

SAPIENZA - UNIVERSITÀ DI ROMA  
DIPARTIMENTO DI STUDI ORIENTALI



SCRITTI IN ONORE DI  
BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI

A cura di  
Daniela Bredi - Leonardo Capezzone  
Wasim Dahmash - Lucia Rostagno

Edizioni 

*Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*  
Volume I

© 2008, Dipartimento di Studi Orientali  
piazzale Aldo Moro, 5  
00185 Roma

© 2008, Edizioni Q  
via Nomentum, 37  
00131 Roma  
[www.edizioniq.it](http://www.edizioniq.it)

ISBN 978-88-900765-7-2

In copertina:

*Tre bianchi e blu per Biancamaria*

volume I:

Ceramica invetriata e dipinta in blu su bianco,  
Iraq, IX secolo (Roma, Museo Nazionale di Arte  
Orientale "G. Tucci", inv. n. 201);

volume II:

Ceramica invetriata e dipinta in blu su bianco,  
Iran, inizi XVI secolo (Faenza, Museo Internazio-  
nale delle Ceramiche, inv. n. 6304);

volume III:

Ceramica invetriata e dipinta in blu su bianco,  
Anatolia, 1530 ca. (Firenze, Museo Nazionale  
del Bargello, inv. n. 2006 Maioliche).

STEFANO PELLÒ

**TRA GAYĀ E KARBALĀ: LE IDENTITÀ DEI POETI HINDU DI LUCKNOW  
NELLA TAZKIRA PERSIANA DI BHAGWĀN DĀS ‘HINDĪ’**

Le feconde dinamiche di comunicazione sociale e culturale tra le comunità hindu dell’Awadh e la minoranza sciita al potere nella Lucknow dei Nawāb (dalla metà del XVIII alla metà del XIX secolo) sono state notate da diversi osservatori e studiosi, che ne hanno sottolineato soprattutto i riflessi culturali e rituali<sup>1</sup>. La peculiare rappresentatività del caso Lucknow è stata notata anche da Biancamaria Scarcia Amoretti, che in un saggio di quasi quindici anni fa si chiedeva se si potesse addirittura parlare, partendo proprio dall’esempio dell’Awadh, di una specifica ‘via sciita’ all’interazione con l’induismo, al di fuori del più comune e più noto tramite fornito dall’esperienza sufi<sup>2</sup>. La questione, lasciata aperta in quello studio, è ancora in attesa di risposte, e chi scrive non ha la pretesa di proporre soluzioni in merito. Basandomi su alcuni dati raccolti nel corso di ricerche per le quali devo molto alla festeggiata<sup>3</sup>, posso però provare a fornire qui materiale utile a descrivere uno tra gli aspetti meno noti del rapporto tra identità (non solo, e forse non tanto, religiose) nella Lucknow sciita, e così contribuire a dare

<sup>1</sup> Un bilancio analitico, nell’ambito di una discussione sulle forme di sciismo popolare nell’Awadh, si trova in Cole (1988: 92-119 e *passim*), dove è fornita anche un’ampia bibliografia; si vedano sull’argomento anche Rota (1996), Cole (1997: 83-90) e Mushirul Hasan (1997: 19).

<sup>2</sup> “[...] rimane aperta la questione se sia in India una costante dei regimi sciiti (minoritari non solo rispetto agli indù ma anche ai sunniti) la trasposizione di elementi indù nel proprio bagaglio culturale, senza necessariamente passare per il tramite del sufismo, il quale, com’è noto, si presta a simili operazioni” (Scarcia Amoretti 1994: 221). A proposito della disputa tra *shī’a* e *taṣawwuf* nell’Awadh si legga Cole (1988: 146-148).

<sup>3</sup> Le presenti note riorganizzano e sviluppano una serie di osservazioni sparse nella mia tesi di dottorato (Pellò 2006, in particolare pp. 118-160).

un quadro più preciso di questo caso ‘esemplare’. Mi riferisco alle dimensioni letterarie di questa interazione, che si possono osservare, per esempio, prendendo in considerazione la consistente presenza di autori hindu nei circoli poetici persiani della capitale dell’Awadh<sup>4</sup>. Se il persiano può essere considerato, riprendendo Bausani, una lingua letteraria *estheticamente* ‘islamica’ (ma in un senso filologico di ricezione, inclusivo e non certo essenzialista), che si carica peraltro nell’ambiente indiano dell’Awadh sciita di valori nuovi legati a un peculiare rapporto con un Iran in via di definitiva nazionalizzazione, sembra utile, infatti, chiedersi come funzioni la relazione tra le identità socio-religiose e quelle linguistico-letterarie, in un contesto dove l’*imāmbāra* tende a prendere il posto del *majlis* d’impronta sufi come spazio per gli scambi poetici<sup>5</sup> e dove un genere connotato in senso devozionale come la *marṣiya* per l’Imām acquisisce un valore pubblico centrale<sup>6</sup>. Luogo privilegiato per osservare questi processi sono le *tazkira* coeve, autostorie letterarie che permettono di indagare da un punto di vista interno il sistema di relazioni (spesso ‘pensato’ più che storicamente ‘oggettivo’) proprio di quella cultura poetica; in particolare, filtrando la realtà attraverso un sistema di canoni espressivi sperimentati, le *tazkira* danno la possibilità di osservare la trasposizione di uno spazio sociale e culturale su un piano testuale, che può essere inteso come una sorta di specchio interpretativo. In questo contributo mi concentrerò su una singola *tazkira* composta a Lucknow, la *Safīna-yi Hindī* di Bhagwān Dās ‘Hindī’ (completata nel 1804; la data di morte dell’autore, nato nel 1750, è sconosciuta), per individuarvi le biografie dedicate ai poeti hindu persografi dell’Awadh sciita e commentarne alcuni aspetti ‘identitari’ legati al rapporto con l’Islam, facendo ovviamente riferimento anche ad altri significativi testi più o meno contemporanei. Non si tratta di una scelta casuale: l’autore dell’opera è, infatti, egli stesso un poeta hindu di lingua persiana vissuto proprio a Lucknow, direttamente interessato a rappresentare la comunità

<sup>4</sup> Sulla base di un’analisi condotta su quattordici *tazkira* composte tra il 1768 e il 1883, ho potuto identificare finora almeno 71 poeti hindu (o comunque non musulmani) persografi operanti a Lucknow tra la metà del XVIII e la metà del XIX secolo (Pellò 2006:127-128).

<sup>5</sup> Sull’importanza sociale (per i musulmani come per gli hindu) dell’istituzione dell’*imāmbāra* e della *ta’ziyakhāna* nell’Awadh e in generale nella regione gangetica tra il XVIII e il XIX secolo, notata da viaggiatori europei e iraniani, si vedano le informazioni fornite raccolte in Cole, (1988: *passim*). Particolarmente interessante, per noi, è il fatto che la centralità culturale dell’*imāmbāra* sembra riflettersi direttamente nel lessico poetico persiano di questo periodo, come suggerito da questo verso di Mīrzā Hasan ‘Qatīl’ (m. 1817): *shawad nazzāra-yi rūy-i tu rūzī-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).

<sup>6</sup> La fortuna e la diffusione di questo genere elegiaco (specialmente in urdu) tra i poeti non musulmani di Lucknow è enorme. Esiste uno studio monografico sull’argomento: Sayyid Amjad Ḥusayn (1995); si veda in proposito anche Srīvāstavā (1969: 456-459).

letteraria nella quale si muove; la sua raccolta biografica è inoltre una tra quelle che, nel contesto in analisi, concedono agli autori hindu più spazio.

Le note biografiche dedicate ai poeti non-musulmani nella *Safīna-yi Hindī* – dedicata esclusivamente ad autori vissuti in India tra la seconda metà del Seicento e il Settecento – sono 43 (incluso un ex-hindu convertito) su un totale di 335, pari al 12,8%. Si tratta della percentuale più alta nell'intero panorama delle *tazkira* indo-persiane se si esclude il terzo volume della *Gul-i ra'nā* di Lachhmī Narāyan 'Shafīq', dedicato esclusivamente ai poeti persografi non musulmani, e la *Anīs al-aḥibbā* di Mohan La'l 'Anīs', dove la presenza di autori hindu è programmaticamente giustapposta a quella degli autori musulmani<sup>7</sup>. L'attenzione specifica per l'ambiente di Lucknow è messa in risalto dal fatto che più della metà degli autori hindu indicati, 23, sono legati ai circoli poetici della capitale dell'Awadh. Questi autori, segnatamente, sono (al nome seguono, tra virgolette, lo pseudonimo poetico indicato nella *tazkira*, e, fra parentesi, le pagine di riferimento nell'edizione a stampa):

1. Mohan La'l 'Anīs' (16-17)
2. Lāla Bījnāth 'Anīs' (22)
3. Medī La'l 'Bīmār' (29-30)
4. Jūgal Kishor 'Ṣarwat' (46-47)
5. Rāy Sarab Sukh 'Dīwāna' (72-74)
6. Rāy Dawlat Rām 'Dawlat' (74)
7. Rāy Khem Narāyan 'Rind' (88)
8. Makhan Lāl 'Rāy' (95-97)
9. Rawshan Lāl 'Rawshan' (97-98)
10. Lāla Shitāb Rāy 'Zār' (100-101)
11. Debī Prashād (Parishād) 'Shād' (116-117)
12. Shabāb Rāy 'Azīz' (133)
13. Khwushḥāl Chand Brahman (Barahman) 'Irfān' (135)
14. Kishan Chand 'Qarīb' (167-168)
15. Mīrzā Ḥasan 'Qatīl' (= Dīwālī Singh; 172-173)
16. Sītal Dās 'Mukhtār' (193-194)
17. Malhār Singh 'Miskīn' (196)
18. Rāy Mīkū La'l 'Mastāna' (203-205)

<sup>7</sup> Si vedano Shafīq (s.d.) e Anīs (1999); in quest'ultimo testo la percentuale di autori hindu raggiunge quasi il 33%.

19. Rāy Sakhī(?)<sup>8</sup> Mal ‘Ma‘nī’ (205)
20. Lāla Rām Bakhsh ‘Muṭī’ (206-208)
21. Maṭhan (o Mithun) La‘l ‘Mā’il’ (212)
22. Rāy Panjāb Rāy ‘Wālī’ (238-239)
23. Bhagwān Dās ‘Hindī’ (241-259)

Gran parte degli autori elencati, spesso menzionati anche in altre *tazkira* coeve e superiori<sup>9</sup>, sono impiegati nel sistema amministrativo dei Nawāb dell’Awadh, o provengono dai quadri governativi tardo-mughal di Delhi: il modello è quello sperimentato del *munshī* hindu (molto spesso proveniente da caste specializzate come i *kāyastha* o i *khatrī*) come intellettuale mughal, la cui educazione estetica è indistinguibile da quella di un contemporaneo intellettuale musulmano persografo, con il quale condivide – in quanto parte della medesima comunità letteraria – l’identico sistema di valori testuali e contestuali di riferimento<sup>10</sup>. Secondo uno schema comune nelle *tazkira* indo-persiane e ugualmente valido per autori musulmani e non, sono infatti proprio l’apprendistato poetico e le relazioni con maestri e colleghi, oltre naturalmente al rango sociale e ai giudizi sulla quantità e la qualità dei componimenti, a costituire il perno semantico fondamentale di buona parte delle biografie dei poeti hindu riportate da Hindī, egli stesso d’altra parte membro della scuola del poeta di origine iraniana Mīrzā Fākhīr Makīn (m. 1806). La prima parte della nota dedicata al *khatrī* Sarab Sukh ‘Dīwāna’ (m. 1789), uno tra i principali autori di versi persiani operanti a Lucknow e certamente il più influente tra gli hindu, può essere citata ad esempio:

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 *hindī*, 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

<sup>8</sup> Il testo riporta la forma *SHY*, annotata dal curatore con un punto interrogativo. Propongo la lettura emendata *sakhī* “generoso” supponendo la caduta di un punto diacritico nel tracciato grafico arabo-persiano.

<sup>9</sup> La biografia di Dīwāna, per esempio, può essere letta in almeno altre sette *tazkira* (Pellò 2006: 129).

<sup>10</sup> A proposito degli orizzonti sociali e culturali di riferimento di un segretario *kāyastha* vissuto nel XVIII secolo, si veda Alam-Subrahmanyam (2004). Uno sguardo generale sulle relazioni tra comunità hindu e civiltà letteraria persiana è Pellò (2007).

[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 *radīf* 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<sup>11</sup>.

La piena 'integrazione' di un autore hindu nel sistema socio-testuale persiano di Lucknow è rappresentata con altrettanta chiarezza nella nota dedicata al condiscipolo Mohan La'1 'Anīs', dove la *tazkira* si fa per così dire 'meta-memoria' letteraria, menzionando un'altra *tazkira* dedicata al medesimo circolo di appartenenza di Bhagwān Dās (la cui biografia è 'reciprocamente' descritta in quel testo)<sup>12</sup>:

Egli apprese le sottigliezze della poesia dalla guida eccelsa (*janāb irshādma'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<sup>13</sup>.

Lo stesso Hindī si descrive, del resto, all'interno di questo quadro di relazioni letterarie non solo, come vedremo, dichiarandosi allievo di Makīn nella voce dedicata a se stesso, o elogiando il maestro come appena osservato<sup>14</sup>, ma anche indicando, nelle relative note, vari poeti come propri allievi<sup>15</sup>: attraverso un'autobiografia 'estesa' l'autore si rappresenta a tutti gli effetti anche come maestro – poco importa che molti tra i suoi discepoli siano in realtà solo autori occasio-

<sup>11</sup> Hindī (1958: 72-73).

<sup>12</sup> È interessante notare, a proposito di relazioni con i maestri, come Anīs ci segnali puntigliosamente che Hindī fu discepolo di Sarab Sukh 'Dīwāna' per tre anni prima di passare alla scuola di Makīn (Anīs 1999: 194).

<sup>13</sup> Hindī (1958: 17).

<sup>14</sup> Il valore strutturale del concetto di scuola poetica è reso chiaro fin dall'introduzione della *Safīna-yi Hindī*, dove Bhagwān Dās sottolinea: "Bisogna sapere che con con l'espressione *janāb irshādma'āb* ci si riferisce qui al nome celebrato dell'orgoglio dei tempi e delle terre Mīrzā Muḥammad Fākhīr Makīn, che Dio, il Difensore, lo benedica" (Hindī 1958: 1). Va notato, a questo proposito, che la *silsila* letteraria nella quale Hindī si colloca è ricostruita anche attraverso l'indicazione diretta del maestro del proprio maestro, il poeta e pittore iraniano Mīrzā 'Azīmā 'Iksīr' (Hindī 1958: 3-5).

<sup>15</sup> Secondo la *Safīna-yi Hindī*, i poeti che fanno parte del circolo di Hindī sono Lāla Bījāth 'Anīs', Rāy Dawlat Rām 'Dawlat', Malhār Singh 'Miskīn', Rawshan Lāl 'Rawshan', Rāy Khem Narāyan 'Rind' e Debī Prashād 'Shād'.

nali di versi – sancendo così la sua piena partecipazione (‘passiva’ di discepolo e uditore ma anche ‘attiva’ di guida e giudice) alla comunità poetica descritta.

In questo contesto di perfetta ‘strutturalità’, già di per sé pre-codificata nel sistema letterario indo-persiano a partire almeno dalla fine del XVI secolo, si nota, nella *tazkira* di Hindī, come in altre opere simili composte da hindu<sup>16</sup>, un’attenzione specifica al retroterra socio-religioso degli autori non musulmani. In alcuni casi si tratta di semplici indicazioni informative come quella relativa a Malhār Singh ‘Miskīn’ – membro del circolo poetico di Hindī – la cui appartenenza alla comunità sikh (fatto peraltro non così comune nell’ambito letterario indo-persiano) è puntualmente specificata:

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<sup>17</sup>.

In altri casi, però, la relazione tra la cornice testuale persiana della *tazkira* poetica e l’identità per così dire extra-testuale degli autori hindu è più composita e rivelatrice. Sfruttando le possibilità offerte dal canone linguistico, infatti, gli elementi hindu sono talora trasposti sul piano poetico persiano attraverso l’adattamento di metafore familiari e l’adozione di una tecnica espressiva basata contemporaneamente sulla giustapposizione e sull’assimilazione. Processi di questo tipo sono riconoscibili, per esempio, in quanto scritto da Bhagwān Dās ‘Hindī’ a proposito della morte del sopra menzionato (proprio come esempio di perfetta ‘scolasticità’ poetica) Rāy Sarab Sukh ‘Dīwāna’:

Quando era ammalato a Lucknow lo andai a trovare. Animato da un profondo sentimento di compassione, disse: “Dopo la mia morte bisogna ricordarsi di Gayā”<sup>18</sup>. 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 shi-tāft*). Il suo corpo venne bruciato e le ceneri disperse nel fiume, ed è questo il significato dell’espressione ‘annegato nel mare della misericordia’ (*gharīq-i bahr-i rahmat*). [...] Egli era una persona molto attenta ai propri ami-

<sup>16</sup> Abbiamo visto sopra come le *tazkira* che contengono le percentuali più alte di poeti non musulmani siano da ascrivere ad autori hindu. L’attenzione non è, però, solo quantitativa: si pensi, per esempio, allo spazio concesso da autori quali Bindrāban Dās ‘*Khushgū*’ e Lachhmī Narāyan ‘*Shafiq*’ a descrizioni e accenni relativi a vari aspetti della cultura religiosa hindu nel corso delle note biografiche dedicate ai poeti persografi non musulmani del circolo di Bīdil (si veda la discussione relativa in Pellò in st.).

<sup>17</sup> Hindī (1958: 196).

<sup>18</sup> Si noti che proprio negli anni cui si riferiscono gli avvenimenti narrati la città santa di Gayā entrava direttamente in letteratura persiana grazie a un’opera a lei dedicata dal poeta Ānandaghana *Khush*, dal titolo *Gayā māhātmya* (Habibullah 1938: 173).



ci, d'animo generoso e sereno e dai modi assai gentili; in ottemperanza al suo testamento, chi scrive ha fatto in modo che sua moglie si potesse recare a Gayā e portare così a termine quell'incombenza che lo vincolava<sup>19</sup>.

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<sup>20</sup>; analogamente, la successiva immagine per eccellenza 'idolatra' del corpo ridotto in cenere e disperso nelle acque del fiume è subito depotenziata con il suo trasferimento su un piano simbolico appartenente al registro perso-islamico (attraverso l'evocazione del "mare della misericordia"). Nell'ultima parte del passaggio, è interessante notare come Hindī smetta la propria identità poetica per segnalare, con discrezione, di aver aiutato la famiglia del correligionario defunto a portare a termine nel luogo sacro di Gayā una non meglio precisata "incombenza" (traduco così il generico *kār*), forse un voto o un atto devozionale dovuto. Ma si tratta di accenni fugaci, brevi parentesi che rimandano a un mondo extra-testuale presente in modo per lo più accidentale. A testimoniare, al contrario, il valore segnico strutturale delle scelte espressive sopra evidenziate, lo stesso *topos* del Gange come islamico *baḥr-i raḥmat* ritorna nella *Safīna-yi Hindī* quando si menziona la dipartita di Rāy Mīkū 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' (*gharīq-i baḥr-i raḥmat*)<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Hindī (1958: 73-74). La tendenza all'adattamento espressivo qui osservata è presente anche in alcune *tazkira* composte da autori musulmani. Nella *tazkira Natāyiy al-afkār* (completata nel 1842), per esempio, la morte di Chandar Bhān '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 funebre hindu tradizionale della cremazione: "Nell'anno 1073 il fulmine della morte bruciò il raccolto della sua vita" (*dar sana-yi 1073 barq-i ajal kharman-i hayāt-ash-rā sūkhī*) (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 gardīd*)" (Nawāb 1875: 92).

<sup>20</sup> 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, Mīthū Lāl 'Muḥtar', narrata nella *tazkira Anīs al-aḥibbā* di Mohan Lāl 'Anīs': qui il protagonista, descritto come un devoto di Vishnu (Anīs usa l'espressione hindi/urdu *bishan bhagat*), trova posto in uno dei paradisi (*loka*) della tradizione brahmanica (Anīs 1999: 206).

<sup>21</sup> Hindī (1958: 205).

Strategie simili a quelle appena osservate vengono utilizzate non solo nella testualizzazione di specifici elementi culturali e religiosi hindu nel sistema persiano di riferimenti estetici, ma anche nell'integrazione degli hindu stessi in questo sistema in qualità di personaggi riconoscibili. Mi riferisco in particolare allo sfruttamento del motivo, assai diffuso, del 'bello idolatra', che permette di proiettare il segno letterario sulla rappresentazione della realtà biografica dei poeti, così armonizzandone (o confondendone, o sovrapponendone, che in questo caso è la stessa cosa) le diverse identità. Un esempio si trova nella parte iniziale della voce dedicata da Hindī al già ricordato condiscipolo Mohan La'1 'Anīs':

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 essersi innamorato di un fanciullo hindu (*hindūpisar*) di nome Shitāb Rāy lo cambiò in Bitāb e poi ancora in Anīs<sup>22</sup>.

La storia del poeta che si innamora di un fanciullo hindu con conseguenze dirette nella sua attività letteraria (e nella parallela, in ambito persiano, sfera spirituale) non è nuova nell'ambito delle *tazkira* indo-persiane. Un modello, a sua volta basato sulla vicenda del Ṣan'ān di 'Aṭṭār<sup>23</sup>, si può trovare nella biografia del rinunciante vishnuita e autore di versi persiani Bhopat Rāy 'Bīgham' Bayrāgī (m. 1719) narrata in un'altra *tazkira* d'autore hindu, la *Hamīsha bahār* di Kishan Chand 'Ikhilās' (completata nel 1723-4):

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*). 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*<sup>24</sup> mettendolo in versi, e sempre in suo nome scrisse alcuni trattati di sufismo<sup>25</sup>.

Senonché di 'fanciulli hindu', nella *Safīna-yi Hindī*, se ne trovano anche altri, i quali, pur sempre descritti in termini assolutamente letterari e canonicamente 'idolatri', rendono possibile la loro identificazione con una precisa tipologia sto-

<sup>22</sup> Hindī (1958: 17).

<sup>23</sup> Il motivo sembra reinterpretato nella cultura letteraria mughal in diversi contesti: si pensi al racconto relativo al poeta *hindavī* Muḥammad Afzal innamorato di una donna hindu nella *tazkira* di Wālih Dāghistānī (2001: 64-67) analizzato da Shantanu Phukan (2000: 25-29) e alla storia apparentemente 'speculare' (l'oggetto dell'amore folle è qui una donna musulmana) riguardante il poeta sanscrito Jagannātha Paṇḍitārāja (Pollock 2001: 409).

<sup>24</sup> Si tratta probabilmente del *Prabodhacandrodaya* (o *Prabodhacandrodayanātaka*), un'opera teatrale d'argomento vedantico di Krishnamishra (XI secolo) la cui forma pare corrotta nel testo della *tazkira*.

<sup>25</sup> Ikhilās (1973: 37-38).

rico-sociale. Si legga in proposito la voce dedicata da Bhagwān Dās allo *shaykh* Muḥammad Qāyim ‘Qāyim’:

Era l’eccellente tra i maestri (*mu’allimān*) di questa nostra città di Lucknow, conosceva dettagliatamente tutti i libri persiani più importanti, e trascorreva il proprio tempo dedicandosi all’insegnamento. La sua scuola (*maktab-ash*), frequentata da volti di fata dal petto d’argento (*parīrūyān-i simbar*), era l’invidia della dimora delle fate della Cina (*parīkhāna-yi chīn*) e la terra ove teneva udienza era lo sconforto della ruota celeste (*charkh-i barīn*), e a seguire le sue lezioni erano soprattutto fanciulli hindu dal volto e dall’aspetto piacevole e bello (*hindūpisarān-i zibāṭal’at-i nī-kūmanzar*)<sup>26</sup>.

Gli *hindūpisarān* sono dunque i giovani non musulmani (e qui Hindī comunica poeticamente una verità storica)<sup>27</sup> che frequentano a Lucknow e nell’Awadh le scuole dei grandi maestri e che vi imparano il persiano, trasposti concettualmente sul piano poetico ed esteticamente ‘naturalizzati’ attraverso strumenti lessicali e retorici ben sperimentati (risalta il riferimento metaforico alla Cina, tradizionalmente considerata terra di bellezze appunto ‘pagane’). All’interno di questa tipologia è evidentemente fatto rientrare da Bhagwān Dās anche lo hindu Shabāb Rāy ‘Azīz’, un autore occasionale di versi persiani nato e vissuto a Lucknow: per descrivere la sua bellezza viene evocata nella *tazkira* la celebre immagine del bel Giuseppe che tutti vogliono comprare al mercato nella classica rielaborazione poetica persiana della storia coranica (sura XII) compiuta nel *Yūsuf u Zulaykhā* di Jāmī:

Questo ‘azīz, a causa del suo bell’aspetto, era famoso nel mercato del mondo come Giuseppe, e folle intere desideravano averlo come compagno (*khalq-ī khwāstgārī-yi ū mīkardand*)<sup>28</sup>.

Si noti, inoltre, come il *takhalluṣ* poetico di Shabāb Rāy renda possibile la paradossale e ossimorica identificazione (evidenziata da Hindī con un procedimento anfibologico) di quest’ultimo con il modello poetico di Giuseppe: nella storia in questione l’“‘azīz d’Egitto” è infatti, com’è noto, il marito di Zulaykhā, disperata e appassionata amante di Giuseppe.

<sup>26</sup> Hindī (1958: 171).

<sup>27</sup> Secondo una testimonianza di Francis Buchanan riportata da Umar, riferita in particolare al Bihar e al Bengala dei primi anni dell’Ottocento, in quel periodo le scuole di persiano erano “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”; una notizia di qualche anno precedente, riferita esclusivamente ad alcuni distretti del Bengala, riporta che il numero degli studenti hindu di persiano era circa una volta e mezza quello degli studenti musulmani, precisamente 2096 contro 1558 (Umar 1993: 397, n. 41).

<sup>28</sup> Hindī (1958: 133).

Ma in un mercato affollato, così possiamo immaginarci la Lucknow letteraria tra il XVII e il XIX secolo, accadono, si sa, molte cose, e a volte i ‘fanciulli hindu’ cessano di essere tali, non solo per inesorabili scadenze anagrafiche. Penso ai vari casi di conversione all’Islam ‘per via poetica’ registrati dalle *tazkira*, *Safīna-yi Hindī* compresa. La narrazione di Bhagwān Dās a proposito del passaggio del bellissimo *rustogī* Medī Lāl ‘Bīmār’ – allievo di Dīwāna – alla pratica religiosa musulmana è esemplare in questo senso. Nell’interpretazione testuale di Hindī la lingua e la letteratura persiana svolgono infatti un ruolo fondamentale nella conversione (implicita nel racconto), che avviene tramite lo studio del *Maṣnawī* mistico di Rūmī ed è descritta ancora una volta in termini essenzialmente estetizzanti (per esempio attraverso la menzione del toponimo centrasiatrico “Chigil”, la bellezza dei cui abitanti è celebrata nella poesia persiana classica):

Apparteneva alla casta dei *rustogī* (*rustogiyān*) di Lucknow. In gioventù era straordinariamente bello di aspetto e dall’animo ardente, sensibile e malinconico. 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 Mawlawī, che leggeva 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’<sup>29</sup>.

Giunti a questo punto, e di fronte ai riflessi narrativi di una conversione almeno all’apparenza avvenuta per il canonico tramite sufi, è lecito chiedersi dove sia, in questo complesso sistema di relazioni tra realtà letteraria e realtà storica, lo sciismo così ‘identitario’ per Lucknow di cui si è parlato in apertura. Volendo trovare accenni in proposito nella nostra *tazkira* verrebbe naturale, per prima cosa, indagare un altro caso di conversione ‘letteraria’ all’Islam, ovvero quello celebre del *khatri* Diwālī Singh che in giovane età decise di diventare sciita duodecimano con il nome di Mīrzā Ḥasan e di utilizzare il significativo *takhal-luṣ* ‘Qatīl’ rimandando così al fondamentale concetto del martirio con la sua stessa personalità poetica<sup>30</sup>. Di fronte alle parole della *Safīna-yi Hindī*

<sup>29</sup> Hindī (1958: 29-30).

<sup>30</sup> Così Ghulām Hamadānī Muṣḥafī descrive nella propria *tazkira* la conversione di Diwālī Singh: “Quando, per volere del destino, i suoi si trasferirono a Fayzābād, egli si onorò della conversione all’Islam grazie a Mīrzā 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 bam-

sull'argomento, però, ogni aspettativa di indicazioni dirette in materia sciita è apparentemente disattesa:

Suo padre era della casta dei *khatrī* di Patyāla 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<sup>31</sup>.

È probabile che la superficiale brevità della nota dedicata a Qatīl da Hindī sia da mettere in relazione innanzitutto con l'estraneità del poeta convertito alla cerchia del maestro di Hindī stesso, Mīrzā Fākhīr Makīn. Tuttavia, le fugaci note di Hindī suggeriscono anche alcune osservazioni di carattere meno contingente. Come nel caso di Bīmār, il passaggio di Qatīl all'Islam è descritto da Hindī senza clamori, come un fatto conseguente e naturale: non è forse un caso che non sia menzionato, come invece avviene, per esempio, nella *tazkīra* di Muṣṣafī<sup>32</sup>. Il nome che identificava Mīrzā Ḥasan prima della conversione (allo stesso modo in cui non si menzionava il nome da neomusulmano di Medī Lāl 'Bīmār' pellegrino alla Mecca). Le diverse identità religiose dei membri della comunità letteraria indo-persiana di Lucknow, nella loro proiezione testuale codificata nella *tazkīra* di Hindī, sembrano porsi sullo stesso piano, distinte ma sovrapponibili l'una all'altra e in sostanziale continuità tra loro: l'atteggiamento non cambia che si tratti, come nei casi sopra osservati, del Gange che diventa "mare di misericordia" per ceneri poeticamente idolatre oppure di una conversione all'Islam che è sì portatrice di onore (com'era, peraltro, implicitamente lodevole il voto che legava Diwāna a Gayā), ma per la quale non vengono utilizzate, come in altri resoconti del medesimo episodio, immagini di contrasto tra 'miscredenza' e 'vera fede'<sup>33</sup>.

bino, 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 religione [= lo sciismo] e il suo maestro gli assegnò il *takhalluṣ* di Qatīl: il maestro si chiamava Shahīd [martire], dunque il discepolo doveva essere noto come Qatīl [assassinato]" (Muṣṣafī 1934: 46).

<sup>31</sup> Hindī (1958: 172).

<sup>32</sup> Muṣṣafī (1934: 46).

<sup>33</sup> Un esempio su tutti è costituito dalle parole che Abū Ṭālib Iṣfahānī riserva, nella propria *tazkīra* *Khulāṣat al-afkār* (completata nel 1792-3), alla conversione di Qatīl: "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 (Abū Ṭālib ibn Muḥammad Iṣfahānī Ms., f. 360a). Altrettanto interessante è il passaggio dedicato alle tendenze filo-sciite del poeta hindu Ulfat Rāy 'Ulfat' nella tarda *tazkīra* *Ṣubḥ-i gulshan* (completata nel 1878): "Come dice il pro-

Ma c'è di più, ed è forse il punto che ci interessa maggiormente qui. Che Hindī non specifichi a 'quale' Islam si sia convertito Qatīl non indica necessariamente una disattenzione dell'autore della *Safīna* per lo sciismo. Ciò potrebbe significare, anzi, esattamente il contrario: non pare infatti azzardata l'ipotesi che, scrivendo in un contesto dove la *shī'a*, pur espressione di una ristretta minoranza demografica, è 'religione di stato', un intellettuale legato alle élite politiche (appunto sciite) dell'Awadh dia per scontato che con 'Islam' si intenda innanzitutto 'Islam sciita', ovvero, in quel contesto, l'Islam che si ritiene più legittimo. Ciò si accorda bene, peraltro, con la tendenza appena osservata al depotenziamento 'politico' del valore segnico delle diverse identità religiose: se nella *tazkira* i confini tra identità islamiche e hindu sono, come abbiamo visto, risolti con sfumature espressive e processi di sovrapposizioni estetiche, tanto più si può supporre, per analogia, un tentativo di diluizione testuale del contrasto tra Islam sunnita e Islam sciita impiegando quest'ultimo come denominatore comune. Se ci allontaniamo per un attimo dalle singole biografie degli autori hindu e osserviamo la *Safīna-yi Hindī* nel suo complesso (intendendola, come già accennato sopra, come memoria autobiografica estesa dell'intellettuale hindu persografo Bhagwān Dās), possiamo trovare in effetti una serie di riferimenti sciiti, o se si preferisce filo-alidi, che confortano la nostra ipotesi. Innanzitutto, Hindī si riferisce più volte ai principali luoghi santi duodecimani d'Iraq e d'Iran con formule devozionali riconoscibili: *Karbalā-yi mu'allā* ("L'eccelesia Karbalā", che ricorre due volte)<sup>34</sup>, *Najaf-i ashraf* ("La nobilissima Najaf")<sup>35</sup>, *Mashhad-i muqaddas* ("La santa Mashhad")<sup>36</sup>; fa eccezione Qum che pur ricorrendo quattro volte nel testo<sup>37</sup> non è mai accompagnata da qualificazioni di sorta. Le visite a questi luoghi sono descritti in termini encomiastici: all'inizio della nota concernente Mīr Awlād 'Alī 'Zāyir', per esempio, si legge che "Si onorò del pellegrinaggio ai sublimi templi sacri dell'Iraq [...] e dopo aver acquisito ulteriori onori con il pellegrinaggio alla Mashhad dell'Imām Rizā – su di lui sia la pace – ritornò in India" (*ba ziyārat-i 'atabāt-i 'āliyāt-i 'Irāq musharraf shuda [...] ba mashhad-i imām Rizā 'alayhi 'l-salām musharrafandūz gashta bāz ba hindūstān*

verbio, la gente segue la religione dei propri sovrani: malgrado la sua idolatria, 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 šanamparastī 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 l-šanā*)" (Salīm 1878: 32).

<sup>34</sup> Hindī (1958: 80, 153).

<sup>35</sup> Hindī (1958: 220).

<sup>36</sup> Hindī (1958: 56).

<sup>37</sup> Hindī (1958: 8, 110, 112, 114).

*murāja'at numuda*)<sup>38</sup>; un caso affine di ‘mimesi’ sciita a livello espressivo è costituito dal riferimento assolutamente ‘iraniano’ alla *rawza-yi rizawiya* (“Il giardino di Rizā”, ovvero il mausoleo dell’ottavo Imām a Mashhad) di cui Sayyid Muḥammad ‘Ḥasrat’ era tra i “servitori” per diritto ereditario (*dar silk-i khadma-yi rawza-yi rizawiya ‘alayhi ‘l-salām irṣan munsalik būd*)<sup>39</sup>. La *Safīna-yi Hindī* del kāyastha Bhagwān Dās integra nella propria struttura – così sancendone un valore identitario generale – determinazioni ‘sciite’ non solo di carattere geografico e culturale, ma anche propriamente concettuale, come le idee cardine dell’affetto per la famiglia del Profeta e i suoi discendenti e la complementarietà tra *nubuwwat* e *walāya* espresse discutendo di Shaykh Muḥammad ‘Āshiq’: “La sua indole era quanto mai appassionata, a causa dell’affetto e della solidarietà per la famiglia della profezia e della tutela – su di essa siano la pace e la vita” (*ṭab‘-ash ba muḥabbat u walā-yi khāndān-i nubuwwat u wilāyat ‘alayhi ‘l-salām wa ‘l-ḥaya kamālmashghūf-ast*)<sup>40</sup>. Un paio di episodi narrati nella *tazkira* confermano ulteriormente, se mai ve ne fosse ancora bisogno, il punto di vista duodecimano assunto da Bhagwān Dās nel testo. Nel primo, raccontato con toni pietistici nella nota dedicata allo sciita iraniano Muḥammad ‘Ja‘far’, si narra di un sogno premonitore avuto da un “*sayyid*, servitore del santo giardino di sua eccellenza l’Imām ‘Alī Mūsā Rizā”, nel quale l’Imām in persona aveva affermato di volere vicino a sé lo stesso Ja‘far – premonizione avveratasi, come ci informa Hindī, con la morte dell’interessato in capo a tre giorni<sup>41</sup>. Il secondo episodio, dai contorni più politici, riguarda l’uccisione del maestro *naqshbandī* e poeta persiano di Delhi Mīrzā Maḥzar Jān-i Jānān per mano di alcuni sciiti avvenuta nel *muḥarram* del 1195 (dicembre 1780-gennaio 1781): la sua menzione nella *tazkira* è di per sé degna di nota perché costituisce una parziale eccezione alla tendenza all’ecumenismo programmatico osservato. Ma si tratta, appunto, di un’eccezione solo parziale: l’assassinio di Jān-i Jānān è infatti messo in relazione proprio con la mancanza di ecumenismo di quest’ultimo:

Diceva di non dare alcuna importanza alle differenti visioni religiose, affermando di essere un innovatore, ma in realtà era un fanatico sunnita (*dar mazhab-i sunnat u jamā‘at ghuluww dāsht*), per questa ragione alcuni sciiti lo martirizzarono (*shahīd sākhṭand*) nei giorni di ‘*ashūrā*’ dell’anno 1195<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Hindī (1958: 99).

<sup>39</sup> Hindī (1958: 56).

<sup>40</sup> Hindī (1958: 144).

<sup>41</sup> Hindī (1958: 48).

<sup>42</sup> Hindī (1958: 188).

L'assassinio è in qualche modo giustificato, e l'uso del verbo *shahīd sākhtan* sembra un accenno ironico. Quello che è più importante notare, però, è che qui l'intellettuale 'integrato' hindu esprime in modo abbastanza palese, nell'ambito di un processo di *transfert* identitario sul piano testuale, il proprio sostegno all'inclusività religiosa che come abbiamo visto è una delle cifre estetiche della *Safīna*<sup>43</sup>.

Non è dunque necessario, se lo sciismo è precodificato già in partenza come sovrastrato di riferimento, specificare a 'quale' islam si sia convertito Qatīl; allo stesso modo, non è necessario *dire* che sono filo-duodecimani i poeti hindu la cui persona letteraria interagisce con il sovrastrato in questione. Nella biografia di Sītal Dās 'Mukhtār', per esempio, non c'è alcun accenno alle personali scelte sciitizzanti di questi in fatto di credenze e pratiche devozionali, che pure ci sono note da fonti storico-letterarie coeve a Hindī<sup>44</sup>. Ma i versi che di lui Bhagwān Dās sceglie di ricordare nella propria *tazkira* hanno una connotazione ben precisa:

*yā shāh-i najaf ba khāk-i pāy-i ḥasanayn  
bāshad dil u jān-i mā fadā-yi ḥasanayn  
az jūr-i falak sakht ba jān āmada-īm  
mā-rā binawāz az barāy-i ḥasanayn*<sup>45</sup>

[Tu che regni a Najaf, per la terra calcata da Ḥasan e Ḥusayn,  
noi l'anima e il cuore porgiamo, a Ḥasan e Ḥusayn, in offerta.  
Il cielo violento ci ha quasi condotto a lasciare la vita:  
nel nome di Ḥasan e Ḥusayn tu concedi a noi dolci carezze]

È ovvio, insomma, secondo la logica della *Safīna-yi Hindī*, che una sensibilità sciita sia parte integrante dell'identità poetica di un autore hindu dell'Awadh, ed è consequenziale che la cosa sia presentata come un dato di fatto tutt'altro che eclatante. L'episodio che segue, relativo a un poeta non vissuto a Lucknow ma dal valore iconico generale, mette bene in evidenza come nel testo biografia e

<sup>43</sup> In un passaggio eloquente in proposito, Hindī parla in termini assai elogiativi dell'eclettismo spirituale 'indeterminato' del sufi di Delhi Mīrzā Girāmī 'Girāmī' il quale "aveva l'aspetto esteriore dei maestri sufi ma a volte viveva come i mistici erranti indiani" e "intratteneva rapporti di calda cordialità con gente di ogni confessione", divenne un "punto di riferimento sicuro per le persone" (*mu'taqidun fihī al-nās*) a causa della sua "capacità di comunicare" e della sua "generosità d'animo" (Hindī 1958: 175).

<sup>44</sup> Nella *tazkira* di Anīs, per esempio, si legge che "divenne così devoto del Leone di Dio, sua eccellenza 'Alī figlio di Abū Ṭālib, che abbandonò molte delle usanze della propria religione" (Anīs 1999: 178). Interessante, nell'ottica della rappresentazione del contrasto Islam/idolatria cui si accennava prima, l'osservazione della *tazkira ṣubḥ-i gulshan* a proposito delle visioni religiose di questo poeta: "Rāy Sītal Dās 'Mukhtār' era un *kāyastha* che risiedeva a Lucknow e faceva parte del seguito del *nawāb* Āṣaf al-Dawla Bahādur. Non credeva davvero nell'idolatria, ma era incline alla via dello sciismo" (Salīm 1878: 391).

<sup>45</sup> Hindī (1958: 193-194).



poesia si confondano e collimino perfettamente proprio nella cornice di quella sensibilità, proiettando su un piano di canonicità ‘di genere’ il fatto narrativo che il vishnuita Rām Narāyan (un allievo dell’intellettuale iraniano migrato in India ‘Alī ‘Ḥazīn’, m. 1766), morendo, ‘reciti’ l’agonia di Ḥusayn assetato a Karbalā e commenti la propria fine con un verso elegiaco per l’Imām:

Al momento di colpirlo, i suoi assassini gli chiesero se avesse un ultimo desiderio. Rispose: “Un sorso d’acqua”. Gli portarono un bicchiere colmo, ma quel nobile *rāja* lo rifiutò e lo scagliò a terra recitando questo verso:

*mahrūm rafta az tu lab-i tishna-yi ḥusayn  
ay āb khāk shaw ki tu-rā ābrū namānd*<sup>46</sup>

[Tu negasti te stessa alle labbra assetate di Ḥusayn:  
fatti polvere, acqua, ché a te non rimane freschezza d’onore]

La convenzione poetica della *marṣiya* e la ritualità della ‘*ashūrā*’ determinano, per Hindī, l’identità del poeta in questione più di qualunque altra cosa, senza però che – proprio come nel caso di Mukhtār – nella nota biografica si faccia alcun accenno a tendenze da parte di Rām Narāyan a ‘conversioni’ di sorta; riprendendo le osservazioni fatte a proposito del passaggio identitario di Qatīl, è evidente come non vi sia sostanziale contrasto (a partire dal livello espressivo) tra questa morte ‘duodecimana’ e quelle ‘hindu’ di Dīwāna e Mastāna viste sopra, tutte ordinatamente all’interno di un sistema di autorappresentazione volto alla ricostruzione di un’armonia.

Processi di tipo mimetico si ritrovano all’interno della *Safīna* anche nella voce autobiografica che Hindī riserva a se stesso, leggendo la quale, dato il suo carattere compendiario, concludo queste note. Se la *tazkira* in sé può essere vista, come si è accennato, anche come una memoria autobiografica estesa, la rappresentazione che il *kāyastha* hindu Bhagwān Dās fornisce di sé nel testo assume infatti i caratteri di una chiave di lettura generale. La nota è tradotta integralmente qui di seguito:

Bhagwān Dās Hindī, l’autore di queste pagine, è figlio di Dalpat Dās figlio di Harbans Rāy della casta dei *kāyastha sribāstam dūsrā*. 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 padre, in seguito all’invito del suo grande zio Bulāqī Dās, che in quel momento era incaricato della regione settentrionale dell’esercito, si spostò da là a Lucknow insieme con mio nonno. Siccome si era mosso in compagnia del padre dell’altrove menzionato Karīm Dād Khān, che aveva compiti amministrativi, mio padre fu uno dei prediletti alla corte di Burhān al-Mulk e poi del *nawāb* Aṣaf al-Dawla. Egli era sempre intento a pensare al Signore dei servi (*rabb al-‘ibād*) e scrisse molte poesie indiane in lode del Creatore uti-

<sup>46</sup> Hindī (1958: 85).

lizzando la lingua del Braj. Chi scrive nacque a Ṣaydpūr nella casa del nonno materno Lāla Rām Ḡhulām<sup>47</sup>, il *qānūngū* di quel luogo, e 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 presi 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-anwār*, sul metro del *Makhzan al-asrār*, e il *Bhāgawat* intitolato *Mīhr-i ziyā*, 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 *Hadiqa-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 Ḡhayrāt 'Alī Ṣāhib, ho composto anche un testo intitolato *Sawānih al-nubuwwat*, che raccoglie e riassume le storie dei 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 *mīrbahr* nel distretto di Ilāhābād, per ordine del *nawāb* Muḡhtār al-Dawla Bahādūr. Poi entrai nell'alta amministrazione di Aṣaf al-Dawla Bahādūr in qualità di segretario di Mīrzā Rāja Nadhī Singh, che era stato incaricato della gestione di Ḡhayrābād e Selak, e divenni finalmente responsabile diretto di cinquecento cavalieri. Dopo la morte di quel *rāja*, venni accolto nella cerchia di Rāja Prachand, tra gli intimi della luminosa presenza del *nawāb*. Quando anche Rāja Prachand morì, venni accolto nella cerchia dell'*adirāja mahārāja* Tiket Rāy Narindar Bahādūr, il segretario di Aṣaf 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<sup>48</sup>.

A riprova della centralità dello 'specchio sciita' nell'auto-ricostruzione della personalità poetica di Hindī, è interessante notare che all'opera dedicata al Profeta e agli Imām menzionata da Bhagwān Dās facciano eco, nella sezione antologica che segue la nota autobiografica, una *qaṣīda* di 54 vv. dedicata proprio a Muḡammad, Fāṭima e ai dodici Imām, e altri versi dedicati a Zū 'l-Fiqār, la spada di 'Alī<sup>49</sup>. Ma si tratta di uno specchio che riflette all'interno della propria cornice, integrandole in sé, anche molte altre cose. Che Bhagwān Dās cerchi (trovandolo) un equilibrio con la propria identità extra-letteraria è evidente fin

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

<sup>48</sup> Hindī (1958: 241-243).

<sup>49</sup> Hindī (1958: 241-243).

dall'inizio dal peso attribuito alla proprie relazioni castali (di cui sono specificati anche i sottogruppi di appartenenza), ma ancor di più dalle parole con cui si riferisce al proprio padre. Questi è infatti evidentemente un autore di poesia devozionale krishnaita in Braj Bhasha (lingua letteraria prediletta dagli autori vi-shnuiti), ma la descrizione di Hindī è assolutamente assimilativa: il riferimento religioso specifico si trasforma in un semplice riferimento geografico (le poesie sono dette "indiane"), e il padre è descritto come un pio credente con un'espressione araba chiaramente connotata in senso islamico; al contempo, qui come nel resto della voce è assente, secondo la strategia espressiva che si è più volte osservata, qualunque definizione riguardante l'appartenenza 'esclusiva' a singoli gruppi confessionali. Un discorso analogo può essere fatto a proposito dell'attività letteraria di Hindī: alla devozione poetica per le figure simboliche della pietà duodecimana si giustappone, infatti, un'attenzione estetica all'universo krishnaita, già ben sperimentata e familiare all'interno del sistema indo-persiano<sup>50</sup>, indicata dalla versione poetica sotto forma di *maṣnawī* (di cui si sono purtroppo perdute le tracce) del *Bhāgavata Purāṇa*<sup>51</sup>, altrove inserito dallo stesso Hindī tra i "felici libri indiani" (*kutub-i mabsūṭ-i hindī*)<sup>52</sup>; anche qui la logica assimilativa è resa evidente dall'indicazione di un modello assolutamente canonico quale *Yūsuf u Zulaykhā* di Jāmī, basato, com'è noto, su una storia coranica, e dall'accostamento del *Mihr-i ziyā* (il sintagma rimanda del resto a nozioni moniste-neoplatoniche) ad altri due poemi sagomati su opere altrettanto 'normative' rispettivamente dello stesso Jāmī e di Niẓāmī.

Al di là dei valori specifici evidenziati dai singoli episodi, si può dire che Bhagwān Dās 'Hindī' ponga se stesso e gli altri autori hindu persografi di Lucknow in una prospettiva identitaria 'aperta' ed 'estesa', dove non è necessario varcare confini per muoversi tra Gayā e Karbalā. I versi di Hindī in onore dei dodici Imām e quelli che celebrano Krishna sono sullo stesso piano innanzitutto perché codificati nel quadro di uno stesso sistema di riferimenti estetici, così come le esequie di Sarab Sukh 'Dīwāna' bruciato sul Gange e il martirio di Rāja Rām Narāyan che morendo si identifica in Ḥusayn. L'appartenenza alla stessa comunità letteraria e la condivisione di uno stesso sistema canonico, determinato qui da un sovrastrato 'sciita' improntato all'inclusività, appare infatti

<sup>50</sup> Si pensi, per esempio, alle *Haqā'iq-i hindī* del sufi del XVI secolo Mīr 'Abd al-Wahīd Bilgrāmī (su cui Rizvi 1978: 359-362 e Alam 2003: 181), oppure alla diffusione di motivi riconducibili all'ambiente krishnaita all'interno dell'assai rappresentativo circolo poetico di Bīdil (Pellò in st.).

<sup>51</sup> Sappiamo dal bene informato Mohan La'l 'Anīs', come si è visto un condiscipolo di Hindī, che la traduzione riguardava solo il decimo *skandha* dell'opera (Anīs 1999: 194).

<sup>52</sup> Oltre al *Bhāgavata Purāṇa* è menzionato in questo passo il *Rāmāyaṇa* (Hindī 1958: 22).

come un segno potente che disinnesci, o in ogni caso subordina a sé, i valori referenziali connessi all'appartenenza alle diverse comunità religiose, peraltro raramente espressa in termini delimitanti nel testo: a differenza che in altre *tazkira* coeve d'autore non musulmano come le già ricordate *Gul-i ra'nā* e *Anīs al-aḥibbā*, dove la dicotomia hindu/musulmano è un elemento strutturale, nella *Sa-fīna-yi Hindī*, le identità confessionali sembrano essere, in altre parole, sotto-identità non mai negate ma presenti come possibilità espressive secondarie all'interno di un insieme sentito come univoco.

\*\*\*

#### Riferimenti bibliografici

- Abū Ṭālib ibn Muḥammad Iṣfahānī: Abū Ṭālib ibn Muḥammad Iṣfahānī, *Khulāṣat al-afkār*, (Ms.), London, India Office Library, I. O. Islamic 2692;
- Alam (2003): Alam, M., "The Culture and Politics of Persian in Pre-colonial Hindustan", in Pollock, S. (ed.), *Literary Cultures in History*, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 131-198;
- Alam – Subrahmanyam (2004): Alam, M.– Subrahmanyam, S., *The Making of a Munshi*, «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East», 24/2, pp. 61-72;
- Anīs (1999): Anīs, M. L., *Anīs al-aḥibbā*, Aḥmad, A. (ed.), 2a ed., Patna;
- Cole (1988): Cole, J. R., *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859*, Berkeley;
- Cole (1997): Cole, J. R., "Shi'ite Noblewomen and Religious Innovation in Awadh", in Graff, V. (ed.), *Lucknow, Memories of a City*, Delhi, pp. 83-90;
- Gopāmawī (1958): Gopāmawī, M. Q., *Tazkira-yi natāyij al-afkār*, Bombay, 1336 H. *shamsī*;
- Ikhhlāṣ (1973): Ikhhlāṣ, K. C., *Hamīsha bahār*, Qurayshī, W. (ed.), Karachi;
- Muṣḥafī (1934): Muṣḥafī, Gh. H., *ʿIqd-i Ṣurayyā*, Abdul Haq (ed.), Awrangabad;

- Mushirul (1997): Mushirul, H., “Traditional Rites and Contested Meanings”, in Graff, V. (a cura di), *Lucknow, Memories of a City*, Delhi, pp. 114-135;
- Nawāb (1875): Nawāb, S. Ṣ. Ḥ. Kh., *Sham‘-i anjuman*, Bhopal, 1292 H.;
- Habibullah (1938): Habibullah, A. B. M., *Medieval Indo-Persian Literature relating to Hindu Science and Philosophy, 1000-1800 A.D.*, «Indian Historical Quarterly», 14/2, pp. 167-181;
- Hindī (1958): Hindī, B. D., *Safīna-yi Hindī*, S. Sh. M. ‘Aṭā al-Raḥman ‘Aṭā Kākū (ed.), Patna;
- Pellò (2006): Pellò, S., *Poeti hindu e circoli intellettuali persiani tra Delhi e Lucknow (1680-1856): un caso di interazione letteraria*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Dipartimento di Studi Orientali, Roma;
- Pellò (2007): Pellò, S., “Hindu Persian Poets”, in *Encyclopaedia Iranica* (edizione telematica);
- Pellò (in st.): Pellò, S., “Persian as a ‘passe-partout’: the case of Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil and his Hindu disciples”, in Busch, A. – de Bruijn, T. (ed.), *Culture and Circulation*, Leiden, (in corso di stampa);
- Phukan (2000): Phukan, S., *The Rustic Beloved: Ecology of Hindi in a Persianate World*, «The Annual of Urdu Studies», 15, pp. 3-30;
- Pollock (2001): Pollock, S., *The Death of Sanskrit*, «Comparative Studies in Society and History», 43/2, pp. 392-426;
- Qatīl: Qatīl, Mīrzā Ḥasan, *Dīwān*, (Ms.), Rampur, Rampur Raza Library, 30196M.;
- Rizvi (1978): Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, I, New Delhi;
- Rota (1996): Rota, G., “Un sofi tra i nababbi: l’ultimo safavide a Lucknow”, in Bredi, D. – Scarcia, G. (a cura di), *Ex Libris Franco Coslovi*, Venezia, pp. 337-380;
- Salīm (1878): Salīm, M. ‘A. Ḥ. Kh., *Ṣubḥ-i gulshan*, Bhopal, 1295 H.;
- Sayyid Amjad Ḥusayn (1995): Sayyid Amjad Ḥusayn, *Gḥayr muslim marṣīyanigār*, Lucknow;
- Scarcia Amoretti (1994): Scarcia Amoretti, B., *Sciiti nel mondo*, Roma;
- Shafīq: Shafīq, L. N., *Tazkira-yi gul-i ra’nā*, Hyderabad, (s.d.);
- Srīvāstāvā (1969): Srīvāstāvā, G. S., *Urdū sha‘irī ke irtiqā mē hindū shu‘arā kā ḥiṣṣa*, Allahabad;

- Umar (1993): Umar, M., *Islam in Northern India during the Eighteenth Century*, Aligarh-Delhi;
- Wālih Dāghistānī (2001): Wālih Dāghistānī, ‘A. Qulī Kh., *Riyāz al-shu‘arā (jild-i awwal)*, Qāsimī, Sh. Ḥ. (ed.), Rampur.