


Quaderni storici

149

2/2015

Cambiamento urbano e cittadinanza
in Asia contemporanea

 il Mulino

Quaderni storici

149

2/2015

CAMBIAMENTO URBANO E CITTADINANZA IN ASIA CONTEMPORANEA

a cura di Tommaso Bobbio e Marco Buttino

Un ricordo di Pasquale Villani

Premessa, di T.B., M.B.

Giulia Panicciari, La costruzione di una comunità urbana
nella periferia di Almaty (Kazakhstan). Cittadinanza e Stato
nella vita quotidiana di Šanyrak

Morgan Y. Liu, Urban Materiality and its Stakes
in Southern Kyrgyzstan

Di Wang, The Return of Public Life. The Teahouse, Urban Citizens,
and Socialist State in Post-Mao China

Anne-Christine Trémon, Heterotopic Sites, Homochronous
Urbanization. Saving Space in a Former Village of Shenzhen,
China (1979-2015)

Javier González Díez, Costruire templi per tessere reti.
Una lettura socio-spaziale della transizione urbana a Pondicherry,
India meridionale (1960-2014)

Gyan Prakash, Everyday Tactics of Survival in the Unhomely City

RICERCHE

Alessia Meneghin, The Second-Hand Clothing Business of Taddeo
di Chello (1390-1408). Social Relations, Credit, and the Structures
of Consumption in Late Medieval Prato

DISCUSSIONI E LETTURE

€ 36,00



Grafica: A. Bernini ISSN 0301-6307

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, CN/BO.

A PROPOSITO DI «MONDI CONNESSI» DI SANJAY SUBRAHMANYAM*

I. Un «Mondo Novo» di connessioni poliglote

Tra le numerose parole «moderne» codificate nel vocabolario poetico persiano dell'età post-timuride (dal vino portoghese all'orologio), spie lessicali di un rinnovamento del dire (*tazaguyi*) estetico e ideologico rispetto ai registri canonici precedenti, ce n'è una che mi sovviene in particolare quando rifletto sul lavoro di Sanjay Subrahmanyam: *yang-dunya*, il «Mondo Nuovo». Il termine, che viene impiegato in letteratura a partire almeno dalla fine del XVI secolo (per esempio in un verso di Hayati Gilani, *emigré* iraniano legato alla corte Mughal dell'imperatore Akbar), trova il suo posto nella grande tradizione lessicografica indopersiana già nel Settecento. Secondo Tek Chand Bahar, autore del *Babar-e 'ajam*, si tratta del «secondo mondo, che è una grande isola scoperta in tempi recenti dai Franchi. Nessuno l'aveva mai raggiunta prima. Il termine proviene dalla lingua dei Franchi»¹; per il *Mustalihat al-shu'ara* di Sialkoti Mal Varasta, *Yang* è «il nome di un'isola che è stata scoperta dai moderni (*muta'akkehirin*) e che in passato era sconosciuta»². L'espressione, che in realtà è un prestito diretto dal turco *yeñi dünya* (appunto, «nuovo mondo») e indica il continente americano, compare tra le altre cose come titolo alternativo (*Tarikh-i yeñi dünya*, «Storia del nuovo mondo»³) di un'opera ottomana anonima della fine del 1500, meglio conosciuta come *Tarikh-i hind-i gharbi ya hadith-i naw* «Storia delle Indie occidentali o nuovo resoconto»⁴. È proprio Subrahmanyam a ricordare quest'opera emblematica in diverse occasioni, da ultimo nella sua lezione inaugurale al Collège de France del 28 novembre 2013. «Quoi qu'il en soit», egli afferma dopo aver espresso il suo agnosticis-

* S. SUBRAHMANYAM, *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, Roma 2014.

mo sull'utilità del termine molto teleologico «globalizzazione» quale panacea euristica, «partout la question des *paesi nuovamente ritrovati* (la phrase des Italiens), ou du *yeni dūnya* (l'expression turque) se posait au XVIe siecle [...]»⁵. Così, nota ancora Subrahmanyam qualche pagina più in là, alla vigilia del '600 «des intellectuels de la cour ottomane s'intéressent à la production espagnole et italienne sur la conquête de l'Amérique, et ils rédigent un texte intitulé le *Tārīh-i Hind-i Gharbī* (L'Histoire des Indes occidentales), qui s'appuie en grande partie sur les textes d'Oviedo, de Gómara et de Pierre Martyr»⁶. Fotogrammi raccolti *qui e ora*, come la toponimia della «Calle del Mondo Novo» a Venezia, o gli affreschi omonimi di Giandomenico Tiepolo alla villa Valmarana di Vicenza e a Ca' Rezzonico sul Canal Grande, acquisiscono così, anche grazie alla lezione di Subrahmanyam, profondità e prospettive inattese, tra cui una rinfrancante (per alcuni, forse, disorientante) non-esclusività europea occidentale. Si può perfino osare, senza paura di essere provocatori, un parallelo tra il progetto visivo del Tiepolo – ispirato, appunto, al «Mondo Novo», il metonimico «cosmorama» che nel '700 mostrava evanescenti immagini dell'America – con il sogno illusorio di un «dolce Nuovo Mondo» (*yangdunya-yi khwush*) del poeta indo-persiano Qizilbash Khan (m. 1746)⁷: «distant wonders»⁸, in un mondo di trasformazioni dove il peso di viaggi e scoperte si riflette nella cultura letteraria indo-persiana con prospettive, direzioni e complessità inattese, esplorate per la prima volta, peraltro, proprio da Subrahmanyam (con Muzaffar Alam) in *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400-1800* (Cambridge 2007).

Il «Mondo Novo» di Sanjay Subrahmanyam, cioè la sua modernità (modernità oggetto dei suoi studi storici e modernità della sua storiografia), è intessuto di trame tanto estese quanto fitte, per la straordinaria capacità di tenere assieme regioni, archivi, storiografie, lingue e registri dispersi sui tre oceani, sapendo bene come Dio, o il diavolo, stia nel dettaglio (e nella connessione dei dettagli, si potrebbe aggiungere qui). Per chi scrive, un persianista cresciuto in un dipartimento e in un progetto di connessioni chiamato – da Gianroberto Scarcia, e con cognizione di causa – di studi eurasiatici, e che ha deciso di occuparsi degli aspetti transregionali e cosmopoliti della cultura letteraria persiana (anche e soprattutto nelle sue declinazioni sudasiatiche), si è trattata, ormai molti anni fa, di una decisiva (ri-) scoperta metodologica. Più in particolare, c'è negli scritti storiografici di Sanjay Subrahmanyam una sottile attenzione al fenomeno testuale che si può definire propriamente filologica (intendendo per filologia «the art of making sense of texts», come fa Sheldon Pollock⁹), con la quale anche gli studiosi relegati nei territori spesso angusti e autoreferenziali dei cosiddetti *area studies*¹⁰,

come il sottoscritto, sono chiamati a misurarsi. Nello specifico, dunque, considerate competenze e soprattutto limiti, mi soffermerò qui in particolare su alcuni aspetti del lavoro di Subrahmanyam che, in *Mondi Connessi*, emergono in maniera forse più evidente (ma nient'affatto esclusiva) nei saggi della seconda parte, coerentemente intitolata «Altre storie»: la necessaria perizia nel muoversi in un ambiente stratificato di spiccato multilinguismo e la connessa sensibilità al peso delle forme del testo, dei molteplici generi e registri in gioco nell'India pre-coloniale.

Pochi anni dopo la composizione del *De vulgari eloquentia* di Dante Alighieri (1305), il principale rappresentante della letteratura indo-persiana pre-Mughal, Amir Khusraw di Delhi (1253-1325), descrive la situazione linguistica dell'India in un poema del 1318 intitolato *Nuh Sipibr* («Le nove sfere celesti»). Di padre turco e madre indiana, Amir Khusraw è perfettamente a suo agio, oltre che con le due lingue parentali, con l'arabo e con il persiano, che mette apertamente a confronto con un'altra lingua cosmopolita, il sanscrito, istituendo una classifica ragionata che vede l'arabo al primo posto, il sanscrito al secondo e il persiano al terzo¹¹. Nello stesso luogo, egli parla anche del turco e dei «volgari» indiani: ne menziona dodici, tra i quali lingue indo-arie quali il Sindhi, il Panjabi e il Bengali, o dravidiche come il Telugu e il Tamil¹². Si tratta di lingue con importanti tradizioni letterarie, talvolta, come nel caso del Tamil cui Subrahmanyam dedica molta attenzione, per esempio, in *Una babele restaurata: storie poliglote (sec. XVIII)*, assolutamente imprescindibili per una soddisfacente visione complessiva del quadro sudasiatico. La coscienza del privilegio derivante da tale poliglossia è ben presente, ancora, ad Amir Khusraw, che si vanta apertamente di come, a differenza di Cinesi, Mongoli, Arabi e Turchi «noi [Indiani] sappiamo parlare tutte le lingue del mondo/con la sicurezza d'un pastore che guida il proprio gregge» e di come egli stesso sia stato «illuminato dalla conoscenza» di molte delle lingue indiane sopra menzionate¹³. Discutendo della nuova consapevolezza storica riflessa dai testi in sanscrito, in persiano e nelle lingue indiane del sud analizzati con Velcheru Narayana Rao e David Shulman in *Textures of Time: Writing History in South India, 1600-1800* (New York 2003), Subrahmanyam (*L'India, una tavolozza di storie*) osserva: «Il contesto linguistico di questi componimenti era una poliglossia crescente. Il letterato di solito conosceva più di una lingua, poteva leggere diverse grafie e, in particolare, aveva accesso a lingue translocali e universaliste (“imperiali”, come il persiano e il sanscrito)» (p. 124). Il parallelo che si può istituire, in termini di rappresentazione multilinguistica, tra il prototipo esemplificativo scelto da Subrahmanyam e Amir Khusraw è sorprendente: scrivendo in Tamil, infatti, il poeta Śrinatha (XV secolo) menzionato nel saggio elogia il suo

patrono Bendapudi Annaya Mantri per il suo «controllo straordinario [...] nelle assemblee» su «arabo, turco, oriya, kannada, telugu, gandhari, gujarati, malayalam, le lingue barbare dei śaka, dei sind e dei sauvira, la lingua karahāṭa, e molte altre lingue inconsuete», prima di concludere ricordando la sua bravura, anche calligrafica, nel redigere «lettere in persiano» (p. 124).

Una ragione non secondaria del *mantra* tradizionale secondo cui l'India non avrebbe coscienza storica è, senz'altro, proprio l'incomprensione – a volte sostanziale ignoranza – delle caratteristiche e delle dinamiche di questo multilinguismo, sul cui sfondo, peraltro, non è mai consigliabile tracciare corrispondenze dirette e univoche tra identità (identificazioni, autorappresentazioni, individualità, ecc.) sociali, religiose e letterarie. Nel breve saggio, gustosamente polemico, *Trame del tempo: la scrittura storica nell'India pre-coloniale*, originariamente pubblicato come prefazione all'edizione francese di *Textures of Time*, Subrahmanyam elenca, tra quelli che definisce «alcuni luoghi comuni» degli studi post-coloniali, «[i]l consenso nei confronti di uno studio del non-Occidente limitato essenzialmente all'incontro con l'Occidente nel periodo della conquista e del dominio coloniale», notando come la tendenza sia stata fatta propria anche dal progetto collettivo dei *subaltern studies*, che si occupa «solo in misura minima del periodo anteriore al 1800» (p. 94). L'argomento è ripreso nel già menzionato *Una babele restaurata*, tratto da un volume collettivo dedicato agli usi della storia nell'Asia meridionale.¹⁴ Qui Subrahmanyam ribadisce come la «grande varietà dei registri del discorso storiografico che esistevano nell'India meridionale nel tardo periodo pre-coloniale» sia «collegata alla diversità di lingue allora caratteristica della regione», per tornare poi con maggiore dettaglio su quanto sopra citato:

[s]i tratta di un'immagine che contrasta nettamente con le affermazioni sia degli amministratori britannici del tardo Ottocento, sia di attuali esponenti degli «studi subalterni» (*subaltern studies*), ai cui occhi la regione [dell'India meridionale] appare come un paesaggio impoverito fino a quando la storia non fu inventata come racconto-«biografia dello stato-nazione» nel XIX secolo (p. 129).

Senza addentrarmi nella discussione su e con gli studi subalterni, sulla quale lascio la parola ad altri più esperti di me, mi limito a osservare che, per quanto riguarda il problema (multi-)linguistico dell'Asia meridionale in epoca pre-coloniale e nella prima epoca coloniale, le posizioni critiche di Subrahmanyam sono forse addirittura troppo benevole. Anche attenendosi al solo caso delle fonti in persiano, di cui

Subrahmanyam fa uso a piene mani, per esempio, in lavori editi con Muzaffar Alam, come *The Mughal State, 1526-1750* (Delhi – New York 1998) e negli articoli raccolti in *Writing the Mughal World: Studies on Culture and Politics* (New York 2012), va ricordato come soltanto da pochissimi anni si sia presa davvero coscienza che, come scrivono gli stessi Alam e Subrahmanyam, a partire almeno dalla prima modernità il persiano fosse «also a South Asian language for all intents and purposes»¹⁵. Lo segnala, tra le altre cose, il fatto che un fenomeno di immensa portata storica e culturale come l'imponente e variegato processo di traduzione e riscrittura in persiano della grande letteratura sanscrita classica d'argomento epico, filosofico e religioso, cui l'imperatore Akbar (1556-1605) dà un impulso fondamentale a partire dalla fine del XVI secolo e che prosegue fino a tutto il XVIII secolo, non abbia ricevuto *alcuna* attenzione programmatica fino a tempi molto recenti¹⁶. Allo stesso modo, non può non sorprendere che il nome di Siraj al-Din 'Ali Khan Arzu (m. 1756) rimanga in larga parte sconosciuto a indoeuropeisti e linguisti storici, nonostante nel suo *Muthmir* si discutesse apertamente, molte decine di anni prima di Sir William Jones, di isoglosse differenziali tra sanscrito e persiano e dei complessi rapporti socio-linguistici e storici tra persiano, arabo, turco e hindi¹⁷. Come scrive Subrahmanyam in *L'India, una tavolozza di storie*, «[o]gni comunità scrive storia nel registro dominante della sua pratica letteraria» (p.109): nel caso della comunità transregionale che scrive storia all'interno della pratica letteraria persiana, è bene iniziare a tenere presente una lunga tradizione autodescrittiva e autoprescrittiva fatta di opere lessicografiche, retoriche, grammaticali, che testimoniano in maniera diretta il modo di pensarsi della comunità stessa e di progettare, istituendoli a norma, i propri registri. Le stesse vaste connessioni reperibili in un poema dal chiaro contenuto attualizzante come l'*Ayina-yi Iskandari* («Lo specchio di Alessandro») di Amir Khusraw¹⁸, dove Iskandar/Alessandro è figura del nuovo cosmopolitismo del sultanato di Delhi, testimoniano, per esempio, la potente proiezione storica del codice letterario imperiale in questione già nel primo Trecento. Allo stesso modo, e sempre a titolo di campione, l'introduzione di un dizionario del Quattrocento dal titolo molto significativo, *Zafanguya va jahanpuya* («Poliglotta e cosmopolita»), fornisce indicazioni preziose su come leggere, storicamente, le prerogative inclusive del persiano – lo stesso persiano nel quale si redige il *tarikb* messo a confronto con la *cronica* portoghese da Subrahmanyam¹⁹ – viste dall'India meridionale: un'iperlingua che include «arabo, persiano, *pahlavi*, *dari*, greco, turco e altre lingue», dove l'ansia del progetto filologico non sta nella ricerca del purismo bensì nella dimostrazione politica del suo contrario²⁰.

Ricordo, qualche tempo fa, una collega iranista che si domandava meravigliata, nel corso di un convegno romano, come potessero i membri della corte Mughal di Awrangzeb «capire di che cosa trattasse» la prima grammatica di Braj Bhasha (scritta in persiano e dedicata al principe Muhammad A'zam alla fine del Seicento), evidentemente presupponendo una schizofrenica estraneità dei Mughal persografi all'ambiente indiano. Ricordo anche, nel senso opposto, una discussione avuta durante un seminario newyorchese con alcuni esponenti degli studi subalterni, dove fu difficile intendersi sull'importanza di ricostruire – per meglio comprenderne usi, nuance e connotazioni in Sudasia – una storia testuale dell'etnonimo *turk* («turco») che tenesse presente anche il misterioso mondo esotico dell'Asia centrale persianizzata: si faticava ad accettare che *turk* potesse significare, quando l'ecumene letteraria persiana nasceva tra Margiana, Sogdiana e Battriana, addirittura il «miscredente» per eccellenza, e che il peso di un canone testualizzato potesse mettere in discussione la rigidità di una lettura semplificata e un po' accomodante, che fa di *turk* un vago sinonimo etnografico di «musulmano» come nella vulgata contemporanea relativa ad alcuni vernacoli sudasiatici. Il privilegio multilinguistico vantato da Amir Khusraw si trasforma così, talora, in una condanna fatta di presentismi e semplificazioni, e la necessità di recuperare a fondo, tra le altre cose, le dimensioni linguistiche pre-nazionalistiche delle *forms of knowledge* sudasiatiche della prima modernità²¹ si fa evidente da sé. D'altra parte, se pure questa urgenza di ricerca su più registri pare essere oggi all'ordine del giorno²², non si può non notare il paradosso curioso per cui, all'aumentare dell'entusiasmo per tutto ciò che è *multilingual*, sembra aumentare anche la tendenza a studiarlo dal piedistallo sempre più monolingue dell'anglofonia: con la conseguente, provinciale marginalizzazione, tra le altre, delle povere lingue meridionali dei PIGS, senza la pietosa I di Irlanda. Fa piacere osservare, in Subrahmanyam, una tendenza diametralmente opposta: così, per fare esempio vicino a chi scrive, nell'apertura del saggio di *Mondi connessi* dedicato al veneziano Manuzzi (*Una vita tortuosa: l'enigma di Nicolò Manuzzi*), conforta non solo vedere riconosciuta l'importanza delle fonti in arabo, lingua chissà perché finora esclusa dal curriculum sudasiatico, ma anche vedere utilizzati i lavori in italiano di un islamista di primo livello come Marco Salati.

È su questo sfondo babelico restaurato, o forse ancora in corso di restauro, che, come scrive Subrahmanyam sviluppando il discorso sui generi della produzione storiografica nell'India meridionale del XVIII secolo, «anche iniziando da categorie ben definite – i testi puranici, le opere della tradizione delle cronache (*tārīkh*) persiano-arabe, i poemi

epici popolari –, molte si sgretolano nelle nostre mani a una minima analisi» (p. 130). Esemplare, in questo senso, è lo sfaccettato discorso a proposito della terminologia da adottare nel descrivere e classificare testi storici settecenteschi come il *Sa'id Nama* di Jaswant Rai (una cronaca persiana patrocinata dal nababbo di Arcot, Muhammad Sa'id Sa'adatullah Khan) e il *Karnataka Rajakkal Cavistara Carittiram* di Senji Narayan Pillai (una storia in tamil della regione di Tondaimandalam, scritta su richiesta del colonnello William MacLeod). Al di là della proposta più o meno provocatoria di scambiare le denominazioni tecniche (*tarikb* per il testo tamil e *carittiram* per quello persiano), o addirittura di utilizzare per entrambi il termine malese *sejarah* («ramo della conoscenza che tratta degli eventi del passato»), Subrahmanyam mette in evidenza soprattutto il lavoro interno al genere compiuto dagli autori, che hanno provveduto, intervenendo sui codici retorico-espressivi, a secolarizzare l'agiografia (nel caso di Jaswant Rai, che scrive in chiave biografica) o a mantenersi distanti dal genere della celebrazione dei luoghi santi detto *shtalapurana* (nel caso di Senji Narayan Pillai, che scrive in chiave regionale) (pp. 160-161). È questa, a mio avviso, la «filologia» storiografica di Subrahmanyam: una serie cospicua di tagli investigativi profondi nel campione testuale, senza rigide preclusioni, in un panorama non banale di connessioni e transizioni linguistiche. È lo stesso Subrahmanyam, del resto, insieme a Velcheru Narayana Rao e David Shulman a parlare di «un'ecologia testuale dei registri del discorso storiografico» (p. 109) e a impostare su queste basi una visione programmatica, di metodo:

è verosimile che in ogni genere si possano incontrare sia la storia sia la non-storia, che si distinguono tra loro grazie alla «trama» (*texture*): marcatori, commutatori, sintassi, scelte lessicali, evidenziali, densità e intensità espressiva, vuoti e silenzi strutturali, sistemi metrici, diversi indicatori fono-estetici e sfumature di espressioni calibrate con finezza tra il campo di applicazione prevista e i loro significati possibili (p. 108).

In questo contesto, a sgretolarsi sono anche altre categorie un po' irrigidite: per esempio la tradizionale visione esclusivista e riduzionista del persiano come «lingua dell'Islam indiano», ormai largamente decostruita nel piccolo mondo degli addetti ai lavori. Vale la pena ricordare qui il lavoro compiuto da Subrahmanyam, insieme a Muzaffar Alam, sugli orizzonti intellettuali della classe di scribi e segretari detti *munshi*, molto spesso di estrazione krishnaita, che nella loro produzione personale testualizzano spazi socio-culturali nuovi e non classificabili applicando il parametro rudimentale della comunità/identità confessionale.

Anche in questo caso, l'inclinazione verso quell'approccio filologico poco fa evocato è evidente, per esempio, in uno studio non incluso in *Mondi connessi* come *The Making of a Munshi*, dove la centralità del rapporto tra conoscenza del (ed educazione nel) registro linguistico-letterario dominante e gestione delle trasformazioni storiche appare fin dalle righe introduttive:

The difficult transition between the information and knowledge regimes of the precolonial and colonial political systems of South Asia was largely, though not exclusively, mediated by scribes, writers, statesmen, and accountants possessing a grasp of the chief language of power in that time, namely Persian²³.

In un altro studio non tradotto nella silloge italiana, Subrahmanyam e Alam parlano apertamente della tendenza, da parte dei *munshi* persianizzati del Settecento, di assumere «a truly protean quality, to use their scribal profession as a point of departure to embark on the conquest of a number of new horizons»²⁴. Questo «progetto di conquista» include, tra le altre cose, tanto la redazione di *monumenta* normativi come le già ricordate opere lessicografiche – da questi ambienti provengono sia Tek Chand Bahar sia Sialkoti Mal Varasta, le cui definizioni di «Nuovo Mondo» ho citato in apertura – quanto la composizione dei dizionari biografici dei poeti di lingua persiana detti *tazkira* (lett. «memoriale»): testi, questi ultimi, imperniati su ricostruzioni strategiche di un passato legittimante nel quale proiettarsi a partire dal suo rapporto di potere con il «nuovo» presente, e attraversati da «regimi di storicità» che sono ancora in buona parte da esplorare – sembra promettente, per esempio, un'indagine del rapporto con il modello biografico del *Sa'idnama* discusso da Subrahmanyam in *Una babele restaurata*.

Come gli altri, anche il discorso sull'ambiente storico dei *munshi* persografi lascia aperto lo spazio a connessioni con spazi linguistici e geografici ben più vasti: penso, per esempio, alle concatenazioni indicate da Subrahmanyam con le parallele figure dei *karanam* e dei *kanak-kupillai* dell'India meridionale, ma anche al rapporto con i mediatori linguistici hindu studiati da Jorge Flores nell'ambito amministrativo indo-portoghese, o ancora, al di fuori del subcontinente, al potenziale comparativo fornito dallo studio delle classi di letterati della Cina Ming e Qing, di nuovo evocate dallo stesso Subrahmanyam²⁵. Più in generale, si può dire che le osservazioni sull'esigenza di ricostruire la semantica e la sintassi della varietà concomitante di idiomi, codici e registri dell'India pre-coloniale ci esortano, in fondo, a ragionare su un *continuum* multilinguistico che si estende fino al Mediterraneo, includendo spazi

interrelati come l'Iran o l'impero ottomano: il dibattito «indiano» settecentesco sulla lingua persiana tra puristi e anti-puristi, per esempio, avviene proprio in parallelo con l'avvio della controversia identitaria sulla lingua greca studiata, tra gli altri, da Peter Mackridge²⁶. In modo analogo, del resto, l'esperimento di esplorazione delle congiunture millenaristiche cinquecentesche con cui *Mondi connessi* si apre segnala spunti di ricerca relativi a un universo di nessi eurasiatici ad ampio raggio e di lunga durata, che meritano senz'altro un approfondimento, in modo particolare per quanto concerne gli aspetti relativi al mondo iranico e all'islam sciita.

Nella chiusura di *Una Babele restaurata*, Subrahmanyam ricorda, prudentemente, come il lavoro di mappatura della produzione testuale (in questo caso sudasiatica) del Settecento e l'indagine sulle relative interazioni tra le lingue sia ancora allo stadio preliminare. Nello stesso luogo, al contempo, egli osserva anche, con severità piuttosto lucida, come gli assunti di certa «etnostoria», negando profondità alla scrittura non-occidentale sul passato, mostrino «una curiosa somiglianza con alcuni degli aspetti più controversi e riduzionisti del complesso chiamato, a torto o a ragione, Orientalismo» (pp. 162-3). In un'ottica analoga, tra le incoerenze degli studi post-coloniali, talora «partecipi delle stesse idee che in apparenza criticano», Subrahmanyam segnala giustamente «[l']adesione entusiasta a una visione esotica di tutto quello che non è occidente», che li porta «a inventare un non-Occidente come immagine rovesciata dell'Europa» (pp. 93-4). Mi auguro, in conclusione, che la pubblicazione di *Mondi connessi* contribuisca ad ampliare e approfondire il dibattito su questi temi anche in Italia, e a migliorare l'indispensabile collaborazione tra storici e asiaticisti. In tempi in cui la retorica della globalizzazione democratica si accompagna a una rinascita orientalistica – anche di riflesso – fatta di pericolose essenzializzazioni (vedi l'incessante, strumentale, alquanto selettiva riproposizione di narrative su «feroci dittatori» e/o «masse fanatiche» dal mondo arabo-islamico e non solo), la modernità poliglotta, non semplificata e in via di ricostruzione di Sanjay Subrahmanyam diventa, infatti, un'ariosa palestra intellettuale dove esercitarsi nell'evitare di ridurre, di nuovo e da posizioni magari inaspettate, il non-Occidente in un irreperibile Kafiristan kiplinghiano.

STEFANO PELLÒ
Università Ca' Foscari, Venezia
Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea
pello@unive.it

Note al testo

¹ LALA TEK CHAND BAHAR, *Babar-i 'ajam*, a cura di K. DIZFULIYAN, vol. 3, Tehran 1380/2001, p. 2170 (dove si cita anche il verso di Hayati Gilani).

² SIALKOTI MAL VARASTA, *Mustalibat al-shu'ara*, a cura di S. SHAMISA, Tehran 1380/2001, p. 784.

³ Bibliothèque nationale de France, Ms., *supplément turc* 521.

⁴ T.D. GOODRICH, *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarīh-i Hind-i Garbi and Sixteenth Century Ottoman Americana*, Wiesbaden 1990.

⁵ S. SUBRAHMANYAM, *Aux origines de l'histoire globale* (Leçons inaugurales du Collège de France), Paris 2014, pp. 53-4.

⁶ Ivi, p. 57.

⁷ LALA TEK CHAND BAHAR, *Babar-i 'ajam* cit., p. 2170.

⁸ Il riferimento è a J. FLORES, *Distant Wonders: The Strange and the Marvelous between Mughal India and Habsburg Iberia in the Early Seventeenth Century*, in «Comparative Studies in Society and History», 49/3 (2007), pp. 553-81. Si veda anche, sulla complessità di questi legami, il corposo studio di S. SUBRAHMANYAM, *A Roomful of Mirrors: The Artful Embrace of Mughals and Franks, 1500-1700*, in «Ars Orientalis», 39 (2010), pp. 39-83.

⁹ S. POLLOCK, *Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World*, in «Critical Enquiry», 35 (summer 2009), pp. 931-61.

¹⁰ Il problema è sollevato dallo stesso Subrahmanyam in *Ceci n'est pas un débat*, in «Annales. Histoire, sciences sociales», 57/1 (2000), pp. 195-201.

¹¹ AMIR KHUSRAW, *Nub sipibr*, a cura di M. VAHID MIRZA, London 1950, p. 181.

¹² Ivi, pp. 179-80.

¹³ Ivi, pp. 166, 172-3.

¹⁴ D. ALI (ed.), *Invoking the Past: The Uses of History in South Asia*, New Delhi 1999.

¹⁵ M. ALAM, S. SUBRAHMANYAM, *Discovering the familiar: Notes on the Travel Account of Anand Ram Mukhlis, 1745*, in «South Asia Research», 16/2 (1996), pp. 131-154, p. 132.

¹⁶ Si veda per esempio C. ERNST, *Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages*, in «Iranian Studies», 36/2 (2003), pp. 173-95.

¹⁷ Cfr. S. PELLÒ, *Persiano e hindī nel Muşmir di Sirāj al-Dīn 'Alī Khān Ārzū*, in R. FAVARO, et al. (a cura di), *L'Onagro Maestro. Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occasione del suo LXX sadè*, Venezia 2004, pp. 243-72.

¹⁸ Il poema è stato tradotto in italiano: AMIR KHUSRAU, *Lo specchio alessandrino*, traduzione e introduzione di A.M. PIEMONTESE, Soveria Mannelli 1999.

¹⁹ S. SUBRAHMANYAM, *Intertwined Histories: Crónica and Tārīkh in the Sixteenth-Century Indian Ocean World*, in «History and Theory», 49/4 (2010), pp. 118-45.

²⁰ S. PELLÒ, *Local lexis? Provincialising Persian in Fifteenth-Century North India*, in F. ORSINI, S. SHEIKH (eds), *After Timur Left: Culture and Circulation in Fifteenth-Century North India*, New Delhi 2014, pp. 167-86, pp. 177-8.

²¹ Cfr. S. POLLOCK, *Introduction*, in ID. (ed.), *Forms of knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*, Durham - London 2011, pp. 1-16.

²² Cfr., per esempio, F. ORSINI, *How to do Multilingual Literary History? Lessons from Fifteenth- and Sixteenth-Century North India*, in «Indian Economic and Social History Review», 49/2 (2012), pp. 225-46.

²³ M. ALAM, S. SUBRAHMANYAM, *The Making of a Munshi*, in «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East», 24/2 (2004), pp. 61-72, p. 61.

²⁴ EID., *Eighteenth-Century Historiography and the World of the Mughal Munshī*, in EID., *Writing the Mughal World: Studies on Culture and Politics*, New York 2012, pp. 396-428, p. 397.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ P. MACKRIDGE, *Language and National Identity in Greece, 1766-1976*, Oxford 2009, pp. 80-101.