, dei libri persiani principali e di altri testi scientifici. Mostrai inclinazione per lo studio dei canzonieri dei maestri e dei libri di storia e delle *tazkira*, e iniziai a comporre poesia, scegliendo inizialmente il *takhallus* di Bismil. Fui istruito in quest’arte dal grande maestro [Mīrzā Fākhīr Makīn], e scrissi tre *maṣnawī*: il *Silsilat al-muhabbat*, sul metro del *Silsilat al-zahab*, il *Mazhar al-anwar*, sul metro del *Makhzan al-asrār*, e il *Bhāgavat* intitolato *Mihr-i ziya*, sul metro di *Yūsuf u Zulaykhā*. Scrissi due canzonieri, uno intitolato *shawqiya* e uno *zawqiya*, contenenti *qaṣīda*, *tarjī‘ band* e vari altri tipi di poesie. Successivamente lavorai a una *tazkira* intitolata *Ḥadīqa-yi Hindī*, che comprende notizie relative ai poeti antichi e contemporanei nati o cresciuti in quel paradiso che è l’India, dall’inizio dell’Islam all’anno 1200; quella *tazkira* è sia una *tazkira* sia un libro di storia. Così come ha voluto Sayyid Khayrāt ‘Alī Ṣāhib, ho composto anche un testo intitolato *Sawānih al-nubuwwat*, che raccoglie e riassume le storie dei

⁴⁷ Si noti il nome composto *hindī*-arabo Rām Ghulām ‘servo di Rāma’, dove il riferimento religioso immediato è indiano ma la struttura ricorda appellativi diffusi tra gli sciiti iraniani come Ghulām ‘Alī o Ghulām Ḥusayn.

profeti e dei dodici *imām*. Ora che è il 1219 [1804] ho concluso queste pagine. All'inizio della mia gioventù ebbi, fra gli altri, l'incarico di *mīrbahār* nel distretto di Ilāhābād, per ordine del *nawāb* Mukhtār al-Dawla Bahādūr. Poi entrai nell'alta amministrazione di Āṣaf al-Dawla Bahādūr in qualità di segretario di Mirzā Rāja Nadhī Singh, che era stato incaricato della gestione di Khayrābād e Selak, e divenni finalmente responsabile diretto di cinquecento cavalieri. Dopo la morte di quel *rāja*, venni accolto nella cerchia di Rāja Paṛchand, tra gli intimi della luminosa presenza del *nawāb*. Quando anche Rāja Paṛchand morì, venni accolto nella cerchia dell'*adirāja mahārāja* Ṭikait Rāy Narindār Bahādūr, il segretario di Āṣaf al-Dawla. Da allora in poi lo sguardo grazioso, potente, generoso, consapevole di Rāy Jay Singh Rāy veglia su di me, e ha aumentato la mia potenza, così che i principi e i notabili di queste terre mi hanno voluto prestare il loro sostegno, e ho scritto tutte queste cose nella *qaṣīda* espressamente dedicata e le ho spiegate nella *Hadiqa-yi Hindī*, poiché in questo breve testo non v'è per loro spazio.⁴⁸

I poeti hindu che vengono indicati come allievi di Hindī nelle *tazkira* sono sette, nello specifico Lāla Baijnāth Anīs, Rāy Dawlat Rām Dawlat, Lāla Dīn Dayāl Farḥat, Malhār Singh Miskīn, Rawshan Lāl Rawshan, Rāy Khem Narāyan Rind e Debī Parshād Shād. Con l'esclusione di Farḥat, ricordato nell'*Anīs al- aḥibbā*, sono tutti indicati come suoi discepoli nella *Safīna-yi Hindī*. Il più importante di questi autori sembra essere Rāy Khem Narāyan Rind, nella cui breve nota biografica Hindī insiste sull'abbondanza della sua produzione poetica:

Discendente del *mahārāja* Lachhmī Narāyan, che teneva gli affari di Ṣafdarjang alla corte imperiale di Delhi e per la sua gloria divenne oggetto di grandi invidie. Il nostro autore migrò a Lucknow ed entrò al servizio del *nawāb* Āṣaf al-Dawla Bahādūr che gli garantiva uno stipendio di cinquecento rupie mensili. Inizialmente si esercitò nell'arte poetica con il sottoscritto, e fino a oggi ha composto circa ventimila versi. Ha scritto vari *maṣnawī* come la storia dei *Chahār darwīsh* nel metro di *Khusraw wa Shirīn*, la storia di *Hīr wa Ranjhan* sul metro di *Nal wa Daman*, e due o tre altri simili poemi. Da un po' si è spostato a Calcutta.

⁴⁸ Hindī (1958: 241-243).

A giudicare dai dati forniti dai biografhi, tutti gli altri discepoli di Hindī composero poesia persiana solo occasionalmente; dal punto di vista religioso, è però interessante notare la presenza, all'interno del circolo di Hindī, di un poeta Sikh, il panjabi Malhār Singh Miskīn, un fatto piuttosto raro nel contesto della letteratura indo-persiana. Ecco la nota dedicata da Hindī a questo autore, dove la sua appartenenza religiosa viene indicata puntualmente:

È il figlio di Galwant Rāy *khatri*, venne incaricato dell'amministrazione del distretto di Bareli. Nacque a Lucknow, e dopo la morte del padre fu incaricato del medesimo ruolo. Ogni volta che grazie alla sua natura sensibile componeva poesia, la faceva controllare dal sottoscritto. Sia il padre che il figlio erano discepoli di Gurū Nānak, ed egli aveva con me un rapporto privilegiato. Era vivace, retto, elegante e bello.⁴⁹

La scuola di Mohan Lāl Anīs

Un certo numero di allievi hindu ebbe anche l'amico di Bhagwān Dās Hindī e autore della *tazkira Anīs al-aḥibbā* Mohan Lāl Anīs. Si tratta, nello specifico, di Lāla Shitāb Rāy 'Azīz, Lāla *Kh*wushwaqt Rāy *Kh*wushwaqt, Lāla Budh Singh Shādān, Lāla Baijnāth Uns e Mangalī Lāl Wafā, tutti descritti come discepoli di Anīs nella *tazkira* dello stesso maestro, e di cui possiamo dunque leggere la vicenda letteraria filtrata attraverso uno sguardo giudicante privilegiato. Lāla Shitāb Rāy 'Azīz, figlio primogenito di Mohan Lāl Anīs, è quello a cui viene dedicata la nota biografica più estesa, interessante in quanto rappresentazione letteraria di una tradizione acculturativa legata *in primis* all'ambiente familiare e castale messa in crisi da un abbandono inaspettato:

Lāla Shitāb Rāy, con il *takhalluṣ* di 'Azīz è il Giuseppe dell'Egitto dei ladri di cuori e dei saggi, adornato di mille qualità. Egli è il figlio primogenito di Lāla Mohan Lāl. È una persona di grande valore morale, gradita alla gente sensibile e ben accetto ai perfetti. Nacque a Lucknow. È

⁴⁹ Hindi (1958: 196).

un giovane bello e fin dall'inizio della fanciullezza è oggetto degli sguardi ammirati di chi frequenta il mercato della leggiadria, come Giuseppe per chi ha la natura di Zulaykhā [...]. Studiò con passione e costanza i libri persiani, e una volta raccolte le perle sparse della bravura iniziò a comporre poesia di sua mano. Egli imparò a memoria circa cinquemila versi scelti dai libri dei grandi maestri, tutti in grado di sconvolgere i cuori, ed era quasi sempre intento a studiarli. La sua natura elevata lo ha portato a comporre poesia di significato profondo, che leggeva suscitando intense emozioni. Se non avesse abbandonato quest'arte sarebbe diventato molto famoso nelle regioni della letteratura. Chi scrive era il suo maestro nelle arti della parola.⁵⁰

Come nel caso della scuola di Hindī, si tratta nella maggioranza dei casi di autori occasionali di versi persiani, anche se Anīs descrive la propria scuola come un'entità in divenire. Nella biografia di Lāla Budh Singh Shādān sono evidenti le aspettative riposte da Anīs nel suo giovane allievo hindu, di cui si celebra peraltro la superiorità rispetto a tutti i suoi cor-religionari in fatto di conoscenza del persiano letterario; si intuisce altresì il timore di un altro abbandono:

Lāla Budh Singh, con il *takhalluṣ* di Shādān, è un giovane di retto agire, di modi educati, di natura delicata e di dolce eloquio. È della casta degli *agrawāl* ed è il primogenito di Rūp Lāl figlio di Sadā Sukh Chawdhūrī. Fin dall'infanzia si dedicò allo studio dei libri persiani, e superò tutti i suoi simili. Scrive correttamente in *shikasta* e in *nasta'liq*. La sua indole creativa lo porta a cercare concetti nuovi, e la sua scrittura migliora di giorno in giorno. Da un po' si è legato all'autore di queste righe, e io lo ritengo un dono divino, anche se a causa della mia debolezza lo vedo ormai poco. Se non abbandona la pratica di quest'arte, leverà il suo capo sopra gli orizzonti della fama.⁵¹

La scuola di Qatīl

Mīrzā Ḥasan Qatīl (m. 1817), un *khatri* del Panjab convertito in gioventù all'Islam sciita (il suo nome hindu era Diwālī Singh), fu uno dei principali protagonisti della scena letteraria

⁵⁰ Anīs (1999: 228).

⁵¹ Anīs (1999: 241).

indo-persiana di Lucknow.⁵² La sua scuola poetica persiana, insieme a quella di Dīwāna senza dubbio la più importante della capitale dell'Awadh, comprendeva, secondo gli autori delle *tazkira* analizzate, almeno quattro allievi appartenenti a diverse comunità hindu. Nel caso di Qatīl, l'interazione —privilegiata per un autore nato in una di quelle comunità— con il mondo religioso indiano non musulmano diede risultati che travalicano l'orizzonte linguistico-letterario vero e proprio: egli fu infatti l'autore, tra le altre cose, del già menzionato *Haft tamāshā*, un trattato dedicato alla situazione religiosa dell'India settentrionale e di Lucknow in particolare sul finire del secolo XVIII. Oltre che per il valore testimoniale e scientifico, l'opera è un documento assai utile per studiare la rappresentazione testuale di una realtà sociale e confessionale complessa osservata attraverso il filtro ermeneutico di uno hindu convertito allo sciismo, rappresentante ideale dell'atmosfera intellettuale aperta della corte di Āṣaf al-Dawla (1775-1797) e di Sa'adat 'Alī Khān (1798-1814). Le opinioni espresse da Qatīl nell'*Haft tamāshā*, pertanto, costituiscono una finestra esterna alle *tazkira* poetiche che aiuta a decodificare meglio le informazioni fornite dalle *tazkira* stesse sulle relazioni interne ai circoli e sulla percezione letteraria dell'altro, in una cornice non isolata o occasionale; il legame di Qatīl con la corte e la sua vicinanza agli intellettuali iraniani che la frequentavano (che sono probabilmente i primi destinatari dell'opera), dà infatti all'*Haft tamāshā* un carattere insieme ufficiale e internazionale che lo rende rappresentativo *anche* per interpretare gli esiti storico-sociali dell'interazione letteraria che qui analizziamo. Le considerazioni dell'ex-hindu Qatīl a proposito delle credenze religiose degli hindu 'ortodossi' (così egli considera coloro che accettano la tradizione testuale dell'induismo classico detta *smṛti*, che egli assimila alla *sharī'a* islamica definendo i comportamenti conseguenti *mutasharri'*) mostrano chiaramente

⁵² Si veda la sezione 3.4.

te il tentativo di avvicinare la maggioranza dei non musulmani alla compagine sciaraitica. Dopo aver discusso delle dieci manifestazioni terrene (*avatāra*) secondo la tradizione *vaiṣṇava*,⁵³ interpretate da Qatil come venute di messaggeri divini, egli scrive:

Fino a qui abbiamo parlato degli *smartika*, che fundamentalmente sono adoratori del Dio unico e senza pari e delle sue epifanie: queste loro credenze si possono paragonare alla visione dei musulmani a proposito dei profeti e dei messaggeri di Dio e perciò, non compiono alcun atto illecito seguendo una sorta di *sharī'a* (*ba ṭawr-i mutasharri' munkir-i hichchiz nīstand*). La loro idolatria, del resto, non significa che credano che l'idolo sia Dio o una sua manifestazione: costoro, piuttosto, in quell'immagine amano il possessore delle immagini (*dar in šūrat šāhibšūrat-rā dūst dārand*) come un amante che grazie alla figura della persona amata getta acqua sul fuoco della propria passione. Tale è la base dell'idolatria, anche se naturalmente questa è solitamente la visione delle classi più colte e non del popolo.⁵⁴

Nessuna informazione di rilievo è fornita dalle *tazkira* riguardo all'appartenenza confessionale dei discepoli non musulmani di Qatil, con la parziale eccezione di Lāla Baijnāth 'Adanī, che secondo l'autore della *Šubḥ-i gulshan* mantenne salda la propria identità religiosa fino a compiere, in tarda età, la scelta definitiva della rinuncia alla vita terrena secondo la via brahmanica tradizionale. Ecco come viene descritto in una *tazkira* di fine Ottocento il passaggio di un intellettuale hindu persianizzato alla vita da *samnyāsin* nella *Šubḥ-i gulshan*, che ricorda anche il particolare della morte avvenuta in un luogo santo, come auspicato dalle correnti principali della devozione hindu:

Lāla Baijnāth, che usava il *takhalluṣ* di 'Adanī, era un *kāyastha* residente nella capitale Lucknow. Mirzā Ḥasan Qatil, insieme a Mawlawī Ghulām Muḥammad Fā'iq, fu suo maestro. Alla fine della vita disse addio ai legami terreni e andò a visitare i luoghi santi della

⁵³ Qatil (1875: 6-25).

⁵⁴ Qatil (1875: 35).

propria religione (*ba ziyārat-i ma'ābid-i khwud rū nihād*). Fu in uno di questi templi che esalò l'ultimo respiro.⁵⁵

Gli altri discepoli hindu di Qatīl ricordati nelle *tazkira* sono il brahmano del Kashmir migrato a Lucknow, Panḍit Diyāndhān 'Ishrat,⁵⁶ Rāy Gulāb Rāy Gulshan di Sandīla, che secondo l'autore della *Ṣubḥ-i gulshan* fu autore non solo di un *dīwān* di versi persiani ma anche di una sostanziosa *tazkira* di poeti,⁵⁷ e un altro brahmano del Kashmir trasferitosi con la famiglia nella capitale dell'Awadh, Panḍit Budhā Dhar Faṣīḥ, poeta persiano occasionale menzionato nella *tazkira* *'Iqd-i Ṣurayyā* di Ghulām Hamadānī Muṣḥafī.⁵⁸

La scuola di Mumtāz Awnāmī

Alcuni discepoli hindu ebbe anche Aḥsan Allāh Mumtāz Awnāmī (1764-1858), poeta nativo di un villaggio presso Lucknow e autore di opere a tema soprattutto devozionale, come il *maṣnawī Bahr-i mawāj*, dedicato alle vite dei profeti e alle vicende di Fāṭima e degli immediati successori di Muḥammad, e il *Fawātiḥ*, un commentario in prosa al *dīwān* dell'*imām* 'Alī.⁵⁹ Gli orientamenti religiosi di Awnāmī si riflettono chiaramente nella biografia del suo allievo hindu Rāja Ulfat Rāy Ulfat riportata nella *Ṣubḥ-i gulshan*:

È un *kāyastha* di Lucknow, molto capace nella composizione delle varie forme di poesia persiana come *qaṣīda*, *ghazal*, *rubā'ī* e *maṣnawī*. Successe a suo padre Lāl Ji Bahādur nella gestione dell'ufficio generale del comando militare, che mantenne fino al momento della sua morte, avvenuta durante il regno di Wājid 'Alī Shāh. Sottoponeva la propria produzione poetica al controllo di Aḥsan Allāh Mumtāz Awnāmī, e componeva versi secondo lo stile del maestro. Come dice il proverbio, la gente segue la religione dei propri sovrani:⁶⁰ malgrado la sua idola-

⁵⁵ Salīm (1878: 278).

⁵⁶ Ṣabā (1880: 454).

⁵⁷ Salīm (1878: 349).

⁵⁸ Muṣḥafī (1934: 45).

⁵⁹ Si veda, a proposito di queste opere, Anūsha (2001: 2421-2422).

⁶⁰ L'espressione è in arabo nel testo: *al-nās 'alā dīn mulūkihīm*.

tria, mostrava un'inclinazione verso lo sciismo e partecipava alle congregazioni per la celebrazione del lutto per il signore dei martiri —su di lui le benedizioni e le lodi (*bā wujūd-i ṣanamparastī mayl ba mazhab-i tashayyū' wa ihtimām dar ta'ziyadārī wa tartīb-i majālis-i 'azā-yi janāb sayyid al-shuhadā 'alayhi al-tahiyat wa al-ṣanā*). Egli compose anche alcuni *mukhammaṣ* pregevoli di cui riporto qui un piccolo esempio: *al-salām ay madh-i tu āyāt-i qur'ān-i mubin/al salām ay zāt-i pāk-at ka'ba-yi 'ilm-i yaqīn//al-salām ay pāya-at tāj-i sar-i 'arsh-i barīn/al-salām ay sāya-at khwushīd-i rabb al-'ālamīn* [Salve, o tu la cui lode è ogni versetto del limpido Corano!/Salve, o tu la cui pura essenza è la Ka'ba della sapienza certa!/Salve, o tu che t'elevi oltre il diadema del Trono celeste!/Salve, o tu la cui ombra è il sole del Signore dei mondi!]⁶¹

Allievo di Mumtāz Awnāmī fu anche il nipote di Ulfat, Rāy Hansī Dhar Sarwarī, che secondo la *tazkira Ṣubḥ-i gulshan* seguì lo zio nella sua tendenza spirituale verso l'Islam sciita; la scuola del poeta di Lucknow sembra così caratterizzarsi, rispetto alle altre viste fino qui, per una maggiore attenzione al fatto religioso-devozionale duodecimano, e riflette chiaramente l'ambiente sociale e culturale della Lucknow indo-persiana descritta nella prima parte di questa sezione. Ecco la nota biografica dedicata a Sarwarī:

Il *kāyastha* Rāy Hansī Dhar, che utilizzava il *takhalluṣ* di Sarwarī, era figlio della figlia di Rāja Lāl Ji Bahādur. Egli viveva fra gli agi nella propria città natale, Lucknow, dove studiò la poesia persiana e imparò a comporre versi e prosa presso il maestro Aḥsan Allāh Mumtāz Awnāmī. Dopo la morte dello zio materno Rāja Ulfat Rāy Ulfat, avvenuta durante il regno dell'ultimo dei sovrani dell'Awadh, Wājid 'Alī Shāh, prese il suo posto nella gestione dell'ufficio del comando militare. Seguendo il proverbio che dice che la gente segue la religione dei propri sovrani, mostrò una predilezione per lo sciismo duodecimano (*ba mazhab-i shī'a-yi iṣnā 'ashariya mayl girift*).⁶²

Oltre a Ulfat e Sarwarī, Mumtāz Awnāmī ebbe almeno altri due allievi hindu, anche questi menzionati nella *tazkira Ṣubḥ-i gulshan*: si tratta nello specifico di Kālī Parshād

⁶¹ Salīm (1878: 32).

⁶² Salīm (1878: 202).

Ikh̄lās, di cui Salīm ricorda la totale dipendenza letteraria dal maestro (“la sua prosa e la sua poesia diventarono confuse dopo la morte di Mumtāz Awnāmī”⁶³) e di Munshī Khiyālī Rām Khiyālī.⁶⁴

Le altre scuole di Lucknow

Oltre a quelle sopra descritte, sono state individuate nelle *tazkira* altre otto scuole letterarie persiane con centro a Lucknow e comprendenti autori hindu. Burhān ‘Alī Khān Rahīn (m. nella seconda metà del XIX secolo) ebbe tre allievi non musulmani, nello specifico Lāla Miṭhan Lāl Mā’il,⁶⁵ Lāla Dātā Rām Rafiq,⁶⁶ e Lāla Debī Parshād Shāmil.⁶⁷ Negli altri casi ci si trova di fronte a un rapporto individuale tra un maestro e un singolo allievo: Makhan Lāl Bahjat è indicato come discepolo di Lāla ‘Awaz Rāy Masarrat,⁶⁸ Rāja Gangā Parshād Badr di Gul Muḥammad Nāṭiq,⁶⁹ Lāla Mawjī Rām Mawjī di Ghulām Hamadānī Muṣṣafī,⁷⁰ Maykū Lāl Raf‘at di Mawlawī Nazīr ‘Alī Nazīr,⁷¹ Munshī Dawlat Rāy Shawq di Lāla Shitāb Rāy Zār⁷² e Kunwar Dawlat Singh Shukrī del proprio padre Rāja Ratan Singh Zakhmī, che secondo le *tazkira* si sarebbe convertito all’Islam.⁷³ L’oscuro Sohan Lāl ‘Āshiq e Mīrzā Qatīl, infine sono entrambi descritti come allievi diretti di poeti provenienti dall’Iran: nel primo caso si tratta di tale Mīrzā Ja‘far Mughul (menzionato, almeno secondo le

⁶³ Salīm (1878: 21).

⁶⁴ Salīm (1878: 157).

⁶⁵ Salīm (1878: 359). Secondo la testimonianza di Bhagwān Dās Hindi questo poeta fu legato anche a Mīrzā Fākhīr Makīn (Hindī 1958: 212).

⁶⁶ Khalīl (1978: 74). Secondo la *tazkira Anīs al-aḥibbā* Rafiq sarebbe stato affidato personalmente al maestro Rahīn da Mīrzā Fākhīr Makīn, in una sorta di passaggio di consegne letterario (Anīs 1999: 257).

⁶⁷ Khalīl (1978: 88).

⁶⁸ Muṣṣafī (1934: 13).

⁶⁹ Salīm (1878: 57).

⁷⁰ Salīm (1878: 468).

⁷¹ Salīm (1878: 227).

⁷² Salīm (1878: 182).

⁷³ Āftāb Rāy Lakhnawī (1976-1982: I, 357). Sulla conversione di Zakhmī si veda per esempio Salīm (1878: 189).

nostre ricerche, solo nella *tazkira Anīs al-aḥibbā*),⁷⁴ nel secondo di un quasi altrettanto poco noto Mīrzā Muḥammad Bāqir Shahīd (originario di Iṣfahān o di Kirmānshāh), determinante anche nella conversione di Qatīl all'islam e suo compagno nel viaggio in Iran che segnerà la sua carriera di esperto della lingua persiana.⁷⁵

3.3. LA *TAZKIRA ANĪS AL-AḤIBBĀ* E I DISCEPOLI HINDU DI MĪRZĀ FĀKHİR MAKĪN

Insieme al circolo di Rāy Sarab Sukh Dīwāna, la più importante scuola letteraria di Lucknow a comprendere allievi hindu fu certamente quella di Mīrzā Fākhīr Makīn (1729-1806), poeta di origine iraniana (il trisavolo si era trasferito in India da Naṭanz) che fu discepolo di Mīrzā 'Azīmā Iksīr Iṣfahānī (m. 1755) e si trasferì a Lucknow dalla nativa Delhi tra il 1759 e il 1760.⁷⁶ Tra i discepoli hindu di questo autore noto per le sue posizioni puriste e conservatrici in fatto di estetica linguistica⁷⁷ si annoverano i già noti Bhagwān Dās Hindī e Mohan Lāl Anīs, essi stessi, come abbiamo visto, a capo di due scuole letterarie persiane di Lucknow. Entrambi furono anche autori di *tazkira* che riproducono a livello testuale l'ambiente poetico della città di residenza: mentre, però, la *Safīna-yi Hindī*, pur privilegiando la scuola di Makīn (che nell'opera viene chiamato *irshād ma'āb*, 'fonte di ammaestramento') comprende anche autori vissuti a Delhi negli anni precedenti la decadenza della città e personag-

⁷⁴ Anīs (1999: 254).

⁷⁵ Si veda per esempio Najm-i Tabāṭabā'ī (Ms.: ff. 149b-150a).

⁷⁶ Informazioni su Makīn si trovano in Muṣḥafī (1934: 53), Hindī (1958: 181-182), Nawāb (1875: 416).

⁷⁷ Il poeta fu protagonista di una polemica incentrata sulla validità della poesia persiana scritta da autori non madrelingua, nella quale egli (indiano da quattro generazioni) ripropose, difendendole, le posizioni anti-indiane di 'Alī Ḥazīn contro il celebre poeta urdu (e occasionalmente anche persiano) Sawdā (1706-1781) arrogandosi anche il diritto di criticare e correggere a piene mani grandi maestri del passato come Amir Khusraw, Sa'dī, Rūmī e Jāmī (si veda Faruqī 1998: 17-20).

gi esterni al gruppo guidato dal proprio maestro, la *Anīs al-aḥibbā* è dedicata esclusivamente al circolo di Makīn. Il testo rappresenta un caso esemplare: si tratta infatti di una *tazkira* redatta da un poeta hindu e focalizzata su una singola scuola letteraria persiana della capitale dell'Awadh, che viene così descritta da un punto di vista interno. L'autore dell'opera, il *munshī* e poeta di lingua persiana Mohan Lāl Anīs, è ricordato nella *Safīna-yi Hindī* come un *kāyastha* nato a Lucknow in una data imprecisata e discendente di un *qānūngū* del distretto amministrativo di Gopāmaw, Rāy Tulā Rām. Bhagwān Dās Hindī insiste sul periodo di discepolato trascorso da Anīs presso Mīrzā Fākhīr Makīn. Come Hindī scrive nella sua *tazkira*:

Egli iniziò a studiare i libri persiani sotto la guida di un poeta di nome Rawnaq, e si diede presto alla composizione di poesia. Inizialmente scelse il *takhalluṣ* di Khasta, ma dopo aver conosciuto Shitāb Rāy Hindū lo cambiò in Betāb e poi ancora in Anīs. Egli apprese le sottigliezze della poesia dalla guida eccelsa (*janāb irshād ma'āb*) [Mīrzā Fākhīr Makīn], e con lui studiò le scienze della retorica, della metrica e della *qāfiya*. La *tazkira* intitolata *Anīs al-aḥibbā*, che contiene le notizie biografiche di quel grande maestro e dei suoi discepoli, è scritta in modo ammirevole. Anīs scrisse anche un *dīwān*, e la sua poesia è piena di costruzioni fresche e di contenuti conseguenti.⁷⁸

È interessante notare come Hindī segnali che il primo maestro di Anīs fu uno hindu, cosa che conferma la tendenza diffusa a Lucknow, tra i poeti persiani hindu, di dare vita a proprie scuole letterarie (si ricordino i circoli di Dīwāna, Hindī e dello stesso Anīs sopra descritti) frequentate prevalentemente da aspiranti autori persografi non musulmani. Al di là della propria appartenenza religiosa e delle scelte connesse in fatto di maestri, Anīs fu al centro della vita letteraria indo-persiana della nuova capitale dell'India del nord; per esempio, egli è ricordato con familiarità da Ghulām Hamadānī Muṣḥafī nella *tazkira* *'Iqd-i Ṣurayyā*:

⁷⁸ Hindi (1958: 17).

Appartiene alla casta dei *kāyastha*. I suoi antenati prestavano servizio nell'amministrazione come *qānūngū* del distretto di Gopāmaw, nella regione di *Khayrābād*. Egli svolge mansioni di servitù (*nawkarīpīsha-ast*), e ha appreso l'arte poetica e le sue tecniche da Mirzā Fākhīr Makīn. Chi scrive l'ha conosciuto a Lucknow e ha subito stabilito con lui un rapporto di calorosa amicizia.⁷⁹

La *tazkira* di cui discutiamo qui è senza dubbio la sua opera più importante. Nel capitolo dedicato a sé stesso in questo testo, Anīs afferma che, dopo aver composto un *dīwān* in persiano, stava pensando di raccogliere i versi del suo maestro Makīn e dei discepoli di quest'ultimo, con brevi note biografiche; proprio allora egli fu invitato a entrare nel circolo letterario patronizzato dal *mahārāja* Tiket Rāy, che fu un alto dignitario del governo dell'Awadh durante il regno del *nawāb* Āṣaf al-Dawla (1775-1797). Fu lo stesso Tikait Rāy a proporgli di scrivere una *tazkira* sul modello della *Tazkirat al-mu'āṣirīn* di 'Alī Ḥazīn. Ne derivò la presente composizione, che venne redatta una prima volta nel 1782⁸⁰ e poi ampliata nel 1819.⁸¹

Il principale interesse dell'*Anīs al-aḥibbā* è dettato da una struttura compositiva molto connotata, relativamente complessa e decisamente inusuale se paragonata ai coevi testi dello stesso genere.⁸² Il lavoro, che ha come centro ideale la figura del maestro Mirzā Fākhīr Makīn, è suddiviso in sei parti, secondo un'organizzazione identica nelle due redazioni:

1) un *iftitāḥ*, che contiene notizie relative al poeta emigrato in India dall'Iran Mirzā 'Azīmā Iksīr Iṣfahānī, maestro di Mirzā Fākhīr Makīn;⁸³

⁷⁹ Muṣḥafī (1934: 12).

⁸⁰ La data si ricava dal cronogramma scritto dallo stesso Anīs in Anīs (Ms.: f. 181b).

⁸¹ Si vedano i cronogrammi che chiudono la seconda stesura dell'opera: Anīs (1999: 259). In mancanza di informazioni esterne sull'argomento, il 1819 va perciò fissato anche come limite cronologico prima del quale non è possibile collocare la morte di Anīs.

⁸² Nel descrivere il testo ci riferiremo, per la stesura del 1782, al manoscritto conservato con il numero HL 207 presso la *Khudābakḥsh Oriental Public Library* di Patna (Anīs Ms., descritto in Naqawī 1964: 450-455) e, per la stesura del 1819, all'edizione critica curata da Anwār Aḥmad (Anīs 1999).

⁸³ Anīs (Ms.: ff. 7a-10a); Anīs (1999: 58-63).

2) un *fath al-bāb*, dedicato alla descrizione agiografica della vita e delle opere di Mīrẓā Fākhīr Makīn;⁸⁴

3) un *faṣl*, che contiene le notizie dei discepoli musulmani di Makīn;⁸⁵

4) una *fāṣila*, incentrata sui discepoli hindu di Makīn, dove si trova anche la nota autobiografica di Mohan La'l Anīs;⁸⁶

5) un *ikh̄titām*, sui discepoli musulmani dei discepoli di Makīn;⁸⁷

6) uno *husn-i kh̄tīma*, sui discepoli hindu dei discepoli di Makīn.⁸⁸

La prima e la seconda parte sono quasi identiche in entrambe le stesure. Le ultime quattro, al contrario, differiscono sia per il numero di poeti menzionati (la *tazkira* sembra ingrandirsi insieme alla scuola che descrive) e, di conseguenza, per il numero di versi citati: il *faṣl* sui discepoli musulmani di Makīn contiene 30 autori nella stesura del 1782 e 49 in quella del 1819; la *fāṣila* sui discepoli hindu ha rispettivamente 6 e 12 autori; l'*ikh̄titām* contiene 5 poeti nella prima stesura e 11 nella seconda; lo *husn-i kh̄tīma*, infine, contiene rispettivamente 6 e 11 poeti. Il numero totale di poeti nel testo del 1819 è 90, 32 in più rispetto al manoscritto datato 1782.

Come si può facilmente vedere, l'*Anīs al-aḥibbā* è un lavoro *in fieri* caratterizzato da una forte sensibilità per la continuità nella tradizione poetica e per il concetto dialettico del rapporto maestro-allievo. Ai poli estremi del testo ci sono il maestro del maestro e i discepoli dei discepoli; al centro, il maestro stesso e i suoi discepoli diretti.

L'autore della *tazkira*, egli stesso come abbiamo detto un discepolo di Makīn, non si riserva una posizione di rilevanza (per esempio, all'inizio o alla fine del libro) come capita con

⁸⁴ Anīs (Ms.: ff. 10b-28a); Anīs (1999: 63-78).

⁸⁵ Anīs (Ms.: ff. 28b-114a); Anīs (1999: 79-173).

⁸⁶ Anīs (Ms.: ff. 114b-160a); Anīs (1999: 173-225).

⁸⁷ Anīs (Ms.: ff. 160b-167a); Anīs (1999: 225-235).

⁸⁸ Anīs (Ms.: ff. 167b-181b); Anīs (1999: 236-260).

altri autori di *tazkira* del tempo⁸⁹ ma, descrivendo la propria vita e la propria poesia insieme a quella degli altri discepoli hindu, dichiara la sua intenzione di rimanere saldamente dentro la *ṭarīqa* poetica che celebra.

L'elemento più rilevante della struttura dell'*Anīs al-aḥibbā* è senza dubbio il fatto che l'opera sia suddivisa sulla base del retroterra religioso dei poeti di cui tratta. Il motivo di questa organizzazione non è chiaro, dal momento che l'autore stesso non dice nulla in proposito, ma data la sua inconsuetudine non può spiegarsi unicamente con esigenze di ordine interno, e va messo in qualche modo in relazione non tanto con una volontà di autoaffermazione quanto con la coscienza del valore d'avanguardia intellettuale di un circolo poetico persiano guidato da un venerato maestro musulmano e aperto agli hindu.⁹⁰

I poeti hindu cui si fa riferimento nell'*Anīs al-aḥibbā* sono 30, un terzo del totale generale. Si tratta di un numero decisamente alto se lo paragoniamo ai dati ricavabili dagli altri testi coevi. Infatti, se escludiamo la *tazkira Gul-i Ra'nā*,⁹¹ nelle altre *tazkira* indo-persiane dei secoli XVIII e XIX, la percentuale di autori hindu è nettamente più bassa: la *Safīna-yi Khwushgū*, per esempio, contiene 15 poeti hindu su un totale di 245 autori menzionati (il 6,1%)⁹² e la *Safīna-yi Hindī* 39 su 335 (11,6%).⁹³

I poeti hindu di cui si dà notizia nell'*Anīs al-aḥibbā* sono elencati qui di seguito. I discepoli diretti di Makīn menzionati nella *fāṣila* sono:

⁸⁹ Si pensi per esempio allo spazio riservato a se stesso da Bhagwān Dās Hindī nella propria *tazkira* (Hindī 1958: 240-259).

⁹⁰ L'unico precedente noto è quello della già citata *tazkira Gul-i ra'nā*, redatta da un altro hindu, Lachhmī Narāyan Shafiq; costui, come notato, riserva addirittura un volume separato ai poeti hindu (Shafiq s.d.). Già Aziz Ahmad aveva osservato, negli scritti storici di Shafiq, elementi di revanscismo hindu (Ahmad 1964: 237), con i quali va forse messa in relazione la distinzione di carattere religioso operata nella *tazkira*. Se queste premesse venissero verificate, ne conseguirebbe che il senso della divisione 'confessionale' della *Gul-i ra'nā* va interpretato in modo speculare rispetto a quello della *Anīs al-aḥibbā*.

⁹¹ Si veda la nota precedente.

⁹² L'edizione di riferimento è sempre *Khwushgū* (1959).

⁹³ Si fa riferimento a Hindī (1958).

- 1) Rāy Sarab Sukh Dīwāna
- 2) Panjāb Rāy Wālī
- 3) Sital Dās Mukhtār
- 4) Rāy Tikka Rām Tasallī
- 5) Rām Bakhsh Muṭīʿ
- 6) Bhaghwān Dās Hindī
- 7) Rāy Chunī Lāl Qarīb
- 8) Rādhā Kishan Shāʿiq
- 9) Jay Gupāl Lāyiq
- 10) Rām Sahāʿe Jalīs
- 11) Mithū Lāl Muṭṭar
- 12) Mohan Lāl Anīs

I discepoli hindu dei discepoli di Makīn, indicati nell'*ḥusn-i khātima*, sono:

- 13) Khwushhāl Chand Barahman ʿIrfān
- 14) Lāla Shitāb Rāy ʿAzīz
- 15) Lāla Khwushwaqt Rāy Khwushwaqt
- 16) Munshī Tūtā Rām ʿĀsī
- 17) Lāla Budh Singh Shādān
- 18) Lāla Meḍī Lāl Bīmār
- 19) Lāla Miṭhan Lāl Māʿil
- 20) Lāla Debī Parshād Shāmil
- 21) Bābu Rāy Aḥqar
- 22) Lāla Dīn Dayāl Farḥat
- 23) Lāla Baijnāth Uns
- 24) Lāla Bhāg Mal Ranj
- 25) Kunwar Jaswant Singh Parwāna
- 26) Lachhmī Rām Farzāna
- 27) Sohan Lāl ʿĀshiq
- 28) Bābū ʿĀshiq
- 29) Mangālī Lāl Wafā
- 30) Lāla Dāta Rām Rafīq

Come sottolineato da Naqawī, alcuni dei poeti menzionati qui non sono mai stati citati in nessun altro testo né precedente né successivo alla compilazione dell'*Anīs al-aḥibbā*.⁹⁴

⁹⁴ Naqawī (1964: 451). In effetti, Mohan Laʿl attribuisce senza distinzioni la qualifica di poeta anche ad autori che, in realtà, hanno composto versi solo saltua-

Va notato che l'approccio ai poeti hindu nell'*Anīs al-aḥibbā*, così come nella maggior parte delle altre *tazkira* indo-persiane qui analizzate, non è sostanzialmente diverso da quello riservato ai loro colleghi musulmani. Seguendo uno schema prefissato, l'autore discute dei loro antenati, della loro educazione, di come abbiano iniziato a comporre poesia persiana, di chi fosse il loro maestro, di quale livello stilistico abbia raggiunto la loro poesia. Talora viene inserita la narrazione di eventi particolari che hanno segnato la vita del poeta. Sono comunque riscontrabili, nella trattazione dei poeti non musulmani, alcune peculiarità che si possono riassumere in due punti:

1) all'inizio di quasi tutte le note biografiche dedicate ai poeti hindu della scuola di Makīn l'autore dell'*Anīs al-aḥibbā* specifica in maniera dettagliata quale sia la loro provenienza castale. Sui trenta autori che abbiamo elencato, diciotto sono detti essere *kāyastha* (a loro volta scrupolosamente suddivisi in varie sottocaste), sette *khatrī*, due brahmani, mentre solo per tre di essi non ci sono notizie specifiche. Tale provenienza castale è spesso messa in relazione con i rapporti più o meno stretti della famiglia d'origine del poeta con le *élite* intellettuali musulmane persografe;

2) il secondo punto da sottolineare è il fatto che Mohan Lāl Anīs discute talora degli studi tradizionali hindu compiuti da questi autori (prima e dopo essere venuti a contatto con la poesia persiana 'islamica' e con il loro maestro musulmano) e, in generale, della loro relazione con l'induismo e con l'Islam, in particolar modo sciita. Leggiamo, per esempio, che Sital Dās Mukhtār, dopo aver conosciuto Mīrẓā Fākhīr Makīn e aver preso dimestichezza col pensiero imamita,

divenne così devoto del Leone di Dio, sua eccellenza 'Alī figlio di Abū Ṭālib, che abbandonò molte delle usanze della propria religione.⁹⁵

riamente e con intenti dichiaratamente ludici. Questo vale in particolare proprio per gli autori non musulmani.

⁹⁵ Anīs (1999: 178).

Ma si legge anche, per esempio, che Rāy Ṭikkā Rām Tasallī era un appassionato di danze, probabilmente un riferimento agli spettacoli rituali di danza e teatro kṛṣṇaita che tanto successo avevano alla corte di Lucknow;⁹⁶ è ricordato inoltre, per esempio, che Bhagwān Dās Hindī tradusse il *Bhāgavata-purāṇa* in persiano sotto forma di *maṣṇawī*.⁹⁷

Appare comunque evidente che il maggiore interesse di Anīs, senza differenze tra musulmani e hindu, è il concetto di poesia e soprattutto di scuola poetica e insieme spirituale, concetti che possiamo reinterpretare come coscienza di un processo di interazione culturale su base linguistica e letteraria, sempre, ovviamente, rimanendo in contesto sociale chiuso ed esclusivo. Si leggano, a proposito, i capitoli dedicati a due dei più importanti autori hindu facenti capo alla *ṭarīqa* letteraria di Makīn, ovvero Rāy Sarab Sukh Dīwāna e Kunwar Jaswant Singh Parwāna. La nota biografica su Dīwāna si trova nella terza parte del libro, la *fāṣila* dedicata ai discepoli hindu di Makīn:

Il ricamatore delle immagini dei concetti invisibili, Rāy Sarab Sukh 'Dīwāna', figlio di Bashan Nath, cugino del *mahārāja* Narāyan Mahāndar Bahādur e nipote di Dīwān Atmā Rām che servì il *nawāb wazīr* Shujā' al-Dawla Bahādur — che Dio abbia misericordia di lui — appartiene alla casta dei *khatri* di Lahore. È un uomo libero e i suoi genitori erano originari del Panjab. Egli nacque nella a Shāhjahānābād, la sede del califfato (*dār al-khilāfat*). Ebbe, sin dalla giovane età, una buona conoscenza del discorso poetico, e non rifuggì la grazia di frequentare i grandi poeti. Di natura principesca, nato in una famiglia illustre, ha un carattere appassionato e una lingua affilata. Egli è la candela al simposio della gente eloquente, e la sua forza nel comporre versi persiani e *hindī* è grande. Per questa ragione, pensa che oggi nessuno possa essergli paragonato per quanto riguarda la poesia. All'inizio, Sarab Sukh componeva poesia da solo, seguendo il percorso creativo degli antichi maestri, e in quasi tutti i propri versi perforava le perle dei concetti. Da molto tempo si è trasferito a Lucknow, dove ha deciso di stabilirsi definitivamente e dove occupa oggi una posizione di eccellenza, tra persone a lui amiche. Quando

⁹⁶ Anīs (1999: 182).

⁹⁷ Anīs (1999: 195).

la più eccelsa delle guide [= Mīrzā Fākhīr Makīn] lasciò la capitale per Lucknow e con la grazia sublime dei suoi passi rese questa terra simile al cielo, Dīwāna divenne uno dei viandanti sul suo sentiero. Passo dopo passo, le sue composizioni poetiche —ha scritto più di ventimila versi— hanno raggiunto la perfezione. Per circa dieci o dodici anni ha servito il maestro notte e giorno, comprendendo la grazia concessagli di migliorare la sua eloquenza in persiano e di imparare i segreti delle sottigliezze della poesia. Egli scrisse un canzoniere in risposta a quello di Sharaf Jahān Qazvīnī, e un altro sul modello del maestro di eleganza retorica Muḥammad ‘Alī Ḥazīn, in alcuni mesi. La maggior parte dei versi che compone e dei concetti che esprime hanno uno stile nuovo e fresco. Egli ha redatto anche altri due *dīwān*, uno sul dolore e un altro sull’amore, maturi sia dal punto di vista retorico che da quello stilistico. A causa del suo eloquio pieno d’amore, egli ha oramai un gran numero di discepoli attorno a sé, sia in poesia persiana che *hindī*.⁹⁸

Si noti che quasi tutto il brano riguarda l’educazione poetica di Dīwāna e la sua trasformazione da giovane poeta sicuro di sé che, si legge fra le righe, pensava di poter scrivere poesia senza maestri che non fossero i grandi autori del passato, a maestro di poesia egli stesso, attraverso l’incontro illuminante con Mīrzā Fākhīr Makīn (evidentemente idealizzato nella *tazkira* di Anīs, data la testimonianza diversa fornitaci da Hindī a proposito della relazione di Dīwāna con Makīn⁹⁹). Traduciamo ora il capitolo relativo a uno dei discepoli di Dīwāna, Kunwar Jaswant Singh Parwāna, la cui nota biografica si trova nello *ḥusn-i khātima* del libro:

La candela al simposio dei dolci d’eloquio della nostra epoca, Kunwar Jaswant Singh Parwāna, il figlio del coraggioso, munifico e clemente Rāja Bunī Bahādur, della casta dei brahmani, che era un collaboratore del *nawāb* Shujā‘ al-Dawla —che Dio abbia misericordia di lui. Egli dimostrò una tale capacità nello svolgere i suoi compiti che chiunque, dai nobili al volgo, lo elogiava nei propri discorsi: durante un periodo di siccità, grazie al suo cuore gentile, raccolse ogni sorta di granaglie dai vari distretti e dai villaggi del circondario e li accumulò in

⁹⁸ Anīs (1999: 170-173).

⁹⁹ Il passo è tradotto nella sezione precedente, nel paragrafo dedicato ai discepoli hindu di Dīwāna.

un giardino presso il fiume Gomti, distribuendone la giusta quantità ai notabili e al popolo comune e aprendo la sua porta anche ai più poveri e miserabili. Anche Parwāna è molto sensibile e pronto a dare il suo aiuto. Egli divenne un poeta studiando presso Rāy Sarab Sukh Dīwāna, dal quale apprese le sottigliezze della poesia e del ricamo dei concetti. In poesia, egli cerca le vie espressive più inusitate. Dopo la morte del suo maestro si è concentrato maggiormente sulla composizione di poesia *hindī*, ma nonostante ciò talora segue ancora il sentiero della Persia. Il suo pensiero è brillante e il suo stile dolce.¹⁰⁰

È facile comprendere come, al di là degli elogi propri del genere letterario, Parwāna fosse un poeta alquanto inferiore al suo maestro: più di metà della sua biografia è dedicata a un fatto esteriore riguardante l'esistenza di un suo parente. È però degno di nota che, discutendo della poesia di Parwāna, Anīs ponga l'accento proprio sulla sua relazione col *murshid* poetico; secondo l'*Anīs al-aḥibbā*, del resto, ma anche, come visto sopra, secondo altri autori di *tazkira* seriori, lo *hindu* Sarab Sukh Dīwāna fu, tra *tutti* i discepoli di Makīn quello che ebbe la maggior parte di allievi, hindu e musulmani come nel caso del presunto maestro.¹⁰¹

3.4. UNA CONVERSIONE 'LETTERARIA': LA BIOGRAFIA DI MĪRZĀ QATĪL

Mīrzā Ḥasan Qatīl, nato, come abbiamo visto, con il nome di Dīwālī Singh in una famiglia di *khatri* hindu originaria del Panjab, è una figura chiave per comprendere le dinamiche interne all'ambiente letterario persiano dell'India del nord tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. La sua conversione all'Islam, avvenuta quando l'autore aveva tra i diciassette e i diciotto anni, costituisce un passaggio simbolico essenziale nella rappresentazione testuale dell'interazione tra le comu-

¹⁰⁰ Anīs (1999: 251-252).

¹⁰¹ Si veda anche, a proposito di Dīwāna come maestro di poeti persiani musulmani e dei valori letterari connessi nell'ambito più ampio della letteratura indo-persiana e urdu, Faruqi (2001: 51-52).

nità hindu persianizzate e la realtà intellettuale delle *élite* musulmane; egli stesso, del resto, fu in qualche modo conscio dell'importanza culturale del suo cambiamento ufficiale d'identità religiosa come esito di un processo, e lo suggerisce il fatto che tra le sue opere più importanti si colloca il sopra descritto *Haft tamāshā*.¹⁰² La sua conversione all'Islam viene infatti descritta non come una illuminazione improvvisa o un'inattesa trasformazione spirituale dettata da un incontro rivelatore,¹⁰³ ma come presa di coscienza di qualcosa che era già reale in potenza: Diwālī Singh non poteva che diventare Mirzā Ḥasan Qatīl, perché tale era il suo unico vero nome. Non a caso le note biografie contenute nelle *tazkira*, che riportiamo di seguito in ordine cronologico, concedono poco o punto spazio all'esistenza di un Qatīl hindu. Conta di più, nella ricezione letteraria della vicenda biografica di Qatīl, il suo incontro con l'Iran attraverso il discepolato presso un maestro proveniente da quel paese; egli diventa sciita, secondo *Ghulām Hamadānī Muṣḥafī*, proprio a causa della forte presenza di iraniani nei centri culturali dell'India del nord, e fa sì che tale scelta si rifletta simbolicamente nel suo *takhalluṣ*:

Mirzā Muḥammad Ḥasan Qatīl proviene da una famiglia appartenente alla casta dei *khatrī bhandāri* di Paṭyāla. Suo padre si chiamava Durgāhī ed egli stesso allora era conosciuto con il nome di Dīwālī Singh. Quando, per volere del destino, i suoi si trasferirono a Fayzābād, egli si onorò della conversione all'Islam grazie a Mirzā Muḥammad Bāqir Shahīd Iṣfahānī, all'età di diciotto anni. Allora, dando libero sfogo alla sua indole delicata e armoniosa, che l'aveva caratterizzato sin da bambino, cominciò anche a scrivere poesia e a prendere lezioni da quel grande maestro. E visto che in quel periodo, all'epoca del compianto *nawāb wazīr*, c'erano molti più iraniani di adesso, scelse questa religione¹⁰⁴ e il suo maestro gli assegnò il *takhalluṣ* di Qatīl: il maestro

¹⁰² Si legga il brano dello *Haft tamāshā* tradotto nella sezione 3.2.; di Mirzā Jān-i Jānān si è scritto all'inizio della sezione 2.1.

¹⁰³ Si pensi, per esempio, alle numerose conversioni di brahmani rappresentate in testi letterari come frutto dell'incontro con un maestro carismatico: per esempio quella operata da Mirzā 'Abd al-Qādir Bidil di cui si è detto alla nota 122 del cap. 2.

¹⁰⁴ Muṣḥafī si riferisce qui all'Islam sciita, religione ufficiale dell'Iran safavide e post-safavide e fede alla quale egli stesso apparteneva.

si chiamava Shahīd [martire], dunque il discepolo doveva essere noto come Qatīl [assassinato]. Così, a poco a poco, ottenne grande rispetto presso la corte del *nawāb* Sa‘ādat ‘Alī Khān e degli altri principi dell’Awadh, e successivamente lasciò quelle terre per venire a Delhi. È un giovane dall’atteggiamento umile e distaccato, senza vincoli mondani, dallo spirito libero e di gradevole compagnia; a dispetto del suo distacco dal mondo, Dio lo ha adornato della grazia d’una memoria prodigiosa, che gli permette di ricordare in un attimo date ed eventi relativi ai personaggi del passato. Ha studiato con costanza ed è diventato un grande esperto nelle discipline della metrica, della *qāfiya*, della linguistica araba e nell’aritmetica. Con chi scrive intrattiene un rapporto di amicizia che si intensifica giorno per giorno. La sua poesia, piena di sentimenti d’amore, è limpida e solida.¹⁰⁵

Muṣḥafī interpreta la conversione di Qatīl in senso soprattutto poetico e creativo, leggendola come momento di liberazione interiore che permette al neomusulmano Mirzā Ḥasan di incontrare la propria vera identità e seguire così con maggiore successo le proprie inclinazioni personali verso l’arte della parola; in questo caso l’identità ufficiale conta in senso letterario: un Qatīl hindu, sembra intendere Muṣḥafī, sarebbe stato irrisolto e dunque non così produttivo. La biografia di Qatīl immediatamente successiva, quella che si trova nel *Khulāṣat al-afkār* di Abū Ṭālib Iṣfahānī, riprende il motivo della conversione come sostegno alla realizzazione personale di Qatīl, ma ne considera soprattutto gli aspetti tradizionalmente religiosi:

Muḥammad Qatīl è un uomo illuminato, dall’indole pura. Appartiene a una famiglia di *khatrī* residenti a Shāhjahānābād. Per intercessione della grazia di frequentazioni benguidate, un raggio della benevolenza eterna brillò nel suo nobile cuore e lo condusse alla porta dell’Islam, e per questo si diede anima e corpo alla religione di Muḥammad, salvandosi così dal fuoco del politeismo. Seguendo la sua inclinazione all’impegno passò buona parte della vita dedicandosi all’ascesi e allo studio, e ora vive sereno e in salute a Lucknow, dove trascorre il proprio tempo in compagnia di allievi e amici. Ha già raccolto un *dīwān* dei propri versi.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Muṣḥafī (1934: 46).

¹⁰⁶ Abū Ṭālib ibn Muḥammad Iṣfahānī (Ms.: f. 360a).

Il riferimento al “fuoco del politeismo” va naturalmente inteso soprattutto come metafora letteraria: nella stessa *tazkira* vi è infatti un'altra nota biografica dedicata a un autore hindu, Rāy Sunāth Singh Bīdār, descritto in termini elogiativi senza giudizi sui suoi orientamenti religiosi.¹⁰⁷ Non si fa ricorso a immagini di contrasto Islam/miscredenza nella *tazkira* del *kāyastha* Bhagwān Dās Hindī, dove la conversione di Qatīl (di cui significativamente non si menziona il nome hindu) è descritta come una scelta portatrice di onore. Il poco spazio concesso a Qatīl nella *Safīna-yi Hindī* è probabilmente da mettere in relazione con l'antagonismo poetico tra Qatīl e il maestro dello stesso Bhagwān Dās, Mirzā Fākhīr Makīn, insieme a Rāy Sarab Sukh Dīwāna i maggiori rappresentanti della classe intellettuale persografa di Lucknow:

Suo padre era della casta dei *khatrī* di Paṭyāla presso Lāhore, un parente di Siyālkoṭī Mal. Egli nacque a Shājahānābād, e ancora giovane scelse l'onore di convertirsi all'Islam. Studiò le scienze persiane e arabe e cominciò a comporre poesia, arte nella quale mostra grandi capacità vergando versi variopinti sulla pagina del tempo. Nonostante la sua natura libera e affrancata è sempre prigioniero dell'amore. I notabili di queste terre gli mostrano rispetto e gli tributano onori.¹⁰⁸

Un resoconto circostanziato della conversione di Qatīl si trova nella *tazkira Naḡhma-yi 'andalīb*, redatta da Najm-i Ṭabāṭabā'ī nel 1845, quasi trent'anni dopo la morte dell'autore di Lucknow. Qui il cambiamento d'identità religiosa inizia a sovrapporsi a un cambiamento d'identità linguistica: nella nota biografica di Najm-i Ṭabāṭabā'ī Qatīl compie due passaggi contemporaneamente, preannunciando con la propria conversione all'Islam sciita e con il proprio viaggio di studio in Iran la fine della civiltà letteraria persiana dell'India mughal, che, come abbiamo già accennato, entra nel XIX secolo in una fase di “grammatizzazione”¹⁰⁹ segnata dall'ab-

¹⁰⁷ Abū Ṭālib ibn Muḥammad Iṣfahānī (Ms.: ff. 357a-358b).

¹⁰⁸ Hindī (1958: 172).

¹⁰⁹ Il concetto è ripreso dagli studi di Auroux (in particolare Auroux 1995) e Meschonnic (soprattutto Meschonnic 1997).

bandono della fiducia nelle proprie possibilità creative 'locali' e dalla contestuale crescita dell'importanza attribuita alla coerenza con la variante linguistica e le tendenze stilistiche prevalenti nell'ormai nazionalizzato Iran. Un ex-hindu che ha compiuto la propria iniziazione linguistico-letteraria in Iran diventa così, paradossalmente, il maggiore esperto indiano di lingua persiana dell'Ottocento, fautore di una de-indianizzazione del persiano sul suolo del subcontinente.¹¹⁰ Ecco la traduzione della nota biografica di Qatil nella *tazkira Naghma-yi 'andalib*:

Qatil il neomusulmano. I suoi antenati appartenevano alla casta hindu dei *khatri* e risiedevano nel villaggio di Paṭyāla. Suo padre si trasferì da Bāgpat a Dāsna, dove si stabilì. Asad al-Dawla Hidāyat 'Alī *Khān* padre di Ghulām Ḥusayn *Khān*, l'autore del *Sayr al-muta'akhhirin*, lo conosceva bene. Quando la provincia del Bihar e 'Azīmābād passarono sotto il controllo del *Khān*, egli fu chiamato a 'Azīmābād. Successivamente, quando Ṣafdarjang si trasferì a Ilāhābād, insieme a Hidāyat 'Alī *Khān* venne a Delhi dove ottenne la giurisdizione di Bareli. Qatil giunse allora all'adolescenza e scelse di studiare sotto la guida di Mirzā Muḥammad Bāqir Kirmānshāhī noto con il *takhalluṣ* di Shahīd. Quando Muḥammad Bāqir decise di tornare in patria, il ragazzo volle seguirlo e si recò così in Iran, imparando con passione la lingua dalla gente di quel paese. Non aveva ancora diciassette anni che accettò l'Islam e dichiarò la propria conversione. Tornò dall'Iran che suo padre era ancora vivo, ma Qatil abbandonò la casa natale e, seguendo il suo affetto per la via dello scismo duodecimano, entrò nella cerchia di Zū 'l-Fiqār al-Dawla Najaf *Khān*. Venne così a Lucknow ed entrò nelle grazie di Mirzā Shujā'at 'Alī *Khān* noto come Āqā Ṣāhib, che era tra i funzionari di Sikandar Shikūh Bahādur. Fu presentato così al principe e da allora ebbe l'onore della compagnia dei grandi di Lucknow. La gente ascoltava i suoi pareri tanto da considerare ogni sua raccomandazione una grazia di cui essere riconoscenti e da accettare con gioia. Alla fine il ministro Yamīn al-Dawla, colpito dalle sue qualità, lo volle avere presso di sé: Qatil gli rispose che era abituato a un'umile esistenza di contadino e non aveva dimestichezza coi turbanti, e inoltre fumava la pipa ad acqua dei villaggi e conosceva solo pochi convenevoli; se tutto ciò po-

¹¹⁰ Le posizioni linguistiche di Qatil a proposito della variante di persiano diffusa in India sono state descritte in maniera sommaria in Quraishi (1969: 25-28).

teva essere accettato sarebbe andato, altrimenti avrebbe preferito non costringere nessuno. Il ministro accettò ogni condizione e gli regalò una veste d'onore, che Qatīl vendette per distribuirne il ricavato fra i poveri. Egli era a suo agio nelle assemblee dei signori così come fra chi viveva nella sofferenza. Tra le sue opere ricordiamo la *Risāla-yi qawā'id-i fārsī*, il *Chār sharbat* e altre ancora molto apprezzate dal pubblico; quanto al suo *dīwān*, che contiene circa cinquemila versi di *rubā'ī*, *qaṣīda* e *ghazal*, si può dire senza paura di essere smentiti che è composto con infinita grazia espressiva, anzi si può dire che egli abbia infilato davvero la perla.¹¹¹

La competenza di Qatīl nella variante ufficiale di persiano è ribadita nella *tazkira Khāzin al-shu'arā*, dove ritorna il motivo del contrasto Islam/miscredenza e del suo superamento attraverso la conversione come fattore determinante per l'iranizzazione linguistica di Qatīl:

Qatīl, l'eccellente fra i poeti contemporanei. Il suo nome era Mirzā Muḥammad Ḥasan; era originario di Siyālkoṭ ma visse a Lucknow, dove è oggi sepolto. Era nipote, per parte di madre, di Siyālkoṭī Mal Lakhnawī. Nel pieno della sua gioventù abbandonò le tenebre spesse della miscredenza e si volse all'Islam. Dicono che si recò in viaggio in Iran (*gūyand ki ba wilāyat raft*) e imparò la lingua persiana secondo la variante d'Iran (*zabān-i ahl-i wilāyat āmūkht*). Raggiunse la massima dimestichezza con tutte le scienze della versificazione e con la sua prassi. Aveva una mente pronta e un'intelligenza vivissima, i cui pregi sono oltre ogni descrizione. Il mio maestro Mawlānā Burhān al-Dīn Muḥammad Nuzhat fu suo allievo nell'arte poetica e mi disse personalmente che Qatīl aveva quindici anni quando Nūr al-'Ayn Wāqif venne a Lucknow. Suo nonno Siyālkoṭī Mal lo portò al cospetto di quel grande maestro e quest'ultimo, notando l'intelligenza del ragazzo riflessa nel volto e nel portamento, declamò questo emistichio: *ba hamrāh-i pidar tā chand ay zibā pīsar gardī* [per quanto ancora, grazioso fanciullo, starai con tuo padre?], e poi chiese al giovane di completarlo con un secondo emistichio. Qatīl accettò e rispose con queste parole: *khudā sāzad yatīm-at tā garānqaymat guhar gardī* [Dio ti renda orfano affinché tu divenga una perla rara]. Il maestro si profuse in elogi e disse che il proprio emistichio non era niente più di questo: *ilāhī ilāhī bī pidar gardī ilāhī bī pidar gardī* [O Dio, o Dio, che tu rimanga

¹¹¹ Najm-i Ṭabāṭabā'ī (Ms.: ff. 149b-150a).

senza padre, o Dio, che tu rimanga senza padre]. Il mio nobile nonno, Shāh Muḥammad Ajmal Ilāhābādī, disse a un discepolo di Qatīl di portargli i suoi saluti e le sue preghiere e di digli che egli sarebbe stato onorato di poterlo avere ospite a casa sua nel caso fosse passato da Ilāhābād onorandola della sua presenza. Qatīl gli rispose che era proprio dovere sottomettersi alla sua venerabile persona e obbedire agli ordini della gente di Dio, ma che non poteva lasciare Lucknow e i propri discepoli, e che per questo chiedeva il perdono del maestro. Mio nonno disse che non gli scrisse proprio per evitare che Qatīl si sentisse irrimediabilmente obbligato. Qatīl morì nell'anno 1237 dell'Egira. Dal momento che l'autore di queste pagine imparò la tecnica poetica da Nuzhat —che la misericordia di Dio sia su di lui— e questi fu a sua volta discepolo di Qatīl, che studiò con Wāqif, la mia poesia è collegata con una catena (*silsila*) di tre anelli a quella di Wāqif.¹¹²

La figura di Qatīl si stabilizza, nell'immaginario letterario indo-persiano, verso la fine dell'Ottocento. Il motivo del viaggio in Iran scompare, infatti, nella *tazkira Sham'-i anjuman* (redatta nel 1875) dove l'autorità di Qatīl in fatto di lingua persiana appare ormai come un dato di fatto assodato che non ha bisogno di sostegni extratestuali; per le stesse ragioni, la sua conversione all'Islam sciita è ridotta a mera informazione senza conseguenze o valori aggiunti. Ciò che conta, nella vita di Qatīl, è la produzione di testi d'argomento linguistico e filologico:¹¹³

Qatīl: Mīrā Muḥammad Ḥusayn figlio di Durgāhī Mal, apparteneva alla casta dei *khatri*. La sua famiglia era originaria di Lahore. Divenne musulmano grazie all'azione di Muḥammad Bāqir¹¹⁴ e scelse di percorrere la via dello sciismo. Si trasferì a Delhi e poi, giunto a Kālpī, entrò nella cerchia di amici di 'Imād al-Mulk. Successivamente venne a Lucknow, e qui visse fino alla morte, con la massima saldezza e serenità interiore. Le menti libere di Lucknow gli portavano grande rispetto. Egli aveva studiato in modo approfondito i libri riguardanti la lingua persiana in poesia e in prosa (*kutub-i darsiya-yi fārsiya*

¹¹² Mīrānjān Ajmalī (Ms.: ff. 123a-123b).

¹¹³ La poesia di Qatīl, il cui valore è messo in dubbio nella *tazkira* di Sayyid Ḥasan Khān Nawāb, era stata già criticata da Ghālib in un suo *maṣnawī* persiano datato 1828 (Ghālib 1872: 100-101).

¹¹⁴ Si tratta di Muḥammad Bāqir Iṣfahānī 'Shahīd'.

az nazm wa naṣr) e componeva *inshā'* con grande efficacia stilistica. Sono numerosi i suoi trattati dedicati alle regole della lingua persiana e alle peculiarità dell'arte dell'*inshā'*: per esempio il *Nahr al-faṣāḥat*, il *Shajarat al-amānī*, il *Chahār sharbat* e via dicendo. Capiva anche la struttura dell'arabo. Le sue poesie sono molto musicali, anche se mancano di novità nella creazione di concetti. Egli si considerava uno dei maestri del suo tempo, per quanto in verità non fosse degno di tale qualifica. Morì nell'anno milleduecentoquaranta.¹¹⁵

Infine, nella brevissima nota biografica riservata a Qatīl da Āftāb Rāy Lakhnawī, scompare del tutto anche la conversione, e non si fa nessun riferimento né al nome precedente né all'appartenenza religiosa della sua famiglia d'origine. Qatīl diventa così, definitivamente, un autore come gli altri, rappresentante esemplare di quel processo di grammatizzazione che segna anche la memoria letteraria delle *tazkira* indopersiane del tardo XIX secolo:

Qatīl: il suo nome era Mīrzā Muḥammad Ḥusayn, ed era originario di Delhi. Egli discendeva da una famiglia di *khatri bhandārī*, e Siyālkoṭī Mal Wārasta era suo nonno. Qatīl visse soprattutto nella capitale Lucknow finché il giorno di sabato ventitre Ṣafar del milleduecentotrentatre dell'Egira lasciò questo mondo.¹¹⁶

¹¹⁵ Nawāb (1875: 390).

¹¹⁶ Āftāb Rāy Lakhnawī (1976-1982: II, 119).

IV

Le *tazkira* indo-persiane come luogo d'interazione letteraria

4.1. LE RELAZIONI TRA HINDU E PERSIANO SECONDO LE TAZKIRA POETICHE

Nel difendere il proprio *ustād*, Mīr Ghulām ‘Alī Āzād Bilgrāmī (m. 1785), dalle critiche taglienti di un poeta e lessicografo Hindu che utilizzava il persiano, Siyālkoṭī Mal Wārasta (m. 1766), ‘Abd al-Wahhāb Iftikhār (m. 1776) scrive quanto segue nella sua *Tazkira-yi bīnazīr*:

Questo povero servo ha personalmente constatato un fatto stupefacente: i libri scritti dagli hindu che imitano i musulmani e che si intromettono nelle scienze dei musulmani non hanno luce e sono pieni di oscurità, dal momento che i loro titoli sono privi dell’accecante bagliore che emana dalle eulogie per il Signore dei profeti —che Dio preghi per lui e la sua famiglia e conceda loro la pace. [...] Gli hindu, che farebbero meglio a non oltrepassare i propri limiti, devono dedicarsi solo a scrivere libri riguardanti le loro scienze.¹

È difficile stabilire la popolarità di simili opinioni tra i colleghi musulmani di Iftikhār,² ed è piuttosto improbabile che tali inviti fossero presi seriamente in considerazione dagli scrittori hindu persografi, il cui consistente contributo alla letteratura persiana divenne, come abbiamo visto, una delle principali ca-

¹ Iftikhār (1940: 5-6).

² Giudizi di questo genere sembrano più pretesti polemici che seri ragionamenti sui confini identitari: lo stesso Iftikhār parlerà in termini molto positivi, poche pagine dopo, dello hindu Kishan Chand Ikhlas, l’autore dell’importante *tazkira Hamisha bahār* (Iftikhār 1940: 20).

ratteristiche dell'atmosfera culturale indo-musulmana a partire dal tardo XVII secolo. Il persiano era la lingua dell'*élite* mughal, i cui membri, hindu o musulmani, condividevano largamente i medesimi valori e comportamenti culturali.³ Ciò nonostante, e proprio in considerazione dell'atmosfera culturale e letteraria polifonica che abbiamo descritto nei capitoli precedenti, le osservazioni di Iftikhār hanno un peso, così come, per esempio, hanno un peso le parole del *munshī* Rūp Narāyan a proposito dell'occasione che portò alla composizione del suo raffinato *Shish jihat*, una breve opera in persiano che contiene un certo numero di versi e brani in prosa intersecati fra loro e leggibili in diverse direzioni:

L'autore di queste righe, Rūp Narāyan, la più umile di tutte le creature, non è in realtà degno di parlare, ma osa comunque informare il lettore che un giorno un impertinente disse che non aveva mai visto un solo lavoro degno di essere chiamato una vera opera d'arte composto da uno hindu, affermando che quelle genti erano di solito prive di talenti naturali e che l'unica cosa cui potevano aspirare era sfruttare al meglio la compagnia degli eruditi. Non c'è speranza, diceva, di vedere alcuna genuina opera d'ingegno prodotta da uno hindu. Quelle parole ferirono profondamente questo servo, e lo spinsero a scrivere un racconto che contiene moltissimi artifici retorici.⁴

Quello che 'Abd al-Wahhāb Iftikhār e Rūp Narāyan, un musulmano indiano e uno hindu ugualmente persianizzati, ci presentano è principalmente un problema di acculturazione letteraria, che qui affiora nell'ambito testuale sotto forma di polemica poetica e di pretesto compositivo. Le dichiarazioni dei due autori segnalano l'esistenza di un'irregolarità di giu-

³ In parole più letterarie, non è in effetti possibile, in genere, distinguere un *ghazal* persiano scritto da uno hindu da un *ghazal* persiano scritto da un musulmano, così come non è generalmente possibile riconoscere differenze strutturali tra la resa poetica persiana di una narrativa hindu portata a termine da uno hindu da quella compilata da un musulmano. Il canone per scrivere letteratura persiana è lo stesso per tutti, indipendentemente dalle singole appartenenze religiose; quando esso si trasforma, i cambiamenti riguardano la totalità della comunità degli scrittori.

⁴ Rūp Narāyan (1974: 2-3).

dizio e di visioni contrastanti rispetto all'interazione fra un canone inclusivo ma evidentemente sentito da alcuni come esteticamente 'musulmano' e gruppi di utenti appartenenti a comunità 'altre' dal punto di vista religioso. Che non si tratti di un problema scontato lo dimostra il fatto che da un certo punto in poi —grossomodo dalla metà dell'Ottocento— tali visioni divennero prevalenti, e i musulmani, mutando radicalmente la percezione di quell'acculturazione, presero a escludere gli hindu dai canoni letterari che iniziarono a interpretare sempre più rigidamente come propri,⁵ anche a causa dall'intervento colonialista ben esemplificato da frasi come la seguente di Gilchrist, che già alla fine del '700 (quando quasi la metà degli autori persografi indiani erano hindu) scrive:

The Hindoos will naturally lean to the Hinduwee, while the Moosulmans will of course be more partial to Arabic and Persian; whence two styles arise.⁶

Ma qual era la percezione testuale di quei fenomeni di interazione e di acculturazione all'interno dell'ambiente stesso che li produsse? Il luogo privilegiato per analizzare gli sguardi dei letterati, hindu e musulmani, sulle relazioni tra il persiano visto —con intensità variabile— come un internazionalismo con caratteri estetici 'islamici' e i suoi utenti hindu sono senza dubbio le *tazkira*, che costituiscono l'autostoria della letteratura persiana. Com'è già stato segnalato da molti studiosi,⁷ le *tazkira*, per quanto ricche di informazioni e aneddoti di vario genere, rappresentano prima di tutto un genere letterario con

⁵ Una delle prime e più celebri storie della letteratura urdu, la *Āb-i ḥayāt* di Muḥammad Ḥusayn Āzād (1831-1910), apparsa nel 1880, menziona solo due poeti hindu, a uno solo dei quali concede più di una semplice citazione (Āzād 2001: 219-220, 376). Naturalmente un processo analogo avviene in senso inverso (autorevole in proposito è Dalmia 1997).

⁶ Gilchrist (1802: 2).

⁷ Si veda per esempio Hermansen-Lawrence (2000). Nel suo studio sulla ricezione del poeta persiano Bābā Fighānī (m. 1519) nel mondo letterario mughal-safavide, Paul Losensky ha mostrato come la biografia di questo autore nelle *tazkira* si sia evoluta parallelamente alla crescita e al declino della sua fama artistica (Losensky 1998: 17-55).

le sue regole precise e i suoi *topoi* ricorrenti, e di conseguenza non sono sempre fonti affidabili dal punto di vista storico, considerato anche che nella maggioranza dei casi riportano notizie di seconda mano. Malgrado ciò, è proprio la loro assenza letteraria a interessarci qui, poiché ci dà l'opportunità di osservare l'oggetto del nostro studio attraverso la lente interpretativa di letterati appartenenti allo stesso contesto culturale che analizziamo. La *tazkira* possono essere in effetti definite come lo specchio, più o meno deformante, della cultura letteraria in questione: come scrive Faruqi, "The *tazkira*, the biographical dictionary cum anthology, which was an extremely popular genre from the mid-eighteenth century to nearly the end of the nineteenth, excelled as an unselfconscious representation of poetry as a just that — a cultural artifact".⁸

Qualche aspetto dell'immaginario prodotto dai letterati indo-persiani a proposito del rapporto tra hindu e canone linguistico-letterario persiano è visibile nella rappresentazione di Chandar Bhān Barahman (m. 1662) in alcune *tazkira* del XVII e XVIII secolo. Particolarmente interessante è la nota biografica riportata da Muḥammad Afzal Sarkh̄wush nella sua *tazkira Kalimāt al-shu'arā*:

Aveva un'indole retta e componeva poesia alla maniera degli antichi, limpida e asciutta. Tra gli hindu era un tesoro prezioso (*dar hinduwān ghanīmat būd*). Compilò un *dīwān*, ed era molto abile anche nella scrittura di *inshā*. Un giorno dal trono imperiale gli fu ordinato di recitare un verso. Egli pronunciò questo, che aveva composto da poco: *ma-rā dil-ī-st ba kufr āshnā ki chandīn bār/ ba ka'ba burdam u bāz-ash barahman āwardam* [È un esperto in miscredenza, questo cuore: mille volte/l'ho portato alla Ka'ba ed è sempre tornato brahmano].⁹

Il verso non è scelto a caso e Sarkh̄wush indica ai propri lettori una specifica strada interpretativa. Egli descrive infatti il contesto, un consesso pubblico con un *audience* musulmana, e specifica che l'autore del verso è uno hindu, guidando così le

⁸ Faruqi (2000: 16).

⁹ Sarkh̄wush (1951: 36).

reazioni del proprio pubblico. Gli elementi lessicali sono comuni, la tematica è propria della classicità dello stile iracheno e il tono è riconoscibilmente *malāmatī*, ma chi legge sa che chi parla è un non musulmano: c'è qui una soggettività evidente —anche questa, in certo modo, classica, perchè Barahman sta parlando con il proprio pseudonimo, che è un *alter ego* letterario, per quanto qui rappresenti anche la sua condizione reale— che il poeta utilizza nel gioco testuale e l'autore della *tazkira* inserisce all'interno di un aneddoto, dando così una netta impressione di autobiografismo. Il brahmano del canone letterario, in altre parole, coincide qui con un brahmano reale. La storia prosegue così:

L'imperatore Shāh Jahān, rifugio della fede, si infuriò e disse: "Questo miserabile miscredente è un reietto, bisogna ucciderlo! (*in badbakht kāfir sakht murtadd-ast, bāyad-ash kusht*)". Allora Afzal Khān si rivolse al trono regale e disse che questo verso di Sa'dī era adatto a lui: *khar-i 'isā agar ba makka rawad/ chun biyāyad hanūz khar-ast* [Se l'asino di Gesù va a Mecca/quando torna è sempre un asino]. Il sovrano rise e si interessò di altri affari, mentre fecero uscire velocemente Barahman dalla sala delle udienze private.¹⁰

Una reazione come quella dell'imperatore non sarebbe stata plausibile né credibile se a pronunciare il verso, di per sé non certo rivoluzionario, fosse stato un autore musulmano: il soggetto letterario dunque qui viene realmente a sovrapporsi al soggetto reale. Ma il piano testuale e cortigiano è ricostruito immediatamente: la condanna a morte dell'imperatore si trasforma in una risata grazie all'intervento di un altro letterato, che trasporta il tutto al livello di un gioco letterario intertestuale tramite la menzione di un'appropriata 'risposta' del normativo Sa'dī di Shiraz (m. 1291). Sarkhwush prosegue citando un altro verso di Barahman, anche questo connotato in maniera per così dire tendenziosa —nel senso della scelta compiuta dal biografo— in modo da mantenere l'atmosfera evocata dall'episodio menzionato appena prima:

¹⁰ Sarkhwush (1951: 36-37).

*bibīn karāmat-i butkhāna-yi ma-rā ay shaykh
ki chūn kharāb shawad khāna-yi khudā gardad*¹¹

[Del tempio idolatra ch'io sono tu osserva, prete, il prodigio:
nella casa di Dio si trasforma, se cade in rovina]

L'elemento della miscredenza è ancora presente grazie all'uso di un termine decisamente classico, *butkhāna*, che viene contrapposto allo *shaykh*, canonico antagonista e contraltare della persona poetica. C'è inoltre la presenza allusiva del vino, celato nel termine anfibologico *kharāb* che indica sia la 'distruzione' (del "tempio idolatra"), sia l' 'ebbrezza' (del soggetto poetico il cui corpo è metaforicamente indicato come un tempio idolatra). Questo verso, meno esplicito dell'altro, appartiene a un ben preciso filone tematico e immaginifico della poesia persiana, quello dell'antinomismo, diffuso già a partire da Sanā'ī (m. intorno al 1131) e dotato di precise valenze religiose. Qui il segno sembra però tornare, almeno nell'interpretazione suggerita dall'antologista attraverso la giustapposizione con l'episodio di Shāh Jahān, a un grado prepoetico, riacquista cioè il valore di atto espressivo che ha nella comunicazione quotidiana: la miscredenza, se espressa poeticamente da un non-musulmano —anche quando ciò venga fatto secondo i canoni di una tradizione che ha costruito un preciso sistema di interpretazione simbolica per le immagini non legalistiche— è miscredenza reale oltre che testuale, e come tale potrebbe anche essere sanzionata. Significativo in questo senso è quello che segue alla citazione del verso in questione:

Un giorno Mirzā Muḥammad 'Alī Māhir chiese a Barahman se questo verso fosse suo, e quello gli rispose: "Può darsi che l'abbia scritto io, non mi ricordo". Ma la ricerca ha dimostrato che è di un altro hindu.¹²

¹¹ Sarkhwush (1951: 37).

¹² Sarkhwush (1951: 37). Nella *tazkira Hamisha bahār* il verso è attribuito a Dayāl Dās sull'autorità di Bigham Bayrāgi (Ikhlās 1973: 41).

Messa strutturalmente in relazione con l'aneddoto introduttivo, la vaghezza di Barahman rispetto alla paternità del verso potrebbe implicare, nella *fiction* biografica, la volontà di scongiurare reazioni come quella vista sopra. Resta da sottolineare, in ogni caso, che Sarkh̄wush attribuisce il verso a “un altro hindu”, ‘scagionando’ Barahman ma salvaguardando la particolare relazione tra la devianza canonica e testuale dell’espressione poetica persiana e la devianza oggettiva dell’autore hindu ‘idolatra’, che esprime il proprio sé reale (il poeta è il “tempio idolatra”) attraverso una struttura semantica simbolica nata in altri contesti, acquisendo così una personalità trasversale che il biografo comprende e descrive.

Se, qualche anno dopo, lo hindu Kishan Chand Ikh̄lās tacerà sull’episodio con Shāh Jahān definendo (e distinguendo) Barahman come “il miglior hindu laico apparso sulla faccia della terra dall’epoca di Tamerlano a oggi”,¹³ e Mir ‘Azamat Allāh Bek̄habar smorzera i toni della reazione dell’imperatore scrivendo soltanto che egli “non fu contento del verso”,¹⁴ l’immagine di Barahman come letterato hindu che si permette di abusare delle possibilità espressive del canone letterario persiano ritorna ai primi dell’Ottocento nella *tazkira Makhzan al-gharā’ib*, dove si notano le prime avvisaglie di quella esclusione dei non musulmani dai canoni letterari urdu/persiani.¹⁵ L’atteggiamento dell’autore di questa *tazkira* è molto diverso da quello di Sarkh̄wush, e al gioco letterario si sostituisce un giudizio che va oltre l’ambito testuale; il suo successo viene spiegato, per esempio, con questa eloquente frase: “Grazie alla sua piaggeria (*charbzabānī*) e alla sua buona stella riuscì a fare breccia nel cuore del principe [Dārā Shikūh]”.¹⁶ In particolare, la narrazione del noto episodio assume un tono meno faceto: il sovrano non ride più e il biografo usa termini peggiorativi per Chandar Bhān.

¹³ Ikh̄lās (1973: 41).

¹⁴ Il passo è menzionato in Shafiq (s.d.: 11).

¹⁵ Come già riportato in 2.1, gli autori hindu menzionati in quest’opera sono solo lo 0,5% del totale.

¹⁶ Sandilawī (1968-1994: I, 391).

Ecco la reazione di Shāh Jahān al verso di Barahman secondo Sandīlawī:

L'imperatore, il rifugio della religione, si infuriò e si preparò a punirlo. Si rivolse ai nobili presenti chiedendo se qualcuno fosse in grado di rispondere a quel miscredente (*kāfir*). Il *nawāb Afzal Khān*, famoso per la sua prontezza di parola, disse che già quattrocento anni prima lo *shaykh* Sa'adī aveva composto questo verso per umiliare quel reprobato (*mardūd*): *khar-i 'isā agar ba makka rawad/chūn biyāyad hanūz khar bāshad* [v. *supra*]. Al sentire questa risposta l'imperatore si calmò e diede a Afzal Khān la giusta ricompensa. Quell'insolente portatore di *zunnār* (*zunnārdār-i biādab*) venne cacciato fuori dalla corte. L'imperatore, inoltre, vietò al principe [Dārā Shikūh] di portare di nuovo simili personaggi al suo cospetto.¹⁷

Nel chiudere la voce dedicata a Barahman, Sandīlawī ribadisce l'alterità di questo letterato persiano, il cui *dīwān* è definito sbrigativamente “breve e insipido (*mukhtaṣar wa bimāza*)”, aggiungendo che “dopo l'uccisione di Dārā Shikūh egli abbandonò il mondo e si ritirò in solitudine nella città di Benares così come fanno gli hindu”.¹⁸

Non tutte le note biografiche, di cui abbiamo visto numerosi esempi nei capitoli precedenti, mostrano le possibilità interpretative fornite da quella, esemplare, di Chandar Bhān Barahman.¹⁹ In particolare nella prima metà del Settecento — il periodo dell'espansione dell'interazione letteraria in oggetto — l'atteggiamento dei biografi nei confronti degli autori hindu è sostanzialmente analogo a quello adottato con i loro colleghi musulmani. Affiora però una tendenza a considerare gli hindu come categoria separata all'interno della letteratura persiana d'India, e a sottolineare talora una presunta eccezionalità del loro uso del persiano. Nella sezione 2.3. abbiamo

¹⁷ Sandīlawī (1968-1994: I, 391).

¹⁸ Sandīlawī (1968-1994: I, 391). Si tratta di una storia probabilmente apocrifia assente nelle prime *tazkira* che parlano di Barahman (non ve n'è traccia, per esempio nella *Kalimāt al-shu'arā* di Sarkhwush né nella *Hamīsha bahār* di Ikhlas).

¹⁹ Nella letteratura moderna sulla civiltà persiana d'India, Barahman è spesso l'unico poeta non-musulmano a essere menzionato (è così per esempio in Bausani —1968: 61-62— e Schimmel —1973: 41).

ricordato come già nella *Safīna-yi Khwushgū* di Bindrāban Dās Khwushgū fosse presente il motivo del ‘miglior poeta persiano hindu’²⁰ e come Wālih Dāghistānī elevasse Ānand Rām Mukhlīṣ al di sopra dei suoi correligionari per la dime-stichezza con il persiano. Lo stesso Wālih Dāghistānī elogia le capacità linguistiche di Lachhman Singh Hindū, conosciuto con il *takhalluṣ* ‘Āshiq, in questo modo:

È molto bravo nella composizione di *inshā* e nella calligrafia, e in verità, in questo periodo, sono pochi quelli che si esprimono scioltamente come lui, specialmente tra gli hindu (*ba khwushmuḥāwiragī-yi ū kam kaṣī khwāhad būd, khuṣūṣan az qawm-i hunūd*).²¹

Tali tendenze crescono a partire dalla fine del Settecento e in particolare nell’Ottocento, in concomitanza con i fenomeni di ‘nazionalizzazione’ delle tradizioni cui si è fatto riferimento. Un esempio della salute goduta dal motivo rintracciato in Khwushgū e in Wālih Dāghistānī ci è fornito dalla tarda *taẓkira Ṣubḥ-i gulshan* (che pure ha carattere ecumenico e contiene un numero relativamente alto di autori hindu²²), dove a proposito del poeta hindu Rāqim si legge:

Bakhtāwar Singh ‘Rāqim’ apparteneva alla casta dei *kāyastha* e risiedeva a Lucknow. Era tra i più distinti, nel gruppo degli hindu, per bravura nella composizione poetica; secondo chi scrive, suo figlio Jawahir Singh ‘Jawhar’ era anche migliore del padre.²³

Al motivo del ‘miglior poeta persiano hindu’ se ne aggiungono però altri, la cui diffusione nelle *taẓkira* ottocentesche indica un cambiamento sostanziale nella visione del rapporto tra gli hindu e il persiano nella memoria, e quindi nell’au-

²⁰ Si ricordi che, secondo Khwushgū, Bidel avrebbe personalmente eletto Lālā Sukhrāj Sabqat come il proprio migliore discepolo non musulmano (Khwushgū 1959: 58).

²¹ Wālih Dāghistānī (2001: 460).

²² Come già specificato, l’opera menziona 79 autori non musulmani, pari al 3,9% del totale.

²³ Salīm (1878: 172).

torappresentazione, della letteratura indo-persiana. Si inizia infatti a insistere sul fatto che l'apprendimento e l'uso del persiano siano in contrasto con l'appartenenza religiosa degli hindu, in particolare per coloro che non facciano parte delle caste di scribi. Ecco, per esempio, quello che lo hindu Mohan Lāl Anīs dice del brahmano Lachhmī Rām Farzāna nella *tazkira Anīs al-aḥibbā*:

L'amante della sua epoca Lachhmī Rām è un portatore di *zunnār*²⁴ di quelli noti come *pathak*.²⁵ Egli utilizza il *takhalluṣ* di Farzāna. Contrariamente alle proprie usanze (*bar khilāf-i ā'in-i khwud*),²⁶ durante la fanciullezza studiò il persiano con grande passione e iniziò a comporre poesia molto presto. [...] Partecipava alle competizioni poetiche (*mushā'ira*) che ogni giovedì si tenevano nella casa del perfetto del suo tempo, Rāy Sarab Sukh Dīwāna, dal quale faceva controllare le proprie composizioni. Dīwāna era per lui come un padre, e dopo la morte di questi, sconvolto, Farzāna smise di comporre poesia.²⁷

Oltre all'accento posto sulla presunta lontananza tra i brahmani e il persiano (si ricordi che brahmano era per esempio Chandar Bhān Barahman e che brahmani sono i *kashmīrī paṇḍit* distintisi per il massiccio contributo alla letteratura persiana in Kashmir e a Lucknow), si noti anche l'esclusività, su base religiosa, delle frequentazioni letterarie del personaggio Farzāna ritratto da Anīs, che si lega a un maestro hindu e cessa di scrivere poesia persiana quando quegli muore. Più esplicito di Anīs nell'affermare l'estraneità degli hindu al mondo della letteratura persiana è Shaykh Aḥmad Sandilawī, del quale abbiamo già osservato la tendenza all'e-

²⁴ La parola *zunnārdār*, 'portatore di *zunnār*' propria del canone poetico persiano classico (dove indica gli appartenenti ai gruppi religiosi non musulmani nell'Iran islamico, che dovevano portare una cintura detta appunto *zunnār*) è comunemente utilizzata nel contesto indo-persiano per indicare gli appartenenti alle caste brahmaniche, i quali in effetti indossano una cordicella che viene equiparata allo *zunnār* nell'immaginario poetico.

²⁵ Il termine indica qui la sottocasta di appartenenza di Farzāna; oggi è un cognome molto diffuso in India.

²⁶ Il riferimento è alle usanze del proprio gruppo sociale di appartenenza, quello dei brahmani.

²⁷ Anīs (1999: 253).

sclosure nella biografia di Chandar Bhān Barahman. Emblematica in tal senso è la nota dedicata a Manohar Rāy Tawsanī, il primo autore hindu di versi persiani dotato di una personalità storica, che visse all'epoca di Akbar²⁸:

Apparteneva alla casta dei Rājput. Era figlio di Lūn Karan, il *rāja* di Sambhar, luogo famoso per le sue saline. Suo padre, nonostante fosse un miscredente, lo chiamava Muḥammad Manohar come segno d'onore e di distinzione.²⁹ [...] Era un poeta dal dolce eloquio e dalla fresca immaginazione. L'ardore dei suoi versi incendiava anche i cuori più insensibili e il fuoco dei suoi pensieri acuiva la passione di coloro che cercavano l'unione con Dio. Per quanto esternamente fosse estraneo alla religione dei puri, è chiaro dai suoi versi che dentro di sé sapeva che cosa fosse il *tawḥīd* e la lode dei profeti. In India ci sono molti hindu di questo tipo, che hanno accettato l'Islam di nascosto al fine di mantenere l'onore della propria casta. Io stesso ne ho incontrati diversi. Le parole delle sue poesie, insomma, erano tutte gradevoli ed equilibrate, e degne dei migliori elogi. Che uno hindu dalla lingua balbettante (*hindū-yi kajmajzabān*) canti melodie paragonabili a quelle degli usignoli d'Iran è un fatto quanto mai strano e raro.³⁰

La maestria compositiva di Tawsanī è strettamente connessa, nella rappresentazione di Sandilawī, all'interiore conversione del poeta hindu all'Islam. Va evidenziato che l'autore della *tazkira* non si limita a parlare della figura di Tawsanī ma lo usa come pretesto per riflessioni a proposito degli hindu che celano la propria accettazione della religione di Muḥammad. Altrettanto generale, e ancora più importante per la nostra analisi, è l'osservazione con la quale Sandilawī chiude la biografia di Tawsanī: gli hindu sono per natura incapaci di esprimersi (in persiano) in modo eloquente, dunque è alquanto stupefacente che Tawsanī componesse versi

²⁸ Si veda la sezione 1.4.

²⁹ La frase è una ripresa letterale dal *Muntakhab al-tawārikh* dello storico Badā'ūnī (m. 1615) (Badā'ūnī 1865-1869: III, 201).

³⁰ Sandilawī (1968-1994: I, 425). Nella *tazkira* di Sandilawī tono utilizzato per Tawsanī non è un'eccezione: nella voce dedicata a Bhūrā Singh Mashrab tradotta nella sezione 2.2., per esempio, si dice che la destrezza di uno hindu nel comporre poesie persiane è una rara eccezione "degnata di lodi e di incoraggiamento" (Sandilawī 1968-1994: V, 293): va incoraggiato il 'diverso' che vuole assimilarsi.

paragonabili a quelli dei poeti iraniani. La cultura letteraria che produce osservazioni di questo tipo è evidentemente molto diversa da quella che circa sessant'anni prima, per esempio, portava Sirāj al-Dīn 'Alī Khān Ārzū a elogiare i versi persiani di Bindrāban Dās Khṡwushgū o di Ānand Rām Mukhliṡ senza riferimento alla loro appartenenza religiosa;³¹ è del resto molto diversa anche da quella nella quale nasce la *tazkira* Ṣuḥuf-i Ibrāhīm (composta nel 1790), quasi coeva alla *Makhzan al-gharā'ib*, dove sono assenti osservazioni 'distintive' di qualunque tipo fra i poeti persiani di diversa confessione religiosa. Seppure, dunque, in un contesto non omogeneo dove visioni differenti coesistono, le osservazioni di Sandīlawī segnalano, come abbiamo detto, la diffusione di un atteggiamento nuovo nei confronti della relazione tra hindu e persiano, che sarà quello che prevarrà e porterà alla sopra citata progressiva esclusione dei non musulmani dal canone linguistico e letterario. Nella seconda metà dell'Ottocento diventerà così un normale *topos* (si forma, in sostanza un nuovo canone estetico per parlare dei letterati persiani hindu) descrivere gli hindu che hanno legami con la lingua letteraria persiana come spiritualmente vicini all'Islam. Ecco lo sviluppo letterario di questo motivo nella nota dedicata a Tawsanī dalla *tazkira* *Sham'-i anjuman* di Ḥasan Khān Nawāb:

Era uomo di straordinaria intelligenza e bellezza interiore. Era uno hindu che, come l'Acqua di Vita, era esternamente nascosto da un velo di tenebra ma ribolliva, nel suo cuore, della passione per la fonte della vera fede. L'imperatore Akbar per onorarlo lo chiamava Mirzā Manohar, ed egli si mescolava sempre con i poeti dell'Islam.³²

L'appartenenza alla comunità hindu si trasforma nella tenebra che, nel mondo delle immagini canoniche della poesia persiana, cela la preziosa Acqua di Vita, qui impersonata dal 'cripto-musulmano' Tawsanī; a fianco della trasformazione

³¹ Cfr. Ārzū (1992b: 46, 75).

³² Nawāb (1875: 100).

della figura liminale di Tawsanī in metafora letteraria, va notato anche il commento extra-poetico con cui Ḥasan Khān Nawāb descrive i poeti persiani come “poeti dell’Islam”, che pare una netta presa di posizione sull’identità della tradizione in questione. Alla stessa, comune tipologia appartiene la menzione di Sital Dās Mukhtār riportata dalla *tazkira Ṣubḥ-i gulshan*:

Rāy Sital Dās ‘Mukhtār’ era un *kāyastha* che risiedeva a Lucknow e faceva parte del seguito del *nawāb* Āṣaf al-Dawla Bahādūr. Non credeva davvero nell’idolatria, ma era incline alla via dello sciismo.³³

Diventa altresì comune suggerire che gli hindu sono solitamente per natura estranei alla capacità di comporre buona poesia persiana, come denunciato, per esempio, dall’uso dell’avversativa nella biografia di Dātā Rām Rafiq, tratta sempre dalla *Ṣubḥ-i gulshan* di Ḥasan Khān Salīm:

Dātā Rām ‘Rafiq’ fa parte degli hindu adoratori degli idoli, ma la sua natura è gemella del buon gusto e le sue labbra e i modi del suo eloquio sono intimi della bellezza d’espressione (*labulahja-ash bā khwushbayānī hamdam*).³⁴

Può essere interessante menzionare, come glossa conclusiva alle varie specificazioni fatte dagli autori di *tazkira* sulla presunta inferiorità strutturale degli hindu nella conoscenza del persiano, la voce dedicata dalla *tazkira Makhzan al-gharā’ib* a Rāy Sarab Sukh Dīwāna, che come abbiamo visto nel capitolo precedente fu uno dei principali maestri di poesia persiana (con allievi sia hindu sia musulmani) nella Lucknow dei *nawāb*:

Appartiene alla casta dei *khatri*. Visse a Lucknow ma era originario di Lahore e di Delhi. La sua casta si è sempre distinta, nell’insieme degli hindu, per essere dotata di doti superiori. Chi scrive lo conobbe

³³ Salīm (1878: 391).

³⁴ Salīm (1878: 183).

personalmente. Era umile e paziente. Commetteva molti errori nel persiano parlato (*dar muḥāwira-yi fārsī akṣar ḡhalaṭ mīkard*), ma non è l'unico, tra gli indiani, ad avere questa poco onorevole caratteristica. La maggior parte degli indiani, infatti, che siano hindu o musulmani, non possono fare diversamente, perché conoscere alla perfezione una lingua proveniente da un'altra regione è impresa difficilissima. Va detto, però, che in passato non pochi poeti indiani hanno superato gran parte dei loro colleghi iraniani.³⁵

Sandilawī (forse spinto dalla familiarità dell'appartenenza sociale del *khatri* Dīwāna, la distinzione della cui casta persianizzata non a caso è messa in evidenza) smaschera qui il gioco letterario della differenziazione confessionale da lui stesso utilizzata per esempio nella biografia di Tawsanī vista sopra: egli propone l'argomento logico e, almeno nell'ottica del 'purismo iraniano' che stava prevalendo in quegli anni,³⁶ incontrovertibile che gli errori compiuti dagli indiani nell'uso del persiano, anziché all'appartenenza religiosa, sono ascrivibili al semplice fatto che si tratta per loro di una lingua diversa dalla lingua madre. Le posizioni degli autori di *tazkira* rispetto all'identità hindu nella letteratura indo-persiana, oltre a variare a seconda del momento storico, presentano dunque anche contraddizioni interne, e fluttuano, come abbiamo visto, nell'uso dell'immagine del poeta 'hindu' dalla metafora letteraria al giudizio politico extra-poetico. L'identità hindu, d'altro canto, non è utilizzata nelle *tazkira* solo come elemento di distinzione reale o fittizia ma serve, specialmente nelle opere composte dagli stessi hindu, a veicolare informazioni sull' 'induismo' volte all'acclimatazione e all'assimilazione di nuovi soggetti estetici nell'auto-rappresentazione della letteratura persiana. Ci occuperemo di questo nella prossima sezione.

³⁵ Sandilawī (1968-1994: II, 187).

³⁶ A proposito della già menzionata crisi di fiducia ottocentesca degli indiani persografi nella validità della variante di persiano da loro utilizzata rimandiamo a Faruqi (1998).

4.2. L'INDUISMO' NELLE TAZKIRA DI POETI PERSIANI REDATTE DA HINDU

“The cultivation of Persian poetry”, scrive Christopher Shackle,

was always a central marker of the cultural identity of the elite, whose efforts to distance themselves from Indic cultural associations led to the formation of an elaborately self-contained symbolic system underlying the interlinked genres of *qasīda*, *ghazal* and *maṣnavī*. Such purism was not limited to Muslim elites; it also extended to the practice of Hindu poets from the Persianizing classes [...]. In other words, the wide ranging and profoundly differentiated views of premodern period are not associated with the Hindu-Muslim divide itself; they are marked more by class than by creedal separations.³⁷

Come chiosa alle parole di Shackle, forse un po' rigide nel riproporre un'idea di *élite* indo-persiana radicalmente distaccata dagli altri mondi culturali dell'India premoderna, si può aggiungere che il 'purismo' menzionato è soprattutto di tipo formale, riguardando più il linguaggio compositivo che gli oggetti poetici. In particolare nel caso del *maṣnavī*, le “Indic cultural associations” di cui parla Shackle sono in realtà accettabili e accettate dall'*élite* persografa, alla sola condizione che non vadano a creare dissonanze con il sistema solido e sperimentato dell'espressione letteraria persiana o, in altre parole, che si sottopongano a un processo di rammodernamento estetico transculturale, come nel caso messo in luce al capitolo 2 del *Jilwa-yi zāt* di Ḥayā, un *Bhāgavatapurāṇa* trasportato nelle vesti di un *maṣnavī* persiano.³⁸ È un fatto ben noto che nell'ambito della produzione poetica regionale in vernacolo da parte di autori musulmani si assiste a un'indianizzazione estetica dei concetti sufi attraverso l'uso di forme poetiche indiane e di un vocabolario religio-

³⁷ Shackle (2000: 56).

³⁸ Sono gli stessi autori indo-persiani a utilizzare metafore di questo genere: Anand Rām Mukhlīṣ, per esempio, descrivendo il proprio rifacimento persiano della *Padmāvat*, ne parla come di un cambio di abiti: dal grezzo cotone *hindī* al raffinato broccato persiano (Phukan 2000: 5).

so hindu; nell'«elitaria» sfera della letteratura indo-persiana (specialmente nel periodo di cui ci occupiamo qui, dal tardo Seicento alla metà dell'Ottocento), avviene un processo simile ma speculare. E se, come afferma Shackle discutendo del contesto panjabi, la letteratura vernacolare di matrice musulmana è funzionale, con i suoi tratti «indiani», alla propagazione di una «diffuse conception of South Asian religious identity»³⁹, la cosmopolita letteratura indo-persiana, grazie alla persianizzazione degli elementi hindu, contribuisce alla circolazione culturale sia a livello pan-indiano sia nell'ambito extra-indiano (si pensi ai viaggiatori iraniani come il già menzionato 'Alī Hazīn ma anche alla possibile circolazione dei testi indo-persiani in Iran e alla funzione svolta dagli emissari britannici dell'East India Company). Ciò può essere verificato preliminarmente osservando le biografie degli autori hindu in alcune delle *tazkira* su cui abbiamo basato le nostre analisi. Una delle potenzialità e degli obiettivi della *tazkira* come genere letterario è quello di trasmettere una certa visione della letteratura (e dei suoi produttori) e di preservare una specifica memoria culturale:⁴⁰ in particolare nelle *tazkira* composte da letterati hindu persografi, tale visione e tale memoria sono ricostruite anche attraverso l'ampliamento del panorama letterario di riferimento, del quale entrano a far parte elementi di provenienza hindu opportunamente mascherati o comunque armonizzati con il contesto. In sostanza, gli autori di *tazkira* più consci dell'interazione di cui essi stessi sono protagonisti sfruttano il persiano e, contemporaneamente, le strutture del genere *tazkira* (che contempla digressioni geografiche e culturali⁴¹), e utilizzano la presenza degli autori hindu all'interno delle

³⁹ Shackle (2000: 57).

⁴⁰ Si veda la discussione, basata principalmente su *tazkira* di poeti urdu, in Hermansen-Lawrence (2000: 156-160).

⁴¹ Un esempio classico in questo senso è costituito dalla *Tazkira-yi haft iqlīm* di Amīn Aḥmad Rāzī (1594). Un precedente legato al nostro contesto è la *tazkira Mir'āt al-khiyāl* di Shīr Khān Lūdi (1690), dove l'autore si occupa, per esempio, di *prāṇa-yoga* — chiamato nel testo *'ilm-i nafas* — mentre parla di poeti indo-persiani (Lūdi 1998: 107-111).

corti poetiche indo-persiane del Settecento per descrivere, spiegare e interpretare, parlando di una realtà fondamentale 'islamica' (il circolo letterario persiano, appunto⁴²), vari aspetti della cultura e della geografia religiosa hindu. Come sottolineato da Alam e Subrahmanyam a proposito del *Safarnāma* di Ānand Rām Mukhliṣ, la descrizione delle peculiarità religioso-culturali del paesaggio indiano si trasforma in una 'scoperta' di ciò che è familiare:⁴³ tipicamente, gli autori hindu di *tazkira* persiane si pongono al di fuori del contesto religioso che descrivono e di cui in realtà fanno parte parlando degli hindu come di una entità altra da sé, tendenzialmente adottando il punto di vista 'internazionale' di un viaggiatore colto per meglio comunicare con un vasto pubblico costituito non solo da indiani.

La tecnica illustrativa più semplice e probabilmente più diffusa, nelle *tazkira* di autore hindu ma anche in quelle di autore musulmano, è rappresentata dalla specificazione delle caste di appartenenza dei singoli poeti hindu (per le quali si utilizza, non a caso, l' 'internazionale' e decontestualizzante prestito arabo *qawm*, 'gente', anziché il pur disponibile e più preciso *jāt/zāt*, propriamente 'casta', di origine sanscrita); si può dire che, a partire dal Settecento, l'indicazione della casta di provenienza dei letterati non musulmani rappresenti una caratteristica strutturale del genere *tazkira* nel subcontinente indiano. Nelle *tazkira* redatte da letterati hindu tale specificazione canonica diventa spesso l'occasione per fornire spiegazioni addizionali di carattere religioso, come nel caso della nota dedicata all'allievo di Bidil Śrī Gopāl Tamyīz nella *Safīna-yi Khwushgū*:

⁴² Parliamo di struttura fondamentale 'islamica' pensando non tanto a un'essenza tipologicamente musulmana del circolo poetico persiano quanto al passato testuale, e quindi alla memoria condivisa dei letterati coinvolti, delle *tazkira* e in generale della produzione persiana classica, radicata in un contesto culturale dove l'Islam è valore centrale e costitutivo; e ciò non può non essere ben presente a storici della letteratura quali sono gli autori di *tazkira*.

⁴³ Cfr. Alam-Subrahmanyam (1996: 142).

Appartiene alla casta (*qawm*) dei *sūraj brahman*; tra i brahmani dell'Ĥindustān la casta dei *suraj* si considera discendente del sole.⁴⁴

Gli *excursus* descrittivi possono vertere altresì su tematiche di tipo storico-sociale, dove è ancora più evidente l'intento informativo, per esempio quando Lachhmī Narāyan Shafīq scrive di Bāl Mukund Shuhūd:

Bāl Mukund viene dalla casta dei *kāyastha sṛivāstava* (*sṛī bāstaw*). La maggior parte degli scribi (*arbāb-i kalām*) impiegati negli uffici dei governatori dell'India appartengono a questa casta. Nei regni del Deccan, però, i loro privilegi professionali sono perlopiù scomparsi: da quando in quelle regioni è stato stabilito che un quarto del prodotto interno deve essere pagato come tributo nelle casse del nemico⁴⁵ e sono iniziate le ingerenze nella gestione dello stato, i brahmani hanno cominciato ad concentrare nelle proprie mani un incredibile potere. Il trono del nemico spettava infatti alla stirpe di Sahu Bhonsle, ma Bālājī Rāo, che era un brahmano del Kokan e che morì nel 1174, spodestò gli eredi legittimi e prese le redini del potere. Di conseguenza, un altro gruppo di brahmani è penetrato nei territori governati dall'Islam e ha relegato nell'angolo i *kāyastha* e i *khatrī*, impossessandosi della gestione amministrativa degli uffici e delle fabbriche, al punto che adesso anche gli impiegati del tribunale sono brahmani: nonostante la loro avversione per la religione e il loro fanatismo nazionalista (*bā waṣf-i takhāluf-i dīn wa ta'aṣṣub-i millat*), essi vengono a conoscenza delle questioni concernenti la legge musulmana e si permettono di spiegarla ai poveri ignoranti in attesa di giudizio.⁴⁶

È evidente l'atteggiamento antibrahmanico del *khatrī* del Deccan Shafīq, che qui difende le proprie prerogative castali dimostrandosi conscio della propria acculturazione perso-islamica: egli adotta un punto di vista musulmano, parlando dei sovrani hindu del regno maratha come di *ghanīm*, termine che abbiamo reso con 'nemici' ma indica originariamente 'co-

⁴⁴ Khwushgū (1959: 311).

⁴⁵ Il "nemico" (*ghanīm*) è qui l'impero hindu dei maratha, che nel XVIII secolo sottrasse al controllo dei mughal buona parte dei territori centro-meridionali dell'India. Shafīq si riferisce alla tassa detta *chawth*, appunto 'il quarto', da lui chiamata nel testo *hiṣṣa-yi rub'*.

⁴⁶ Shafīq (s.d.: 87-88).

lui che fa bottino, e soprattutto scandalizzandosi del fatto che hindu diversi da lui, quali sono i brahmani, si intromettano nella gestione della *sharī'a*.⁴⁷ Inoltre, Shafiq utilizza qui l'internazionalità del genere *taẓkīra* e del persiano per affermare un'idea di sé e diffonderla presso una platea nuova: sono noti i legami tra l'autore e vari funzionari coloniali britannici per i quali compose anche alcune opere storiografiche.⁴⁸

In altri casi, l'indicazione di una specifica appartenenza castale fornisce lo spunto per dare delucidazioni precise in merito a usanze indiane extra-islamiche. Così fa, per esempio, Bhagwān Dās Hindī parlando di Bindrāban Dās *Kh̄wushgū* nella sua *Safīna-yi Hindī*:

Bindrāban Dās *Kh̄wushgū* proviene dalla sottocasta (*ṭā'ifa*) dei *bais* (*bays*), che è una suddivisione (*firqā*) della casta (*qawm*) dei Rājput di Biwāra, località che si trova nella provincia dell'Awadh. La loro linea genealogica risale a Śālivāhana (*sālibāhan*), il cui calendario è utilizzato nei testi indiani analogamente a quello del re Bikramāditya (*bikramādit*).⁴⁹

Si noti, nell'apertura dedicata ai dettagli della collocazione sociale di *Kh̄wushgū*, l'impiego di termini tecnicamente provenienti dal lessico arabo delle ripartizioni tribali e qui usato per 'tradurre' i concetti indiani di casta e sottocasta: sono infatti presenti, oltre al sopra menzionato *qawm*, anche *firqā* e *ṭā'ifa*, che contribuiscono ad assimilare ulteriormente e rendere più familiare, nell'ambito del genere perso-islamico della *taẓkīra*, il sistema organizzativo interno alle comunità hindu.

I pretesti per introdurre digressioni relative all'«induismo» nelle *taẓkīra* sono molti; ciò che più conta, per gli autori, è armonizzare gli elementi 'altri' all'interno della struttura let-

⁴⁷ Le osservazioni di Shafiq sono una testimonianza diretta che mette bene in evidenza l'insufficienza delle categorie identitarie hindu/musulmano nell'India premoderna, di cui abbiamo brevemente parlato all'inizio del capitolo 1.

⁴⁸ Si veda Naqawī (1964: 440-441).

⁴⁹ Hindī (1958: 67). Śālivāhana è il sovrano che diede inizio all'era Śāka nel 8 d.C.; il re di Ujjain Bikramāditya (Bikramājīti nella variante hindi/urdu più comune) è considerato il fondatore dell'era Śamvat, che si fa iniziare nel 56 a.C.

teraria utilizzata. In uno dei brani più interessanti dal punto di vista della rappresentazione testuale di aspetti culturali extra-islamici nell'intero panorama delle *tazkira* indo-persiane analizzate, Lachhmī Narāyan Shafiq utilizza il nome di Bindrāban Dās *Kḥwushgū* per illustrare alcuni punti della devozione *vaiṣṇava*, pur mantenendo il discorso su un livello essenzialmente linguistico e poetico:

È uno hindu della casta dei *bais* (*bays*), con la *bā* vocalizzata in *fathā*, la *yā* quiescente e la *sīn* senza punti. Nacque e crebbe a Mathurā, con la *mīm* vocalizzata in *fathā*, la *tā* quiescente, la *rā* senza punti, che è una città presso Akbarābād. Il suo nome è Bindrāban Dās. Bindrāban, che si legge con la *bā* vocalizzata in *kasra*, la *nūn* quiescente, la *dāl* senza punti, la *rā* senza punti, *l'alif*, la *bā* vocalizzata in *fathā* e la *nūn* quiescente finale, è il nome di una località presso Mathurā; il termine *dās*, invece, in lingua *hindī* significa 'servo' (*ghulām*). Il significato del nome è dunque 'servo di quella località senza pari', come nel caso di Najaf Qulī. Mathurā è la patria di Kṛṣṇa (*kishan*), che ha grande seguito tra gli hindu (*muqtadā-yi 'umda-yi hunūd-ast*). Costui aveva milleseicento mogli. Bisogna sapere che nella religione degli hindu le donne sposano un solo uomo e non possono sposarne altri, perciò gli indiani descrivono l'amore sempre dal punto di vista della donna. Kṛṣṇa gettò un tale scompiglio in India che i poeti indiani, nei loro componimenti amorosi (*dar taghazzulāt-i kḥwud*), menzionano sempre l'amore delle spose di Kṛṣṇa per Kṛṣṇa e non parlano di altri amori, diversamente dai poeti arabi e persiani, che non hanno un amante e un amato specifici e ricordano ora Laylā e Majnūn, ora Wāmiq e 'Azrā, ora Shirīn e Farhād. Nei componimenti *hindī* è Kṛṣṇa l'oggetto d'amore: nonostante, almeno secondo le ricerche di Abū 'l-Faẓl nell'*Akbarnāma*, siano trascorsi quasi cinquemila anni dai tempi in cui visse, la sua fama è ancora viva e dalla terra della sua patria si leva il profumo dell'amore. È una terra fiorita e meravigliosa che sconvolge i cuori. Come scrive Āzād —che si prolunghi la sua ombra: *hanūz az dāman-i šahrā-yi majnūn 'ishq mīkhīzād/ki hangām-i guzar uftādan-i mā dil tapid ān jā* [dalle piane deserte di Majnūn si leva ancora amore,/ché quando ci passai mi batté forte il cuore].⁵⁰

Shafiq struttura il passaggio come se si stesse rivolgendo a un pubblico non indiano, fornendo le indicazioni per una lettura

⁵⁰ Shafiq (s.d.: 63).

corretta dei termini *bays* e *bindrāban*, presumibilmente ben noti all'*élite* intellettuale indo-persiana (si tratta rispettivamente di una delle caste più diffuse e del toponimo di una località importante non lontano da Delhi), ma non così ovvi per i suoi possibili lettori 'internazionali' iraniani e britannici. Il punto di vista 'musulmano' adottato dall'autore appare chiaro subito dopo, grazie alla comparazione istituita tra gli appellativi *Bindrāban Dās* e *Najaf Qulī*: se il nome *Bindrāban Dās* ha bisogno di essere sillabato e commentato, non è così per il nome *Najaf Qulī*, il cui significato è dato per scontato.⁵¹ *Kṛṣṇa*, del cui aspetto divino non si fa mai cenno esplicito (lo si descrive semplicemente come *muqtadā-yi 'umdā*, letteralmente 'grande guida'), non solo è evemerizzato secondo il classico atteggiamento intellettuale islamico, ma è presentato come un personaggio essenzialmente letterario: il cuore della digressione è infatti costituito da una comparazione tra l'atteggiamento psicologico nei confronti della figura dell' 'amato' nelle tradizioni letterarie indiana e arabo-persiana, sempre osservate nella prospettiva di quest'ultima (non a caso le poesie amorose degli indiani sono definite 'i loro *taghazzulāt*').⁵² *Kṛṣṇa* e le *gopī* sono fatti entrare nella *tazkira* poetica attraverso la chiave della poesia, e ciò permette a *Shafīq* di fornire informazioni specifiche senza dare luogo a dissonanze di registro. La parte finale, dove *Mathurā* è del resto descritta in termini simili a quelli usati dall'ormai canonico *Bidil* nei *Chahār 'unṣur*,⁵³ completa il processo comparativo trasferendo direttamente *Kṛṣṇa* (inteso come tipologia amorosa) nell'alveo poetico persiano: nel verso citato in chiusura la terra santa di *Mathurā* è assente ma simboleggiata, per analogia, dalle

⁵¹ *Najaf Qulī*, 'servo di *Najaf*', non è un comune appellativo panislamico ma un nome sciita diffuso in Iran soprattutto a partire dall'epoca safavide. Anche tale scelta, che non sembra casuale, potrebbe essere legata all'*audience* di riferimento.

⁵² Le osservazioni di poetica amorosa comparata di *Shafīq* andrebbero studiate in relazione a quelle, coeve e relativamente più note, di *Āzād Bilgrāmī*, su cui si può vedere *Sharma* (2009).

⁵³ Si veda la sezione 2.3. Si confronti, inoltre, il verso di *Āzād* menzionato da *Shafīq* con quello inserito da *Bidil* per commentare la propria descrizione di *Mathurā*.

piane percorse dall'amante Majnūn, dove ancora il poeta e il critico possono sentire, esattamente come nel luogo di nascita dell'*avatāra*, il palpito dell'amore.

Shafiq parla delle città sante di Mathurā e Bindrāban anche in occasione della biografia di Lālā Shīv Rām Dās Ḥayā:

Proveniva dalla casta dei *kāyastha unāya*. Era dotato di intelligenza acuta e di natura elevata, e viveva in compagnia di suoi pari amabili e generosi. Suo maestro in poesia era Mirzā Bidil. Compose un'opera in prosa analoga ai *Chahār 'unṣur* di quest'ultimo. L'opera s'intitola *Gulgasht-i bahār-i Iram* ed è dedicata alle caratteristiche del Braj, che è la regione dove si trovano Mathurā e Bindrāban, e alle sue molte peculiarità. Gli hindu ritengono che quel luogo sia la patria di Kṛṣṇa (*Kishan*): per loro è una località degna delle più eccelse celebrazioni. Egli compose molte belle poesie, sopra le quali apponeva la dicitura *al-ḥayā min al-īmān* [la modestia fa parte della fede].⁵⁴

Abbiamo già discusso, nella sezione 2.3., dei *topoi* kriṣṇaiti diffusi tra i poeti del circolo di Bidil, di cui Ḥayā era discepolo. Qui va messa in evidenza la struttura espressiva scelta da Shafiq, dove le nozioni 'induiste' sono iscritte tra due oggetti testuali legittimanti nell'ottica della *tazkira* perso-islamica, ovvero, da un lato, la menzione dell'appartenenza di Ḥayā alla scuola di Bidil e soprattutto dell'analogia tra la sua opera kriṣṇaita e l'autobiografia del maestro e, dall'altro, la citazione della frase araba usata dal poeta come firma, che senza contraddizioni inserisce il devoto *vaiṣṇava* Ḥayā (identificato con il proprio *takhalluṣ*) in un'atmosfera di sensibilità religiosa inconfondibilmente musulmana: *al-ḥayā' min al-īmān* è infatti un celebre *ḥadīṣ* del profeta Muḥammad, già usato in poesia persiana dal mistico Sanā'ī.⁵⁵

Ancora la biografia di Ḥayā, questa volta nella *Safīna-yi Khwushgū*, ci permette di osservare come anche la narrazione di particolari episodi avvenuti nella vita dei singoli autori pos-

⁵⁴ Shafiq (s.d.: 47-48). La nota riprende molti elementi dalla *Safīna-yi Khwushgū*, tra i quali anche la citazione della frase in arabo apposta da Ḥayā sui propri scritti (*Khwushgū* 1959: 184).

⁵⁵ Cfr. 'Ādil (1996-7: I, 553).

sa essere funzionale a inserire nel tessuto testuale della *tazkira* elementi culturali hindu senza creare attriti espressivi. Dopo aver celebrato la sensibilità poetica di Ḥayā raccontando che in un'occasione questi era stato in grado di riconoscere un'imprecisione contenuta in un verso composto dall'autore stesso della *tazkira* e sfuggito persino al maestro Ārzū, *Kh̲wushgū* scrive:

Dopo quell'episodio promise che sarebbe venuto a trovare l'umile compilatore di queste pagine nella sua dimora, e nel giorno stabilito presenziò alla *mushā'ira* recitando poesie molto belle. Al momento di mangiare si scusò pronunciando queste parole: "Io sono un discepolo (*murīd*) di quelli di Gokula⁵⁶ (*gokuliyān*) e mi attengo alle loro regole, cioè non mangio ciò che non sia stato cucinato dai discepoli della mia *silsila*, altrimenti me lo cucino da solo", ma diede a coloro che erano con lui il permesso di servirsi.⁵⁷

Ḥayā dichiara la propria specifica appartenenza religiosa *kṛṣṇaita* e la propria fedeltà alle regole da essa implicate, descrivendone un comportamento caratteristico (l'impossibilità di assumere cibo offerto da mani 'impure'), nel pieno di un consesso poetico, la *mushā'ira* a casa di *Kh̲wushgū*, che si iscrive di diritto nelle tematiche del genere letterario persoislamico della *tazkira*: il contenitore narrativo più ampio legittimo in questo caso il contenuto; in più, l'armonizzazione è favorita dall'uso di un lessico coscientemente assimilativo, che presenta i *gokulastha* in una *silsila* sufi di cui il poeta hindu persografo Ḥayā si professa *murīd*.

Per quanto più facilmente orientabili allo scopo, non sono solo le note biografiche dedicate agli autori non musulmani a promuovere il discorso 'induista'. Sempre nella *Safīna-yi Kh̲wushgū*, nel contesto della voce riservata a Mīrzā Afzal Sarkh̲wush, è narrato un interessante incontro tra il poeta

⁵⁶ Gokula è il nome di una località nel bosco di Mahāvana presso Mathurā, dove Kṛṣṇa trascorse la sua infanzia. Probabilmente, il riferimento è ai seguaci del maestro *vaiṣṇava* del XVI secolo Vallabhāchārya, noti come *gokulastha gosain*, 'i mandriani di Gokula'.

⁵⁷ *Kh̲wushgū* (1959: 185).

sufi musulmano e un maestro hindu. *Kh̄wushgū*, che ha appena finito di raccontare una contesa sorta tra *Sark̄hwush* e un altro autore mistico indo-persiano, *Shāh Gulshan*, a proposito di un verso d'argomento spirituale composto da *Sark̄hwush* e ritenuto da *Gulshan* tronfio e autocelebrativo, inserisce senza preavviso il brano seguente:

Mentre stava tornando da Ajmer [*Sark̄hwush*] giunse a *Manoharpūr*, dove decise di fare un giro. Entrò così nella cella di un *faqīr* hindu (*dar takiya-yi hindufaqr-i wārid shud*), e a causa degli interessanti discorsi intavolati con quest'ultimo rimase in quel luogo per venticinque giorni, al fine di godere di quella compagnia, nonostante i compagni di viaggio insistessero continuamente per riprendere la strada. Tra le cose degne di nota che avvennero in quei giorni c'è il seguente episodio. Nel corso di un dialogo quel *faqīr* monoteista (*ān faqr-i muwahhid*) esclamò che l'Islam e la miscredenza sono una cosa sola (*bar zabān rānd ki kufr wa islām yakī-st*). Allora *Sark̄hwush* disse: "Se è così, perché dunque non diventi musulmano?", al che l'altro replicò: "È così di certo, dunque perché tu non diventi hindu? Non vale forse anche il contrario? Ciò che intendo è che a volte la verità sta oltre il dualismo di chi discute. Il *faqīr*, poi, recitò questi versi dal *maṣnawī* di Rūmī: *chunki birangī asir-i rang shud/mūsiy-i bā mūsiy-i dar jang shud// chun ba birangī rasī k-ān dāshti/ mūsā wa fir'awn dārānd āshti// gar tu-rā āyad bar īn nukta su'āl/ rang khālī kay buwad az qīl u qāl*" [Quando l'assenza di colore diventa prigioniera del colore/un Mosè entra in guerra contro un altro Mosè// Ma se giungi all'assenza di colore, che un tempo era tua,/ sarà fatta la pace tra Mosè e il Faraone// Se vorrai far domande su questo argomento/ sappi che il colore s'accompagna sempre alle vane parole].⁵⁸

Il passaggio, integrato come commento a un dibattito religioso tra mistici musulmani, dà un'idea piuttosto chiara dell'immagine dell'induismo e delle relazioni tra gli esponenti di diverse confessioni che gli autori non musulmani delle *tazkira* intendono far passare nel contesto letterario indo-persiano e presso il pubblico colto di riferimento. Il *faqīr* hindu, nel cui ritiro *Sark̄hwush* vuole rimanere ospite per ben venticinque giorni contro i desideri dei suoi com-

⁵⁸ *Kh̄wushgū* (1959: 73).

pagni di viaggio, è definito preliminarmente *muwahḥid*, che noi abbiamo reso con ‘monoteista’ e più precisamente indica ‘colui che professa il *tawḥīd*’, l’unicità/unità di Dio cardine della teologia islamica; la precisazione sembra servire a rendere accettabili le parole provocatorie che egli pronuncerà in seguito. Il cardine semantico dell’aneddoto non è però costituito dalla richiesta di conversione, usata dal maestro hindu come speculare argomento dialettico, ma il fatto che il mistico miscredente prevalga nel dibattito con il mistico musulmano citando versi tratti dal principale classico della gnosi sufi persiana, il *Maṣnawī-yi ma’nawī* di Jalāl al-Dīn Rūmī: il *faqīr* hindu usa lo stesso *linguaggio* dell’altro, così dando cittadinanza alle proprie posizioni nel mondo testuale del genere *tazkira*.⁵⁹

L’uso della lingua come mezzo per l’acclimatazione di elementi ‘induisti’ nel microcosmo della *tazkira* persiana emerge anche nel trattamento che talora gli autori non musulmani riservano ai nomi dei poeti hindu. Attraverso una semplice traduzione esplicativa del nome di Gurbakhsh Ḥuḏūrī, Shafīq assimila il concetto di *guru*, fondamentale nell’ambito delle religioni indiane, a quello di signore/Dio:

Gurbakhsh: *gur* con la *kāf* persiana vocalizzata in *zamma* e la *rā* senza punti quiescente significa in *hindī* ‘signore’ (*khudāwand*).⁶⁰

Restando nell’ambito della *tazkira Gul-i ra’nā*, più complesso è il caso di Lālā Rām Parshād, poeta noto con il *takhalluṣ* ‘Rām’:

Rām: Lālā Rām Parshād di Burhānpūr apparteneva alla casta dei *kāyastha saksena*. ‘Rām’ è sia una parola persiana dal significato ben noto sia un termine indiano, ovvero il nome di un celebre personag-

⁵⁹ Il processo è speculare ma analogo a quello osservato alla nota 122 del cap. 2, dove Bīdil racconta di aver convertito all’Islam un brahmano usando l’argomento dei *kalpa*, cioè impiegando la ‘lingua’ dell’interlocutore. A proposito del processo in esame, si legga Stewart (2001).

⁶⁰ Shafīq (s.d.: 56).

gio venerato dagli hindu. Il poeta in questione è impegnato ad rendere docili i concetti poetici più selvaggi (*mushār ilayhi dar fikr-i rām kardan-i waḥshiyān-i ma‘ānī mibāshad*).⁶¹

Come nel caso di Barahman osservato nella sezione precedente, il *takhalluṣ* del poeta coincide con la sua identità reale (si pensi al nome dell'autore, Rām Parshād, 'offerta a Rāma'), ma qui la legittimazione è diversa: se nel caso di Barahman l'uso del *takhalluṣ* è autorizzato dalla canonicità già classica del personaggio del brahmano, nel caso di Rām è il suo valore anfibologico a permetterne l'uso: come notato da Shafiq, Rām è anche parola persiana con il significato di 'docile'. L'ingresso di Rāma nella *tazkira* è dunque consentito da una figura retorica tipica della poesia persiana, l'anfibologia appunto, sulla quale il poeta in questione costruisce la propria ambivalente personalità letteraria. Analogo a quello di Lālā Rām Parshād Rām è il caso di Bhūpat Rāy Bānya, che utilizza come pseudonimo poetico il nome della propria casta, presentato nella *Safīna-yi Khwushgū*:

Utilizzava il *takhalluṣ* Bānya per dichiarare la propria appartenenza castale (*ba izhār-i qawmīyat-i khwud bānya takhalluṣ mūkard*), ma anche perché alla parola si può dare un significato in persiano, ovvero 'dotato di [buona] volontà' (*ṣāhib-i niyyat*).⁶²

Spesso, sfruttando le possibilità offerte dal canone linguistico, gli elementi hindu sono trasposti sul piano letterario persiano attraverso l'adattamento di metafore classiche e l'adozione

⁶¹ Shafiq (s.d.: 79).

⁶² *Khwushgū* (1959: 163); le parole tradotte nel virgolettato, *ṣāhib-i niyyat*, sono assenti nel testo, dov'è segnalata una lacuna, e sono integrate sulla base della *Gul-i ra'nā* di Lachhmī Narāyan Shafiq, che cita parte della nota biografica dedicata da *Khwushgū* a Bhūpat Rāy Bānya (Shafiq s.d.: 36). La norma grafico-fonetica persiana permette di scomporre in due parti il tracciato grafico di *bānya* e di leggerlo come *bā niyya*, ovvero, letteralmente, 'con [buona] volontà'. Lo stesso Shafiq indica un'altra, meno nobile interpretazione arabo-persiana dell'etnonimo in questione: "Bānya è il *takhalluṣ* di Bhūpat Rāy Bānya, ovvero 'mercante di grano', di Gangoh, che è una città nel distretto di Saharanpur, che è a sua volta parte della provincia di Delhi. [...] Bāniya è il femminile di *bānī*, ovvero 'fondatore', e sembra che l'interessato rimase sempre all'oscuro di tale bruttezza" (Shafiq s.d.: 36).

di una tecnica espressiva basata contemporaneamente sulla giustapposizione e sull'assimilazione. Processi di questo tipo sono visibili, per esempio, in quanto scritto da Bhagwān Dās Hindī a proposito della morte di Rāy Sarab Sukh Dīwāna:

Quando era ammalato a Lucknow lo andai a trovare. Animato da un profondo sentimento di compassione (*shafaqat*) disse: “Dopo la mia morte bisogna ricordarsi di Gayā⁶³”. Allora si diresse verso il Gange e, giunto colà, salì al paradiso eccelso il giorno seguente (*ba'd-i yak rūz ba bihisht-i barīn shitāft*). Il suo corpo venne bruciato e le ceneri disperse nel fiume, ed è questo il significato dell'espressione ‘annegato nel mare della misericordia’ (*ghariq-i baḥr-i raḥmat*).⁶⁴

La città santa di Gayā e il Gange, oggetti testuali ‘induisti’, sono immediatamente controbilanciati dall'evocazione del “paradiso eccelso (*bihisht-i barīn*)”, canonica sia dal punto di vista del linguaggio religioso islamico sia da quello del linguaggio poetico persiano;⁶⁵ analogamente, la successiva immagine ‘idolatra’ del corpo ridotto in cenere e disperso

⁶³ Gayā è una località venerata dagli hindu situata nell'odierna regione del Bihar. Nella parte finale della biografia, qui non tradotta, si lascia intendere che Dīwāna avesse fatto un voto, probabilmente una donazione in denaro, legato ai luoghi santi di quella città e adempiuto dalla vedova grazie all'intervento di Bhagwān Dās Hindī (si veda Hindī 1958: 74). Si noti che proprio negli anni cui si riferiscono gli avvenimenti narrati la città di Gayā entrava direttamente in letteratura persiana grazie a un'opera a lei dedicata dal poeta Ānandaghana Khwush, dal titolo *Gayā māhātmya* (Habibullah 1938: 173).

⁶⁴ Hindī (1958: 73). La tendenza all'adattamento espressivo qui osservata è presente anche in alcune *tazkira* composte da autori musulmani. Nella *tazkira Natāyij al-afkār* (completata nel 1842), per esempio, la morte di Chandar Bhan Barahman è descritta evocando l'immagine del raccolto in fiamme, che appartiene sì al canone poetico persiano classico ma è adatta anche a evocare il rito funerario hindu tradizionale della cremazione: “Nell'anno 1073 il fulmine della morte bruciò il raccolto della sua vita” (*dar sana-yi 1073 barq-i ajal khārman-i ḥayāt-ash-rā sūkht*) (Gopāmawī 1958: 107); analogamente, nell'ancora più tarda *Sham'-i anjuman* la morte e la cremazione dello stesso poeta sono descritte menzionando un'altra immagine di fiamme classicamente letteraria, quella del ‘tempio del fuoco’ (*ātashkada*) zoroastriano, qui in rapporto metaforico con l'altrettanto classico ‘annullamento mistico’ (*fanā*): “Nel 1073 divenne cenere nel tempio del fuoco dell'annullamento” (*dar 1073 dar ātashkada-yi fanā khākistar gardid*) (Nawāb 1875: 92).

⁶⁵ Nella *tazkira* in questione, Dīwāna muore come uno hindu ma va in un paradiso dai tratti musulmani. Non è così nel caso della morte di un altro poeta hindu, Mithū Lāl Muḏṭar, narrata nella *tazkira Anīs al-aḥibbā* di Mohan Lāl Anīs: qui il protagonista, descritto come un devoto di Viṣṇu (Anīs usa l'espressione

nelle acque del fiume è subito depotenziata con il suo trasferimento su un piano simbolico appartenente al registro perso-islamico. A testimoniare il valore segnico strutturale di tali scelte espressive, lo stesso *topos* del Gange come islamico *baḥr-i raḥmat* ritorna nella *Safīna-yi Hindī* quando si menziona la dipartita di Rāy Maykū Lāl Mastāna:

Il suo corpo venne portato sul Gange, bruciato con legno di sandalo e lasciato alle acque. Ecco il significato di ‘annegato nel mare della misericordia’ (*ghariq-i baḥr-i raḥmat*).⁶⁶

Le tendenze stilistiche alla trasformazione degli aspetti ‘induisti’ in oggetti letterari familiari e accettabili nell’ambito della *tazkira* compaiono anche nella rivisitazione delle frasi formulari comunemente utilizzate nel genere in questione per introdurre il discorso su un autore oppure per contrassegnare passaggi logici, come il transito alla sezione antologica. La *Gul-i ra’nā* di Lachhmī Narāyan Shafiq ne fornisce alcuni modelli interessanti. Apprendo la voce dedicata al ben noto Chandar Bhān Barahman, per esempio, l’autore lo elogia con queste parole:

È il suonatore di campane del tempio della parola poetica, il recitatore dei Veda della casa d’idoli di quest’arte (*nāqūsnavāz-i butkhānā-yi sukhan-ast wa bedkhwān-i šanamkada-yi in fann*).⁶⁷

L’‘idolatria’ reale di Barahman si muta qui in un’idolatria letteraria: il lessico appartiene infatti nella sua totalità alla classicità poetica persiana, con la sola eccezione di *bedkhwān*, ‘recitatore dei Veda’, che però è tutt’altro che un termine esotico nel contesto indo-persiano.⁶⁸ Ma la realtà, anche se

hindi/urdu *bishan bhagat*), trova posto in uno dei paradisi (*loka*) della tradizione brahmanica (Anīs 1999: 206).

⁶⁶ Hindī (1958: 205).

⁶⁷ Shafiq (s.d.: 8).

⁶⁸ Il termine *bed*, precisamente inteso come ‘scrittura sacra dei brahmani’, è attestato per esempio in opere lessicografiche molto diffuse come il *Burhān-i qāṭi*, il *Farhang-i Rashīdī* e il *Farhang-i Ānandarāj*.

espressa poeticamente, non scompare e la persona Chandar Bhan viene a coincidere perfettamente con il personaggio incarnato dal suo *takhalluṣ* Barahman: sono effettivamente solo i brahmani a suonare le campane dei templi, da loro gestiti, e sono effettivamente solo i brahmani a poter recitare i Veda, la cui conoscenza è loro tradizionalmente riservata.

Commenti simili e conclusivi si possono fare per un altro autore hindu persografo poeticamente noto con il medesimo *takhalluṣ*, Lālā Jagat Rāy Barahman, la cui breve nota biografica nella *Gul-i ra'nā* ci sembra esemplare nel riassumere molte delle tendenze fin qui osservate:

Aveva sulla fronte un segno di virtù (*qashqa-yi qabūl bar jabīn dāshī*), e si intendeva delle scienze arabe e persiane. Mīrzā Muḥammad Ṭāhīr Naṣrābādī scrive così nella propria *tazkira*: “Da sette anni ha lasciato Lahore per trasferirsi a Yazd, dove aveva alcuni affari [...]. Non compone brutta poesia, e ha scritto anche dei versi in onore dei santi *imām*. È un individuo dalla personalità strana: nonostante segua le norme degli hindu, infatti, è sciita”. La campana del brahmano [oppure: la campana di Brahman] inizia a suonare (*nāqūs-i barahman ba faryād miyāyad*): [segue una breve antologia di versi].⁶⁹

Con il termine *qashqa* si indica, secondo il *Bahār-i 'ajam* del lessicografo persiano hindu Tek Chand Bahār, “La macchia scura che talora adorna la fronte dei cavalli, ma i persiani lo usano per definire il segno che i miscredenti si tracciano sulla fronte con zafferano, pasta di sandalo o altro”.⁷⁰ La parola, di origine non indiana, è dunque usata con un significato specializzato per definire dall'esterno un uso religioso: il biografo hindu, anche qui, si pone al di fuori del contesto di cui egli stesso fa parte facendo uso di una denominazione *attribuita* per analogia dai persofoni all'insieme di simboli distintivi che gli hindu spesso portano disegnati sulla fronte; il vocabolo, inoltre, non è estraneo al linguaggio letterario, come suggerisce la sua inclusione nel dizionario menzionato, che si basa

⁶⁹ Shafīq (s.d.: 29).

⁷⁰ Bahār (2001-2: III, 1620).

soprattutto sul registro poetico indo-persiano.⁷¹ L'appartenenza alla comunità hindu è così espressa con una perifrasi colta⁷² che ancora una volta fa coincidere il letterato non musulmano con l'immagine canonica del miscredente 'positivo': il ruolo familiarizzante delle metafore a tema 'infedele' e la realtà acculturativa di cui è protagonista Jagat Rāy Barahman (un esperto di "scienze arabe e persiane" forse convertito allo sciismo) concorrono a inscrivere gli elementi 'induisti' —oltre al *qashqa* d'apertura si ricordi la classica "campana" che conclude la nota— in una realtà testuale non trasformata ma semplicemente ampliata soprattutto attraverso una reinterpretazione di linee espressive preesistenti.

4.3. CONCLUSIONI

Le *tazkira*, suggerisce Mīrzā Afzal Sarkh̄wush nella prefazione alla propria *Kalimāt al-shu'arā*, possono essere lette come agiografie letterarie:

In verità, i nobili poeti sono vicini parenti dei profeti, perché gli uni e gli altri sono in comunicazione perenne con il mondo invisibile, fonte d'ogni grazia [...]. Non c'è alcun dubbio, dunque, che ricordare le vicende terrene e ascoltare i versi di queste nature eccelse è atto non privo di utilità e benefici.⁷³

⁷¹ Tek Chand Bahār menziona a supporto della propria definizione un verso di Irādat Khān Wāziḥ (autore vissuto presso la corte di Awrangzib e morto nel 1716): *magar ḥalkarda-yi kh̄wushīd shud simāfurūz-i ū/ki ān kh̄wushqashqakāfir shu'la bar jabin dārad* [Forse il sole s'è incarnato nel suo volto lucente?/ Quel miscredente dal dolce *qashqa* ha una fiamma sulla fronte] (Bahār 2001-2: III, 1620). Si noti l'associazione del termine *qashqa* a *jabin*, 'fronte', utilizzata anche da Shafiq nell'apertura della propria nota biografica.

⁷² L'aspetto poetico-formulare della definizione usata da Shafiq è rimarcato dal fatto che un'espressione pressochè identica è già presente nella *tazkira Khazāna-yi 'āmira* composta da Āzād Bilgrāmī (che fu maestro di Shafiq) nel 1762, circa dieci anni prima della *Gul-i ra'nā*: in questo testo, lo hindu persografo Ānand Rām Muḥliḥ è introdotto con la frase *qashqa-yi qabūl bar jabin dārad* (Āzād Bilgrāmī 1871: 450), dove cambia solo il tempo del verbo finale.

⁷³ Sarkh̄wush (1951: 2).

Protagoniste di queste agiografie, come abbiamo osservato nel corso del lavoro, non sono tanto sono le persone storiche dei letterati ‘canonizzati’ ma le loro persone poetiche, variamente intese dai biografi. Ampliando e precisando l’affermazione di Hermansen e Lawrence secondo cui la *tazkira* indo-persiana è un genere letterario prezioso per capire come i musulmani dell’Asia meridionale identificano se stessi,⁷⁴ si può così dire che essa è uno strumento essenziale per indagare le modalità con le quali gli intellettuali indo-persiani musulmani e hindu descrivono e ‘canonizzano’ quello specifico piano di realtà costituito dall’insieme dei riferimenti testuali (e delle loro connessioni extratestuali) che abbiamo più volte chiamato ‘realtà letteraria’ e nel quale essi stessi proiettano una visione di sé. Nel caso dell’interazione studiata qui, in particolare, abbiamo osservato come le *tazkira*, oltre a costituire la principale fonte di informazioni grezze sulla presenza di intellettuali hindu nei circoli poetici indo-persiani del XVIII secolo, sono funzionali alla localizzazione delle linee interpretative principali adottate dai letterati coinvolti nel processo rispetto all’inclusione/esclusione di attori ‘induisti’ nella realtà descritta.

I poeti hindu entrano a pieno titolo nella *Legenda Aurea* della civiltà letteraria indo-persiana, spesso come esempi positivi più o meno assimilati all’ideale del santo sufi o all’immagine poetica persiana classica del ‘saggio miscredente’ (si pensi all’immagine di Bigham Bayrāgī), talora come antagonisti incarnanti ideali negativi, di cui si è visto un prototipo nel Barahman miscredente ritratto dalla *Makhzan al-gharā’ib*, e altre volte ancora come incerte figure non completamente integrate, come il discepolo di Bīdil Ḥayā identificato nella *Tazkira-yi shu‘ara* quale hindu sulla base di un pregiudizio.

⁷⁴ Hermansen – Lawrence (2000: 149). Riguardo al valore del genere letterario *tazkira* come autoesegesi, mi sembrano condivisibili le seguenti riflessioni dei medesimi studiosi: “Each representation that wears a paper shirt is intended to communicate to others the quality, the cultural residue that commends its content to would-be readers. Tazkiras are not mere mnemonic repetitions. They are conscious remembrances, and therefore they are both cultural artifacts and cultural reconstructions” (Hermansen – Lawrence 2000: 150).

Aspetto comune in questo panorama non omogeneo e soggetto alle mutevoli visioni socio-culturali riguardo alle appartenenze religiose è il costante riflesso di un'interazione tra identità sovrapposte. In alcuni casi, in particolare nelle *tazkira* più tarde, ciò rappresenta un'occasione per rimarcare le differenze e associare la presenza del soggetto hindu all'interno del circolo a più o meno segrete 'conversioni'; in altri, soprattutto nelle *tazkira* di autore hindu o in quelle redatte da fautori dell'inclusione (culturale più che politica) come Sirāj al-Dīn 'Alī Khān Ārzū, la dialettica identitaria è invece utilizzata come strumento di comunicazione utile a far rientrare gli aspetti 'induisti' in un sistema di riferimenti linguistico-letterari familiare per quanto dilatato. L'insieme delle *tazkira* analizzate può essere così visto come lo specchio di una realtà conflittuale e la scena, per riprendere quanto scritto in apertura, di una comunità intellettuale al contempo reale e immaginaria. In tale contesto, i poeti hindu, protagonisti e spesso esegeti dell'interazione discussa, si autorappresentano a livello letterario come parte di quella comunità principalmente attraverso lo strumento della finzione,⁷⁵ che permette loro di varcare una soglia senza smettere di essere se stessi, di "oltrepassare i propri limiti"⁷⁶ senza 'conversioni'. Gli autori hindu utilizzano l'identità letteraria persiana come una maschera per poter accedere a un ruolo testuale, che consente quella "coexistence of what is mutually exclusive" evocata da Iser: ciò è evidente a partire dai nomi stessi dei poeti non musulmani, che attraverso il *takhalluṣ* si identificano a volte, come abbiamo visto (è il caso dei vari 'Barahman' e 'Hindū'), con un'appropriata

⁷⁵ Utilizzo qui il concetto di 'finzione' seguendo la formulazione di Iser: "I propose at the outset to conceive the fictive as an operational mode of consciousness that makes inroads into existing versions of world. In this way, the fictive becomes an act of boundary-crossing which, nonetheless, keeps in view what has been over-stepped. As a result, the fictive simultaneously disrupts and doubles the referential world [...]. Such a form of doubling emblemizes the fictive as the co-existence of what is mutually exclusive, and at the same time points to a family resemblance between the fictive and the dream, whose disclosure through disguise corresponds to a basic desire to overstep boundaries (Iser 1993: xiv-xv).

⁷⁶ Si rilegga il passo di 'Abd al-Wahhāb Iftikhār all'inizio del capitolo 4.

immagine ‘induista’ già letteraria, e spesso esibiscono l'apparente contrasto creato dalla compresenza di nomi che significano ‘Servo di Sitalā (Sital Dās)’ o ‘Dono a Kālī (Kālī Parshād)’ e *takhalluṣ* con precisi riferimenti teologici musulmani come ‘Mukhtār’ e ‘Ikh-lāṣ’;⁷⁷ lo stesso fenomeno sembra avvenire nella produzione poetica diretta, con i vari ‘travestimenti’⁷⁸ perso-islamici delle opere hindu d’argomento religioso, quale il *Jilwa-yi zāt* di Amānat Rāy, discepolo hindu di Bīdil.

Il circolo intellettuale indo-persiano, spazio letterario ma anche, come abbiamo visto, spazio sociale legato ai mutamenti politici sopravvenuti nell’India musulmana alla fine del XVII secolo, è il luogo dove le identità descritte interagiscono e si sviluppano. Le *taẓkira* ne forniscono al contempo i modelli e le interpretazioni, ponendo nel suo centro semantico il rapporto maestro-allievo: quest’ultimo, come abbiamo visto nei casi di Bīdil e della scuola di Makīn, è uno dei *topoi* più sfruttati per risolvere le differenze e dare una forma unitaria all’immagine della comunità letteraria, soprattutto quando l’osservatore è uno hindu direttamente coinvolto nella relazione.⁷⁹ La scuola poetica, inoltre, fornisce per natura occasioni d’incontro come la *mushā’ira*, talvolta utilizzata dai biografi

⁷⁷ Sitala e Kālī, interpretate come forme diverse della Devī, sono deità femminili del pantheon hindu; il termine *mukhtār*, uno dei soprannomi del profeta Muḥammad, può significare ‘prescelto (da Dio)’ ma anche “dotato di libero arbitrio (*ikh-tiyār*)”; *ikh-lāṣ*, traducibile con ‘sincerità’, è il titolo di una delle più note sure del Corano (CXII), che contiene i punti salienti del *Credo* musulmano. A proposito della scelta cosciente del *takhalluṣ* come soluzione e superamento di vincoli sovrimposti, ritengo appropriate le osservazioni di Malik: “[...] this metamorphosis of name implied liberation from received tradition. At the same time, this liberation could establish a distance from the self: the self was, thus, objectified and a new —albeit temporary— identity suggested. And since this transitional identity, this artificial person, for instance, *takhalluṣ*, could not be grasped socially, it provided for a vast field of potential desires and wishes, and reflections in particular resulting from socio-political compulsions” (Malik 2003: 241).

⁷⁸ Si tratta di travestimenti consci: si ricordi la metafora sartoriale, ricordata alla nota 38 del cap. 4, utilizzata da Anand Rām Mukhlīṣ per descrivere la propria resa persiana della *Padmāvat*.

⁷⁹ Non va dimenticato il valore testimoniale delle *taẓkira*, funzionali, come già osservato, alla trasmissione di una certa idea di letteratura e di cultura letteraria: non è un caso che fra i testi con la più alta percentuale di note biografiche dedicate ad autori non musulmani ci siano la *Safīna-yi Khwushgū*, la *Gul-i ra’nā*, la *Safīna-yi Hindī* e la *Anīs al-aḥibbā*, tutte di autore hindu.

dell'interazione qui studiata come contenitore narrativo per l'inclusione di elementi 'induisti'.⁸⁰ In questo contesto di scambi, la condivisione di una comune ma non esclusiva identità linguistica e letteraria indo-persiana, per quanto dibattuta e soggetta a mutamenti, è l'elemento catalizzatore principale; ciò sembra essere alla base di un contrastato tentativo, da parte di molti degli intellettuali coinvolti, di dare vita a una nuova e internazionale comunità letteraria arricchita da un'esperienza indiana filtrata nelle solide ma elastiche maglie del canone. Solo un lavoro sistematico sui testi prodotti dai poeti hindu legati ai circoli qui studiati potrà chiarire le modalità precise della sua realizzazione.

⁸⁰ È l'occasione pubblica di un salotto letterario, si ricordi, che permette a *Khwushgū* di introdurre, attraverso le parole di Ḥayā, l'immagine della setta *kṛṣṇaita* dei *gokulastha*.

Bibliografia

I. FONTI PRIMARIE

- ‘Abd al-Rashīd (1958), *Farhang-i Rashīdī*, a cura di M. ‘Abbāsī, 2 voll., Tehran, 1337.
- Abū Ṭālib ibn Muḥammad Iṣfahānī (Ms.), *Khulāṣat al-afkār*, London, India Office Library: I.O. Islamic 2692.
- Āftāb Rāy Lakhnawī (1976-1982), *Riyāz al-‘ārifīn*, a cura di S.H. Rāshidī, 2 voll., Islamabad.
- Amānat, Lāla Amānat Rāy (Ms.), *Jilwa-yi zāt*, London, British Library: I.O. Islamic 270.
- Amrohawī, Muḥammad Shākīr (Ms.), *Padmāwat*, Rampur, Rampur Raza Library: n. 1.
- An. (Ms.), *Tazkirat al-shu‘arā*, London, India Office Library: I.O. Islamic 2415.
- Anīs, Mohan Lāl (Ms.), *Anīs al-aḥibbā*, Patna, Khuda Bakhsh Oriental Public Library: HL 207.
- Anīs, Mohan Lāl (Ms.), (1999), *Anīs al-aḥibbā*, a cura di A. Aḥmad, 2a ed., Patna.
- Ārzū, Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān (1981), *Tanbīh al-ghāfilīn*, a cura di S.M. Ikrām, Lahore.
- Ārzū, Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān (1991), *Muṣṣmir*, a cura di R. Khātun, Karachi.
- Ārzū, Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān (Orzu, Sirojuddin Alikhoni) (1992a), *Charoghi hidoiat*, a cura di A. Nurov, Dushanbe.
- Ārzū, Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān (1992b), *Majma‘ al-nafā’is*, a cura di ‘Ā.R. Bedār, 2a ed., Patna.

- Ārzū, Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān (2002-3), ‘*Ātiya-yi kubrā wa Mawhibat-i ‘uzmā (nukhustīn risālāt ba zabān-i fārsī dar bayān wa ma‘ānī)*, a cura di S. Shamīsā, Tehran, 1381.
- Asadī Ṭūsī (1957), *Lughat-i furs*, a cura di M. Dabīrsiyāqī, Tehran, 1336.
- ‘Attār, Farīd al-Dīn (2005-6), *Mantiq al-ṭayr*, a cura di M.R. Shafī‘ī-Kadkanī, Tehran, 1384.
- Āzād Bilgrāmī, Ghulām ‘Alī (1871), *Khazāna-yi ‘āmira*, Kānpūr. Badā‘ūnī, ‘Abd al-Qādir (1865-1869), *Muntakhab al-tawārīkh*, a cura di Mawlawī Aḥmad ‘Alī e W. Nassau Lees, 3 voll., Calcutta.
- Bahār, Lāla Tek Chand (2001-2), *Bahār-i ‘ajam*, a cura di K. Dizfūliyān, 3 voll., Tehran, 1380.
- Barahman, Chandar Bhān (2005), *Chahār chaman*, a cura di Y. Ja‘farī, in *Qand-i pārsī* (zamīma-yi shumāra-yi 22), New Delhi, 1384.
- Bayhaqī, Abū ‘l-Faḥl Muḥammad (1945-6), *Tārīkh-i Bayhaqī*, a cura di Q. Ghānī e ‘A.A. Fayyāz, Tehran, 1324.
- Bazmī, ‘Abd al-Shukūr (1971), *Dāstān-i Padmāwat*, a cura di S.A.H. ‘Ābidī, [Tehran], 1350.
- Bīdil, Mīrzā ‘Abd al-Qādir (1965-6), *Kulliyāt*, vol. 4, a cura di Kh. Khalīlī, [Kabul], 1344.
- Bīgham, Swāmī Bhūpat Rāy Bayrāgī (1878), *Maṣnawī-yi Bīgham*, Patna.
- Buchanan, F. (1838), *The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India*, 4 voll., a cura di M. Martin, London (ristampa Delhi, 1976).
- Farrūkhī Sīstānī (1970), *Dīwān-i Ḥakīm Farrūkhī Sīstānī*, a cura di M. Dabīrsiyāqī, Tehran, 1349.
- Firishta, Muḥammad Qāsim ibn Hindūshāh (1831), *Tārīkh-i Firishta*, a cura di J. Briggs, 2 voll., Bombay.
- Garcin de Tassy, M. (1831), *Mémoire sur des particularités de la religion musulmane dans l’Inde*, Paris.
- Ghāfar Allāh, ‘Abd al-Waḥīd (1905), *Padmāwat: bhakha mutar-jim*, Kānpūr, 1323 h.q.
- Ghālib, Mīrzā Asad Allāh (1872), *Kulliyāt-i Ghālib*, Lucknow.
- Ghulām ‘Alī, Shāh (1892), *Maqāmāt-i mazharī*, Delhi.

- Gopāmawī, Muḥammad Qudrat Allāh (1958), *Tazkīra-yi natāy-ij al-afkār*, Bombay, 1336.
- Hāfiz, Khwāja Shams al-Dīn Muḥammad (1996), *Dīwān-i Hāfiz*, a cura di P.N. Khānlari, 3a ed., 2 voll., Tehran, 1375.
- Harkaran, Munshī (Harikarana Multani) (1781), *Inshā-yi Harkaran. The forms of Herkern corrected from a variety of manuscripts, supplied with the distinguishing marks of construction, and translated into English by Francis Balfour, M.D.*, Calcutta.
- Hāzin, Muḥammad ‘Alī (1996), *Tazkirat al-mu‘āshirīn*, a cura di M. Sālik, 1375.
- Hindī, Bhagwān Dās (1958), *Safīna-yi Hindī*, a cura di S. Shah Md. Aatur Rahman, Patna.
- Ḥusayn Tabrizī, Muḥammad (1964), *Burhān-i qāṭi‘*, a cura di M. Mu‘īn, 2a ed., 5 voll., Tehran, 1342.
- Ḥusaynī, Mīr Ḥusayndūst Sunbhulī (1875), *Tazkīra-yi Ḥusaynī*, Lucknow.
- Iftikhār, ‘Abd al-Wahhāb (1940), *Tazkīra-yi bīnazīr*, a cura di Sayyid Manzūr ‘Alī, Allahabad.
- Ikhlāṣ, Kishan Chand (1973), *Hamīsha bahār*, a cura di W. Qurayshī, Karachi.
- Ikrām, S.M., a cura di, (1977), *Kārnāma-yi Abū ‘l-Barakāt Munīr Lahawrī wa Sirāj-i Munīr-i Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān Ārzū*, Islamabad.
- Injū, Jamāl al-Dīn (1980), *Farhang-i Jahāngīrī*, a cura di R. ‘Afīfī, 2a ed., 3 voll., Mashhad, 1359.
- Inshā, Inshā Allāh Khān – Qatīl, Mīrzā Ḥasan (1850), *Daryā-yi latāfat*, Murshidābād.
- ‘Ishrat, Mīr Ziyā al-Dīn – ‘Ibrat, Ghulām ‘Alī Barelwī (1976), *Padmāwat: taṣnīf-i do shā‘ir*, Lucknow.
- Jān-i Jānān, Mīrzā Mazhar (1847), *Dīwān-i Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān wa Kharīṭa-yi jawāhir*, Kānpūr.
- Kalīm Allāh Jahānābādī, Shāh (1897-8), *Maktūbāt-i kalīmī*, Delhi, 1315 h.q.
- Khalīl, ‘Alī Ibrāhīm Khān (1978), *Ṣuḥuf-i Ibrāhīm*, a cura di ‘A.R. Bedār, [Patna].
- Khwushgū, Bindrāban Dās (1959), *Safīna-yi Khwushgū (daft-*

- ar-i ṣāliṣ*), a cura di S. Shah Md. Ataur Rahman, Patna. Lūdi, Shīr ‘Alī Khān (1998), *Tazkira-yi mir’āt al-khiyāl*, a cura di H. Ḥusaynī, [Tehran], 1377.
- Mādhūrām (1875), *Inshā-yi Mādhūrām*, Kānpūr.
- Manūchihri, Aḥmad ibn Qawṣ (2002-3), *Dīwān-i Manūchihri Dāmghānī*, a cura di M. Dabīrsiyāqī, Tehran, 1381.
- Mirānjān Ajmalī, Sayyid ‘Alī Kabīr Muḥammad (Ms.), *Khāzin al-shu‘arā*, London, British Library: I.O. Islamic 3899.
- Mīrzā Khān ibn Faḵhr al-Dīn Muḥammad (1975-6), *Tuḥfat al-hind*, vol. I, a cura di N.Ḥ. Anṣārī, s.l., 1354.
- Mukhlīṣ, Ānand Rām (Ms.), *Hangāma-yi ‘ishq*, Patna: Khud-abakhsh Oriental Public Library, n. 8918.
- Mukhlīṣ, Ānand Rām (Ms.), (1993), *Encyclopaedic Dictionary of Medieval India: Mirat-ul-istilah*, a cura di T. Ahmad, Delhi.
- Muṣḥafī, Ghulām Hamadānī (1934), *‘Iqd-i Ṣurayyā*, a cura di Abdul Haq, Awrangabad.
- Najm-i Tabāṭabā’ī, Muḥammad Rizā (Ms.), *Naghma-yi ‘andalīb*, London, British Library: Or. 1811.
- Nāṣir-i Khusrāw (1999-2000), *Dīwān-i Nāṣir-i Khusrāw*, intr. di Ḥ. Taqīzāda, 3a ed., Tehran, 1378.
- Nawāb, Sayyid Ṣiddīq Ḥasan Khān (1875), *Sham’-i anjuman*, Bhopal, 1292 h.q.
- Nūr al-Ḥasan Khān, Nawāb Sayyid (1876), *Nigaristān-i sukhan*, Bhopal, 1293 h.q.
- Qamar al-Dīn ‘Alī (Ms.), *Lubb-i lubāb*, London, British Library: I.O. Islamic 1013.
- Qāsim, Mīr Qudrat Allāh (1933), *Majmu‘a-yi naghz, or Biographical Notices of Urdu Poets*, a cura di M. Shairani, 2 voll. in 1, Lahore.
- Qatīl, Mīrzā Ḥasan (Ms.), *Dīwān*, Rampur, Rampur Raza Library: 30196M
- Qatīl, Mīrzā Ḥasan (Ms.), (1875), *Haft tamāshā*, Lucknow.
- Rūmī, Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī (1996), *Maṣnawī-yi ma‘nawī*, a cura di Q. Khurramshāhī, Tehran, 1375.

- Rûp Narāyan, Munshī (1974), *Shish jihat*, a cura di 'A.A. Ja'farī, Rawalpindi.
- Şabā, Muḥammad Muẓaffar Ḥusayn Gopāmawī (1880), *Rûz-i rawshan*, Bhopal, 1297 h.q.
- Salīm, Muḥammad 'Alī Ḥasan Khān (1878), *Şubḥ-i gulshan*, Bhopal, 1295 h.q.
- Sandilawī, Shaykh Aḥmad 'Alī Khān Ḥāshimī (1968-1994), *Tazkira-yi makhzan al-gharā'ib*, a cura di M. Bāqir, 5 voll., Lahore-Islamabad.
- Sarkhwush, Muḥammad Afzal (1951), *Kalimāt al-shu'arā*, a cura di M.Ḥ. Maḥwī Lakhnawī, [Madrās].
- Shafīq, Lachhmī Narāyan (s.d.), *Tazkira-yi gul-i ra'nā*, Hyderabad.
- Shāhnawāz Khān (1888-1890), *Ma'āşir al-umarā*, a cura di Mawlawī 'Abd al-Raḥīm e Mawlawī Mīrzā Ashraf 'Alī, 2 voll., Calcutta, 1888-1890.
- Shūshtarī, 'Abd al-Laṭīf (Ms.), *Tuḥfat al-'ālam*, London, British Library: Add. 23,533.
- Tārā Chand – 'Ābidī, S.A.Ḥ, a cura di, ([1961]), *Gulzār-i ḥāl yā ṭulū'-i qamar-i ma'rifat, tarjuma-yi fārsī-yi Prabodhachandrodaya*, Aligarh.
- Tārā Chand – 'Ābidī, S.A.Ḥ, a cura di, (1968), *Jūg bashist*, Aligarh.
- Tārā Chand – Jalālī Nā'inī, M.R., a cura di, (2002-3), *Ūpānīshād, tarjuma-yi Muḥammad Dārā Shikūh farzand-i Shāh Jahān*, 4a ed., 2 voll., Tehran, 1381.
- 'Unşurī Balkhī (1984), *Dīwān-i 'Unşurī Balkhī*, a cura di M. Dabīrsiyāqī, 2a ed., Tehran, 1363.
- Valentia, Viscount George (1811), *Voyages and Travels to India*, 4 voll., London.
- Wālih Dāghistānī, 'Alī Qulī Khān (2001), *Riyāz al-shu'arā (jild-i awwal)*, a cura di Sh. Ḥ. Qāsimī, Rampur.
- Wārasta, Siyālkoṭī Mal (2001), *Muṣṭalahāt al-shu'arā*, a cura di S. Shamīsā, Tehran, 1380.
- Yatīm, Kabīr Khān (1891), *Kalimāt-i ṭayyibāt*, Murādābād, 1891.

II. FONTI SECONDARIE

- ‘Abd Allāh, S. (1992), *Adabiyāt-i fārsī mē hindu’ō kā ḥiṣṣa*, 3a ed., Delhi.
- ‘Abd al-Wadūd, Qāzī (1942), *Bedil awr tazkira-yi Khwusgū*, “Ma‘ārif” 50/1 (Julā’ī 1942), pp. 39-52.
- Abdul Ghani (1960), *Life and works of Abdul Qadir Bedil*, Lahore.
- Abidi, S.A.H. (1962), *The Story of Padmavat in Indo-Persian Literature*, “Indo-Iranica” 15 (1962), pp. 1-11.
- ‘Ādil, M.R. (1996-7), *Farhang-i ‘ibārathā-yi ‘arabī dar shi‘r-i fārsī (tā jāmi)*, *hamrāh bā ‘ibārathā-yi turkī wa yūnānī*, 2 voll., Tehran, 1375.
- Agrawal, C.M. (1986), *Akbar and his Hindu Officers: a critical study*, Jalandhar.
- Ahmad, A. (1964), *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford.
- Akhtar, ‘I. (1961), *Bedil*, 2a ed., Lahore.
- Alam, M. (1998), *The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics*, “Modern Asian Studies” 32/2 (1998), pp. 317-349.
- Alam, M. (2003), *The Culture and Politics of Persian in Pre-colonial Hindustan*, in *Literary Cultures in History*, a cura di Sheldon Pollock, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 131-198.
- Alam, M. (2004), *The Languages of Political Islam in India*, Delhi.
- Alam, M. – Delvoye, F. ‘Nalini’ – Gaborieau, M., a cura di, (2000), *The Making of Indo-Persian Culture*, New Delhi.
- Alam, M. – Subrahmanyam, S. (1996), *Discovering the Familiar: Notes on the Travel-Account of Anand Ram Mukhlis, 1745*, “South Asia Research” 16/2 (1996), pp. 131-154.
- Alam, M. (2004), *The Making of a Munshi*, “Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East” 24/2 (2004), 61-72.
- Amselle, J.L. (1999), *Logiche meticce. Antropologia dell’identità in Africa e altrove*, trad. di M. Aime, Torino.

- Amselle, J.L. (2001), *Conessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, trad. di M. Aime, Torino.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.
- Anūsha, Ḥ., a cura di, (2001), *Dānishnāma-yi adab-i fārsī – Adab-i fārsī dar shibh-i qārā (hind, pākistān, banglādīsh)*, 1 vol. in 3 parti, Tehran, 1380.
- Ashrafūl Hukk – Ethé, H. – Robertson, E. (1925), *A Descriptive Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in Edinburgh University Library*, Hertford.
- Auroux, S. (1995), *Qualité de la langue et outils linguistiques*, in *La Qualité de la langue? Le cas du français*, a cura di J.-M. Éloy, Paris, pp. 149-185.
- Āzād, Muḥammad Ḥusayn (2001), *Āb-i ḥayāt. Shaping the Canon of Urdu Poetry*, trad. inglese di F. Pritchett in collaborazione con S.R. Faruqi, New Delhi.
- Bangha, I. (2010), *Rekhta: Poetry in Mixed Language. The Emergence of Khari Boli Literature in North India, in Before the Divide. Hindi and Urdu Literary Culture*, a cura di F. Orsini, New Delhi, pp. 21-83.
- Bausani, A. (1968), *Le letterature del Pakistan. La letteratura afghana*, nuova edizione aggiornata, Firenze-Milano.
- Bausani, A. (1974), *Indian Elements in the Indo-Persian Poetry: the Style of Ġanīmat Kunḡāhī*, in *Orientalia Hispanica sive Studia F.M. Pareja octogenario dicata*, I, 1 (Arabica-Islamica), a cura di J.M. Barral, Leiden, pp. 105-119.
- Bausani, A. (1975), *Is Classical Malay a 'Muslim Language'?*, "Boletín de la Asociación Española de Orientalistas" 11 (1975), pp. 111-121.
- Bausani, A. (1979), *Incontri linguistici in Asia: Esperienze di un orientalista*, in *Lingue a contatto nel mondo antico. Atti del convegno della società italiana di glottologia, Napoli 12 e 13 maggio 1978*, Pisa, pp. 11-33.
- Bausani, A. (1981), *Le lingue islamiche: interazioni e acculturazioni*, in *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, a cura di A. Bausani e B. Scarcia Amoretti, vol. I, Roma, pp. 3-19.

- Bausani, A. (1997), *Note su Mirzâ Bidel*, in Mirzâ ‘Abdolqâder Bidel, *Il canzoniere dell’alba*, a cura di R. Zipoli e G. Scarcia, Milano, pp. 37-68.
- Bîdil, Mîrzâ ‘Abd al-Qâdir (Mirzâ Bedîl) (1983), *Microcosmogonia*, trad. di G. Scarcia, in *Persia barocca*, a cura di G. Scarcia, Reggio Emilia, pp. 27-85.
- Blake, S.P. (1991), *Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India 1639-1739*, Cambridge.
- Bloch, E. – Keppens, M. – Hegde, R. (a cura di) (2010), *Rethinking Religion in India: The colonial construction of Hinduism*, London 2010.
- Bosworth, C.E. (1963), *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*, Edinburgh.
- Brubaker, R. – Cooper, F. (2000), *Beyond “identity”*, “Theory and Society”, 29 (2000), 1- 47.
- Bukhari, S.A. (1957), *Persian in India, with Special Reference to the Contribution of Hindu Writers and Poets*, “Annals of Oriental Research – University of Madras”, 13 (1957), pp. 27-46.
- Cole, J.R. (1988), *Roots of North Indian Shi’ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859*, Berkeley.
- Cole, J.R. (1997), *Shi’ite Noblewomen and Religious Innovation in Awadh*, in *Lucknow, Memories of a City*, a cura di V. Graff, Delhi, 1997, pp. 83-90.
- Cole, J.R. (2003), *Popular Shi’ism*, in *India’s Islamic Traditions*, a cura di R.M. Eaton, Oxford, 2003, pp. 311-339.
- Dabîrsiyâqî, M. (1989-90), *Farhanghâ-yi fârsî wa farhang-gûnahâ*, Tehran, 1368.
- Dale, S.F. (2003), *Introduction*, “Iranian Studies” 36/2 (2003), pp. 165-171.
- Dalmia, V. (1997), *The Nationalization of Hindu Traditions. Bharatendu Harischandra and Nineteenth-century Banaras*, New Delhi.
- Delvoye, F. ‘Nalini’, a cura di, (1995), *Confluence of Cultures. French Contributions to Indo-Persian Studies*, New Delhi.
- Duranti, A. (1997), *Linguistic Anthropology*, Cambridge.

- Eaton, R.M. (2003), *Introduction*, in *India's Islamic Traditions, 711-1750*, a cura di R.M. Eaton, Oxford, pp. 1-34.
- Ernst, C.W. (2003a), *Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages*, "Iranian Studies" 36/2 (2003), pp. 173-195.
- Ernst, C.W. (2003b), *The Islamization of Yoga in the Amr-takunda Translations*, "Journal of the Royal Asiatic Society", Series 3, 13/2 (2003), pp. 199-226.
- Ethé, E. (1903), *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, vol. I, Oxford.
- Fārūqī, M. 'A. (1967), *Aḥwāl wa āṣār-i Chandar Bhān Barahman wa dīwān-i pārsī*, Ahmedabad.
- Faruqi, S.R. (1998), *Unprivileged Power: the Strange Case of Persian (and Urdu) in Nineteenth Century India*, "The Annual of Urdu Studies" 13 (1998), pp. 3-30.
- Faruqi, S.R. (2001), *Early Urdu Literary Culture and History*, Oxford.
- Fārūqī, Z. (2003), *Awadh ke fārsīgū shu'arā*, Delhi.
- Gilchrist, J. (1802), *The Oriental Linguist, An Easy and Familiar Introduction to the Hindoostanee, or Grand Popular Language of Hindoostan, (Vulgarly, but Improperly, Called the Moors)*, Calcutta.
- Gilmartin, D. – Lawrence, B.B., a cura di, (2000), *Beyond Turk and Hindu. Rethinking Religious Identities in Islamized South Asia*, Gainesville FL.
- Gorekar, N.S. (1962), *Hindu efforts at Persian studies*, "Indo-Iranica" 15/2 (1962), pp. 12-26.
- Graff, V. – Gupta, G. – Hasan, Mushirul (1997), *Introduction*, in *Lucknow, Memories of a City*, a cura di V. Graff, Delhi, pp. 1-15.
- Guha, S. (2004), *Transitions and Translations: Regional Power and Vernacular Identity in the Dakhan, 1500-1800*, "Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East" 24/2 (2004), pp. 23-31.
- Guizzo, D. (2002), *I tre classici della lessicografia persiana d'epoca moghul: Farhang-i Ġahāngīrī, Burhān-i qāṭī' e Farhang-i Rašīdī*, Venezia.

- Gulchīn-i Ma'ānī, A. (1969-1971), *Tārīkh-i tazkirahā-yi fārsī*, 2 voll., Tehran, 1348-1350.
- Habibullah, A.B.M. (1938), *Medieval Indo-Persian Literature relating to Hindu Science and Philosophy, 1000-1800 A.D.*, "Indian Historical Quarterly" 14/2 (1938), pp. 167-181.
- Hasan, M. (1997), *Traditional Rites and Contested Meanings: Sectarian Strife in Colonial Lucknow*, in *Lucknow, Memories of a City*, a cura di V. Graff, New Delhi, pp. 114-135.
- Hermansen, M.K – Lawrence, B.B. (2000), *Indo-Persian Tazkiras as Memorative Communications*, in *Beyond Turk and Hindu. Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, a cura di D. Gilmartin and B.B. Lawrence, Gainesville FL, pp. 149-175.
- Huart, C. – Massignon, L. (1926), *Les entretiens de Lahore [entre le prince impérial Dârâ Shikûh et l'ascète hindou Baba La'l Das]*, "Journal Asiatique" 29/2 (1926), pp. 285-334.
- Husain, Y. (1927), *Les Kâyasthâs, ou "scribes", caste hindoue iranisée, et la culture musulmane dans l'Inde*, "Revue des études islamiques" 1/3 (1297), pp. 455-458.
- Isaksen Leonard, K. (1978), *Social History of an Indian Caste: the Kayasths of Hyderabad*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Iser, W. (1993), *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Baltimore-London.
- Jalīlī, A. (2001), *Sa'd Allāh Masīh awr fārsī Ramāyan-i Masīhī*, Patna.
- Jawādī, K. (2001), *Dastūr-i zabān-i fārsī dar shibh-i qārra-yi hind*, Tehran, 1380.
- Kaviraj, S. (1992), *Writing, Speaking, Being: Languages and the Historical Formation of Identities in India*, in *Nationalstaat und Sprachkonflikt in Süd- und Südostasien*, a cura di D. Hellmann-Rajanayagam e D. Rothermund, Stuttgart, pp. 25-65.
- Khan, D.S. (2004), *Crossing the Threshold. Understanding Religious Identities in South Asia*, London.

- Khatak, Sh.J. (1997), *Dastūrniwīsī-yi fārsī dar shibh-i qār-ra-yi hind wa pākistān*, Tehran, 1376.
- Khātūn, R. (1987), *Aḥwal wa āṣār-i Khān Ārzū*, New Delhi.
- Kinra, R. (2008), *Secretary-Poets in Mughal India and the Ethos of Persian: the Case of Chandar Bhan Barahman*, Ph.D. diss., Department of South Asian Languages and Civilizations, University of Chicago.
- Kroeber, A.L. – Kluckhohn, C. (1952), *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York.
- Llewellyn-Jones, R. (1997), *Lucknow, City of Dreams*, in *Lucknow, Memories of a City*, a cura di V. Graff, Delhi, 1997, pp. 49-66.
- Losensky, P. (1998), *Welcoming Fighani: imitation and poetic individuality in the Safavid-Mughal ghazal*, Costa Mesa CA.
- Māhili, Sh., a cura di, (2004), *Sirāj al-Dīn ‘Alī Khān Ārzū: ek muṭāla‘a*, New Delhi.
- Majumdar, R. (1998), *The Kathakautuka; A Persian Love Poem in Sanskrit Garb*, “Journal of the Oriental Institute – Baroda” 47/3-4 (1998), pp. 283-287.
- Malik, J. (2003), *Muslim Culture and Reform in 18th Century South Asia*, “Journal of the Royal Asiatic Society”, Series 3, 13, 2 (2003), pp. 227-243.
- Markovits, C. – Poucheпадass, J. – Subrahmanyam S., a cura di, (2003), *Society and Circulation: Mobile People and Itinerant Culture in South Asia*, Delhi.
- Marshall, D.N. (1967), *Mughals in India: A Biobibliographical Survey*, vol. I (manuscripts), New York.
- Meshonnic, H. (1997), *De la langue française*, Paris.
- Mohiuddin, M. (1971), *The Chancellery and Persian Epistolography under the Mughals: From Babur to Shahjahan, 1526-1658*, Calcutta.
- Mujtabai, F. (1978), *Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations*, New Delhi.
- Munzawī, A. (1983-1997), *Fihrist-i mushtarak-i nuskhahā-yi khattī-yi fārsī-yi Pākistān*, 14 voll., Islamabad.
- Nadvi, S.S. (1938), *Literary Progress of the Hindus under Mus-*

- lim rule*, "Islamic Culture" 12/4 (1938), pp. 424-433.
- Nadvi, S.S. (1939), *Literary Progress of the Hindus under Muslim rule*, "Islamic Culture" 13/4 (1939), pp. 401-426.
- Naim, C.M. (1989), *Poet-Audience Interaction at Urdu mu-sha'iras*, in *Urdu and Muslim South Asia: Studies in honour of Ralph Russel*, a cura di C. Shackle, [London], pp. 167-173.
- Naim, C.M. – Petievich, C. (1997), *Urdu in Lucknow/Lucknow in Urdu*, in *Lucknow, Memories of a City*, a cura di V. Graff, Delhi, 1997, pp. 165-180.
- Naqawī, 'A.R. (1964), *Tazkiraniwisi-yi fārsī dar Hind wa Pākistān*, Tehran.
- Narayanan, V. (2003), *Religious Vocabulary and Regional Identity: A Study of the Tamil Cīṛāppurāṇam ('Life of the Prophet')*, in *India's Islamic Traditions, 711-1750*, cura di R.M. Eaton, Oxford, pp. 393-410.
- Nicholson, A.J. (2010), *Unifying Hinduism: philosophy and identity in Indian intellectual history*, New York.
- Oddie, G.A. (2006), *Imagined Hinduism: British Protestant missionary constructions of Hinduism, 1793-1900*, New Delhi.
- Oldenburg, V.T. (1997), *Lifestyle as Resistance: The Case of the Courtesans*, in *Lucknow, Memories of a City*, a cura di V. Graff, Delhi, 1997, pp. 136-154.
- Orsatti, P. (2003), "Turco" e "persiano" nell'Europa del Rinascimento e la questione della lingua franca in Asia, in *Turcica et Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*, a cura di U. Marrazzi, 2 voll., Napoli, vol. II, pp. 677-705.
- Orsini, F. – Pellò, S. (i.c.s.), *Bhakti in Persian*, "Journal of the Royal Asiatic Society"
- Pellò, S. (2003), *La teoria della qāfiya nel Mīzān al-afkār di Muḥammad Sa'd Allāh Muradābādī*, Venezia.
- Pellò, S. (2004), *Persiano e Hindī nel Muḥmir di Sirāj al-Dīn 'Alī Xān Ārzū*, in *L'onagro maestro. Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occasione del suo LXX sadè*, a cura di R. Favaro, S. Cristoforetti, M. Compareti, Venezia, pp. 243-272.

- Pellò, S. (2007a), "Hindu Persian Poets", *Encyclopaedia Iranica*, web edition.
- Pellò, S. (2007b), *La città pensata: Lucknow come crocevia letterario*, "Alifba" 21 (2007), pp. 119-130.
- Pellò, S. (2008), *Tra Gayā e Karbalā: le identità dei poeti hindu di Lucknow nella tazira persiana di Bhagwān Dās 'Hindī'*, in *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, a cura di D. Bredi, L. Capezzone, W. Dahmash, L. Rostagno, 3 voll., Roma, vol. 3, pp. 931-950.
- Pellò, S. (i.c.s. a), *Persian as a passe-partout. The case of Mīrzā 'Abd al-Qādir Bidil and his Hindu Disciples*, in *Culture and circulation in South Asia*, a cura di Th. de Bruijn e A. Busch, Leiden.
- Pellò, S. (i.c.s. b), *Between Gayā and Karbalā: the textual identification of Persian Hindu poets from Lucknow in Bhagwān Dās 'Hindī's tazkira*, in *Religious Interactions in Mughal India*, a cura di V. Dalmia e M. Faruqi, New Delhi.
- Pennington, B.K. (2004), *The Invention of Hinduism? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*, Oxford.
- Petievich, C. (1992), *Assembly of Rivals. Delhi, Lucknow and the Urdu Ghazal*, Delhi.
- Phukan, S. (2000), *The Rustic Beloved: Ecology of Hindi in a Persianate World*, "The Annual of Urdu Studies" 15 (2000), pp. 3-30.
- Pollock, Sh. (2001a), "The Death of Sanskrit", *Comparative Studies in Society and History* 43/2 (2001), 392-426.
- Pollock, Sh. (2001b), *New Intellectuals in Seventeenth-Century India*, "Indian Economic and Social History Review" 38/1 (2001), pp. 3-31.
- Pollock, Sh. (2003), *Introduction*, in *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, a cura di S. Pollock, Berkeley, pp. 1-36.
- Puri, B.N. (1988), *The Khatris: A Socio-Historical Study*, New Delhi.
- Quraishi, W. (1969), *The Indian Persian*, in W. Quraishi, *The Indian Persian and Other Essays*, Lahore, pp. 1-28.

- Racine, J.-L., a cura di, (2001), *La question identitaire en Asie du sud. Identities in South Asia, questioning history, culture and politics*, Paris.
- Rampur Raza Library (1997), *Fihrist-i nuskhahhā-yi khattī-yi kitābkhāna-yi Razā – Rāmpūr*, Rampur.
- Rieu, C. (1879-1883), *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 3 voll., London.
- Rigopoulos, A. (2005), *Hindūismo*, Venezia.
- Rizvi, S.A.A. (1983), *A History of Sufism in India*, 2 voll., New Delhi.
- Rizvi, S.A.A. (1986), *A Socio-Intellectual History of the Isnā ‘Asharī Shī’is in India*, 2 voll., Canberra-New Delhi.
- Roberts, E. (1835), *Scenes and characteristics of Hindostan, with sketches of Anglo-Indian society*, 3 voll., London.
- Roy Choudhury, M.L. (1943), *Hindu Contribution to Persian Literature*, “The Journal of the Bihar and Orissa Research Society” 29/1-2 (1943), pp. 120-126.
- Rypka, J., *et alii*, (1968), *History of Iranian Literature*, Dordrecht.
- Sachau, E. – Ethé, H. (1889), *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library*, Part I (Persian Manuscripts), Oxford.
- Sajjādī, S.J. (1971), *Farhang-i lughāt wa iṣṭilāḥāt wa ta’bīrāt-i ‘irfānī*, Tehran, 1350.
- Sarma, S.R. (1996), *Sanskrit Manuals for learning Persian*, in *Adab Shenasi*, a cura di A.D. Safavi, Aligarh, pp. 1-12
- Scarcia, G. (1983), *Il signore di Kabul*, in *Persia barocca*, a cura di G. Scarcia, Reggio Emilia, pp. 11-17.
- Schimmel, A. (1973), *Islamic Literatures of India*, Wiesbaden.
- Schmidt, R. (1893), *Das Kathākaulukam des Ḥṛīvara verglichen mit Dchamis Jusuf und Zuleikha*, Kiel.
- Schmidt, R. (1898), *Srīvaras Kathākaulukam, die Geschichte von Joseph in persisch-indischen Gewand*, Kiel.
- Shackle, C. (2000), *Beyond Turk and Hindu. Crossing the Boundaries in Indo-Muslim Romance*, in *Beyond Turk and Hindu. Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, a cura di D. Gilmartin e B.B. Lawrence, Gainesville FL, pp. 55-73.

- Shafī'ī-Kadkanī, M.R. (1987-8), *Shā'ir-i āyinhā. Barrasī-yi sabk-i hindī wa shī'r-i Bidil*, Tehran, 1366.
- Shafī'ī-Kadkanī, M.R. (1996), *Shā'irī dar hujūm-i muntaqidān. Naqd-i adabī dar sabk-i hindī*, Tehran, 1366.
- Sharar, Abdul Halim (1999), Lucknow. *The Last Phase of an Oriental Culture*, trad. e cura di E.S. Harcourt e Fakhir Hussain, 3a ed., New Delhi.
- Sharma, S. (2000), *Persian Poetry at the Indian Frontier: Mas'ūd Sa'd Salmān of Lahore*, Delhi.
- Sharma, S. (2004), *The city of Beauties in the Indo-Persian Poetic Landscape*, "Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East" 24/2 (2004), pp. 73-81.
- Sharma, S. (2009) *Translating Gender: Āzād Bilgrāmī on the Poetics of Love Lyric and Cultural Synthesis*, "The Translator" 15/1 (2009), pp. 87-103.
- Sharma, Sh. (1982), *A Descriptive Bibliography of Sanskrit Works in Persian*, Hyderabad.
- Sharma, S.R. (1933), *A little known Persian Version of the Ramayan*, "Islamic Culture" 7 (1933), pp. 673-678.
- Siddiqī, A.L. (1955), *Lakhna'ū kā dabistān-i shā'irī*, Lahore.
- Slaje, W. (1992), *Der Pārasīprakāśa: Über das indische Modell für Kṛṣṇadāśas persische Grammatik aus der Moğulzeit*, in *Akten des Melzer-Symposiums 1991*, a cura di W. Slaje e C. Zinko, Graz.
- Srīvāstavā, G.S. (1969), *Urdū sha'irī ke irtiqā mē hindū shu'arā kā ḥiṣṣa*, Allahabad.
- Srīvāstavā, N.B. (1983), *Nawābī 'ahd ke hindū'ō kā fārsī adab mē yogdān*, Lucknow.
- Stewart, T.K. (2001), *In Search of Equivalence: Conceiving Muslim-Hindu Encounter through Translation Theory*, "History of Religions" 40/3 (Feb. 2001), pp. 260-287.
- Subhānī, T. (1998-9), *Nigāh-i ba adab-i fārsī-yi hind*, [Tehran], 1377.
- Subrahmanyam, S. (1999), *Recovering Babel*, in *Invoking the Past: The Uses of History in South Asia*, a cura di Daud Ali, Delhi, pp. 280-321.
- Sweetman, W. (2003), *Mapping Hinduism: 'Hinduism' and*

- the study of Indian Religions, 1600-1776*, Halle.
- Tavakoli-Targhi, M. (2001a), *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Hampshire-New York.
- Tavakoli-Targhi, M. (2001b), *The Homeless Texts of Persianate Modernity*, "Cultural Dynamics" 13/3 (2001), 263-291.
- Umar, M. (1993), *Islam in Northern India during the Eighteenth Century*, Aligarh-Delhi.
- Umar, M. (2001), *Urban Culture in Northern India during the Eighteenth Century*, Delhi.
- Vogel, C. (1979), *Indian Lexicography*, Wiesbaden.
- Wink, A. (2002), *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World*, vol. I, Boston-Leiden.
- Zaydī, 'A.J. (1980), *Do adabī iskūl: nāmniḥād Lakhna'ū awr Dillī iskūl kī mushtarika kḥuṣūṣiyāt*, 2a ed., Lucknow.
- Ziauddin, M., a cura di, (1935), *A Grammar of the Braj Bhakka*, by Mirza Khan - 1676 A.D., Calcutta.
- Zipoli, R. (1984), *Chirā sabk-i hindī dar dunyā-yi gharb sabk-i bāruk kḥwānda mīshawad?*, Tehran, 1363, pp. 19-47.

RELIGIONI IDENTITÀ CULTURE
volumi pubblicati

MARCO VENANZI, «Come la stella del mattino». *Le profezie di Francesco d'Assisi*, 2007, pp. 166

FEDERICO SQUARCINI, *Ex Oriente Lux, Luxus, Luxuria. Storia e sociologia delle tradizioni religiose sudasiatiche in Occidente*, 2007, pp. 216

FEDERICO SQUARCINI, *Tradens, traditum, recipiens. Studi storici e sociali sull'istituto della tradizione nell'antichità sudasiatica*, 2008, pp. 220

Il buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità, a cura di Marta Sernesi e Federico Squarcini, 2008, pp. 212

Mente e coscienza tra India e Cina, a cura di Emanuela Magno, 2008, pp. 152

STEFANO PELLÒ, *Ṭūṭiyān-i hind. Specchi identitari e proiezioni cosmopolite indo-persiane (1680-1856)*, 2012, pp. 220.

Finito
di stampare
nel novembre 2012
da Tipografia Monteserra (Vicopisano - Pi)