



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e
dell'Antichità

Corso di Laurea in Storia

Il sufismo: sviluppi storici nel subcontinente indiano
e nel Bengala attraverso l'opera di Saiyad Sultān

Relatore:

Ch.mo Prof. Fabrizio Ferrari

Laureando:

Davide Venturi

Matricola: 2012350

Dedicato alla mia famiglia e agli amici più cari che mi hanno fornito forza e incoraggiamento nel periodo di stesura di questa tesi

INDICE

Introduzione.....	4
Capitolo I. I fondamenti del sufismo.....	5
Capitolo ii. Sviluppi politici e influenza del sufismo nell'india dell'epoca "persiana".....	11
Capitolo III. Sviluppi e pratiche dell'ordine cishtī ...	17
Capitolo IV. Il <i>Nabīvaṃśa</i> : l'opera di Saiyad Sultān	25
Conclusione.....	31
Bibliografia.....	32

INTRODUZIONE

Questa tesi esplora il mondo del sufismo e le sue ramificazioni nel subcontinente indiano e nella regione del Bengala. L'elaborato è suddiviso in quattro capitoli secondo l'ordine di un focus progressivamente più mirato in merito alla specificità degli argomenti trattati.

Il primo capitolo si occupa di fornire al lettore una panoramica sul mondo del sufismo in generale, andando a trattare i suoi aspetti teorici cardine e la sua storia all'interno del macrocosmo islamico (*dār al-Islām* in arabo) con un particolare focus sul ruolo rivestito dalla pratica del *samāʿ*.

Il secondo capitolo va invece a trattare il ruolo che il sufismo ha rivestito nel panorama indiano durante l'epoca "persiana" o "medievale" della regione. In particolare, ci si sofferma sul ruolo politico rivestito dagli ordini sufi e in relazione al potere temporale in carica.

Il terzo capitolo si occupa di trattare l'ordine sufi che storicamente ha avuto il maggior impatto nella regione indiana, quello *Cishtiyya*, andandone ad approfondire le caratteristiche distintive salienti.

Il quarto e ultimo capitolo si sofferma sulla figura del *pīr* ("«maestro»", in persiano) bengalese Saiyad Sultān e sulla sua opera: *Nabībamśa* («La genealogia del profeta»).

Filo conduttore tra gli argomenti e obiettivo ultimo dell'elaborato è il tentativo di dimostrare il radicamento capillare del sufismo nel macrocosmo culturale e politico dell'area indiana, dimostrandone la piena legittimità e centralità di cui ha goduto per secoli all'interno tanto della sfera sia islamica che indiana, in contraddizione con il ruolo marginale che ad esso viene attribuito da scuole di pensiero moderniste del mondo musulmano tendenti a minimizzarne la portata storica.

Secondo obiettivo, strettamente legato al primo, è quello di dimostrarne la compenetrazione profonda con il tessuto culturale hindu anche, e non solo, tramite la capacità del sufismo di adottare e ritrasformare miti, figure e simbologie della tradizione vedica. Quest'ultimo approccio è a sua volta in contraddizione a tendenze nazionaliste che tendono ad enfatizzare l'incompatibilità e la dimensione dello scontro tra il mondo islamico e quello hindu.

CAPITOLO I

I FONDAMENTI DEL SUFISMO

Nel corso del XX secolo, il mondo occidentale è venuto progressivamente a contatto con la tradizione e le pratiche sufi. La riscoperta di questa forma mistica della cultura islamica ha ottenuto una vasta eco grazie alle pubblicazioni promosse da circoli esoterici teosofici e perennialisti, l'influenza di figure carismatiche come René Guenon o Inayat Khan e la scoperta delle sue forme artistiche, in particolare la musica e la poesia, con particolare riferimento alle opere del poeta e mistico persiano Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (1207-1273).

Si cercherà ora di spiegare i concetti cardine di questa tradizione, senza i quali sarebbe impossibile comprenderne gli aspetti più specifici e regionali che verranno trattati in seguito.

Il sufismo può essere descritto come una forma di misticismo islamico. Esso va ad abbracciare una serie di pratiche il cui fine ultimo è l'avvicinamento e l'intima unione dell'uomo con Dio.

A tal proposito va messo in chiaro che sebbene l'uso di parole come "misticismo" possa far pensare ad una pratica esclusivamente segreta e svolta ai margini della *umma* (arabo. «comunità» di fedeli), questa è una visione errata. Nella maggior parte della storia delle regioni in cui è penetrato l'islam, il sufismo è stato al centro della vita religiosa e politica. Solamente in epoche più recenti, con l'emergere di scuole islamiche ortodosse come il salafismo e il wahabbismo, i movimenti sufi hanno visto decrescere la loro importanza all'interno della *umma* e si sono spesso posti in contrapposizione alle posizioni delle scuole sopracitate, presentandosi come una versione più aperta della fede islamica.

L'etimologia della parola sufi o *taṣawwuf*, è tuttora incerta. Una delle teorie più diffuse si rifà alla parola araba *ṣūf* («lana»)¹, con riferimento al tessuto degli indumenti indossati dai suoi adepti. Un'altra teoria, sebbene rigettata dalla maggior parte degli studiosi, ricondurrebbe alla parola greca *sophia* («saggezza»), di cui, è inteso, i sufi sarebbero possessori e custodi. Un'altra teoria ancora si rifà all'espressione *ahl al- ṣuffa* («genti della tettoia»), un gruppo di seguaci del profeta Muḥammad (c. 570-632) con una propensione alla povertà e all'ascetismo al quale fu permesso di alloggiare sotto il portico adiacente alla casa-moschea del profeta a Medina. Quest'ultima teoria è particolarmente

¹ Angelo Scarabel, *Il Sufismo storia e dottrina*, Carocci editore, 2007, pp. 18

significativa perché va a sottolineare l'importanza attribuita dai sufi al loro rapporto con il profeta Muḥammad, del quale, in un'opera di auto-legittimazione, si considerano i discendenti diretti tramite la ricostruzione di lunghe *salāsil*, «catene» di successione di maestri che, risalendo di persona in persona, porterebbero al profeta stesso.

Ciò che è indubbio è che svariate pratiche ascetiche all'interno del mondo islamico sono rintracciabili fin dal IX secolo in figure come Bishr al-Hafi "Bishr lo scalzo" (m. 841) o Rabi'a al-Basri (m. 801), quest'ultima a testimonianza del ruolo rilevante rivestito da figure femminili nelle tradizioni sufi fin dalle sue origini.

Ma è solo durante il X secolo, nel contesto della scuola di Baghdad guidata da Junayd (m.910), che le pratiche sufi inizieranno a essere trascritte in maniera sistematica all'interno di manuali.

Al loro interno possono essere identificati, oltre che le biografie di maestri venerabili, i principi teologici e organizzativi che costituiscono l'ossatura del movimento e che ora verranno esposti.

Il sufismo, come altri movimenti ascetici di varie religioni, mira ad una progressiva purificazione dell'anima per potersi avvicinare al divino. A questo proposito non è raro trovare esempi di adepti che, oltre a seguire le pratiche convenzionali condivise dall'intera *umma*, aggiungono ad esse uno stile di vita frugale, caratterizzato da scelte come la rinuncia ai beni materiali, frequenti digiuni o l'isolamento volontario dalla comunità.

Durante il personale percorso verso il raggiungimento di realizzazione della verità ultima, l'iniziato non è lasciato solo. Viene infatti pesantemente sottolineato il ruolo cruciale svolto dallo *sheikh*, titolo onorifico arabo che va a identificare l'archetipo dell'anziano saggio, un maestro venerabile che, dopo aver raggiunto egli stesso i gradi più alti dell'elevazione spirituale, si fa carico di guidare personalmente i suoi discepoli verso i lidi delle verità intelleggibili.

È intorno a questo costante dialogo tra maestro e discepolo che ruota gran parte dell'insegnamento sufi. Non è un caso che la parola *ṭarīqah*, traducibile come «ordine», abbia come significato letterale quello del «percorso», a voler sottolineare la proiezione di un sentiero individuale nella sfera comunitaria.

La *ma'rifa*, la «gnosi», viene progressivamente svelata dal maestro al discepolo, in base al suo diverso grado di perfezionamento iniziatico. Qui va sottolineato uno dei maggiori punti di differenza tra la tradizione sufi e quella più prettamente filosofica della *falsafa*. Se quest'ultima pone un accento sulla verità raggiungibile puramente con il ragionamento logico e l'intelletto, il sufismo enfatizza invece l'impossibilità del

raggiungimento di determinati gradi di conoscenza senza l'impiego di un tipo di esperienza diretta, intuitiva e mistica. Una conoscenza acquisita progressivamente tramite un progressivo *kashf* («disvelo»).

Obiettivo ultimo del percorso di purificazione è il *fanā'*, lo stadio supremo di unione con Dio e l'annullamento di qualunque sé con cui identificarsi; la realizzazione dell'esistenza di Dio come unica esistenza possibile che permea l'intero cosmo.

Il percorso per il raggiungimento di questo stadio, però, è ricco di ostacoli. In particolare, quello maggiore è costituito dal *nafs*, l'ego – o il sé – legato alla vita materiale e fonte di sofferenza per via del suo naturale attaccamento ai desideri terreni. Ecco che qui si nota la natura islamica di questo movimento ascetico, che appropria il concetto di *jihad* e lo applica al superamento dell'ego stesso. Viene dunque rimarcato il valore della lotta contro l'ego tesa al superamento di quest'ultimo: *jihad al-nafs*.

Centrale, nella cosmologia sufi, è il ruolo rivestito dal sentimento dell'amore. Questo potente sentimento viene esplorato attraverso svariati mezzi artistici, in particolare tramite l'uso della poesia e della narrativa. In queste opere il sentimento amoroso tra due amanti funge da metafora per la forma di amore più alta: quella verso Dio. Ed è il bruciante sentimento amoroso verso il creatore che provoca una profonda sofferenza nell'animo dell'uomo, che patisce il suo distacco da Dio e cerca di ricongiungersi ad esso.

Al fine di raggiungere questo rapporto di intima unità con Dio, nel corso del tempo, vari ordini sufi hanno adoperato due pratiche in particolare: il *dhikr* e il *samā'*.

Il *dhikr*², letteralmente «ricordo», è una pratica svolta collettivamente da un gruppo di fedeli e prevede la recitazione e l'invocazione collettiva dei nomi di Dio. Questi, declamati all'unisono e spesso con l'accompagnamento di strumenti a percussione, hanno lo scopo di risvegliare nel fedele la connessione tra il sé e il divino attraverso l'esperienza ascetica.

L'altra pratica, sulla quale vale la pena soffermarsi più approfonditamente, è quella della *samā'*. Parola araba per «ascolto», essa è una forma del *dikhr* che prevede l'ascolto del Corano o di poesia devozionale spesso accompagnata affiancata da un accompagnamento musicale. Essa può inoltre prevedere la danza da parte dei suoi partecipanti.

L'obiettivo di queste pratiche devozionali è, ancora una volta, quello di avvicinamento e unione con Dio, possibile in uno stato di *wajd* («estasi»), durante il quale,

² Angelo Scarabel, *Il Sufismo storia e dottrina*, Carocci editore, 2007, pp. 151

all'apice della comunione con il divino, il mistico poteva finire per esclamare frasi che avrebbero potuto suscitare scandalo tra i presenti denominate *ṣataḥāt*, ma che spesso venivano giustificate in quanto pronunciate dal devoto in uno stato di intossicazione per amore e consapevolezza non comprensibile da coloro che non ne avevano fatto esperienza diretta.

Anche per questo motivo, si può comprendere come la pratica della *sama samā'* sia stata storicamente controversa e oggetto di critiche, sia da parte di fazioni della comunità islamica esterne alle tradizioni sufi, che da parte di membri e ordini della vasta comunità sufi stessa. Il *samā'* non era una pratica necessariamente programmata; essa poteva avvenire spontaneamente. Non è infrequente trovare nelle fonti racconti di mistici sufi che, all'ascolto di un particolare suono o di una determinata melodia cantata per strada, cadessero in uno stato di trance nel quale finivano per compiere azioni considerate di disturbo dell'ordine pubblico, come strapparsi le vesti o urlare. Emergono dunque, nelle varie scuole di pensiero sufi, prospettive diverse sull'utilità e le modalità del *samā'*, con diversi gradi di tolleranza.

Alcuni *sheikh*, come Ibn 'Arabī (1165-1240), finirono per rigettare la pratica *in toto*, preferendo ad essa forme più composte di asceti spirituali. Ecco dunque emergere una dicotomia tra una forma di sufismo che può essere definito "sobrio" e nel quale l'esperienza mistica non viene lasciata trapelare dal mistico e forme invece più colorite di un sufismo "intossicato".

Altri *pīr* (persiano. «maestro»), pur non rigettando il *samā'*, ne enfatizzarono la necessità di essere sottoposto a determinate regole. Junayid (835-910) parla di luogo, tempo e compagnia adeguate. Per lo *sheikh* andaluso Abū Madyan (1126-1197), la pratica doveva essere svolta solo in privato. Inoltre, le opinioni differiscono anche sul ruolo assunto dalla *wajd* («estasi») provata durante la danza e se essa costituisca effettivamente il raggiungimento finale della *fanā'* o un mero gradino nel percorso di quel traguardo.

Non sono pochi, inoltre, gli *sheikh* che nel corso del tempo si sono cimentati nel produrre giustificazioni e spiegazioni teologiche per il *samā'*. Tra le forme più conosciute di questa pratica, c'è indubbiamente quella dei dervisci rotanti dell'ordine Mevlānā, fondato dal poeta Jalāl al-Dīn Muḥamad Rūmī (1207-1273). Nel fornire una spiegazione per il caratteristico movimento roteante della danza associata al suo ordine, il mistico scrive di non aver fatto altro che riprodurre, in piccolo, il movimento roteante che caratterizza la danza stessa del cosmo. I movimenti, dunque, vanno a costituire un microcosmo che riproduce il movimento del macrocosmo. In merito, Inayat Khan (1882-1927) scrive della

sinfonia universale composta da vibrazioni e tutta intorno all'uomo; quest'ultimo, dunque, nel comporre la sua musica, non farebbe altro che attingere alla sinfonia di fondo che permea l'intero creato. Avicenna

Indipendentemente dalle critiche e le lodi ad essa rivolte, la pratica della *samā'* si è diffusa nell'intero mondo musulmano in forme diverse e adattandosi ai costumi e alle tradizioni locali. Una delle declinazioni di maggiore successo, pertinente al tema di questo elaborato, è quella sviluppata dall'ordine Chiṣtī, la confraternita sufi di maggior successo nel subcontinente indiano. In questo contesto, grazie al contributo di figure come quella del mistico Amīr Khusrow (1253-1325), vide la luce un genere di musica devozionale denominato "*qawwālī*". Reso popolare in tempi recenti da artisti come Nusrat Fateh Ali Khan (1948-1997), il genere presenta degli specifici tratti che lo contraddistinguono e lo rendono riconoscibile. Comune è, ad esempio, l'utilizzo di strumenti a percussione tipici dell'Asia meridionale, come i tamburi *tablā* e *ḍholak*, ai quali si uniscono spesso altri strumenti come l'*harmonium* e la *tānpūrā*. Il *qawwālī* della tradizione Ciṣtī è spesso praticato in pubblico e nei pressi dei luoghi di sepoltura di membri illustri collegati alla *silsila* dell'ordine.

Sebbene non universalmente accettata, una delle pratiche più riconoscibili del sufismo è, inoltre, il *ziyārah*, il «pellegrinaggio» compiuto dai fedeli presso i luoghi di sepoltura degli *'awliyā'* (lett. «amici [di Dio]»), i maestri più venerabili nella storia dei vari ordini. Sebbene sia un'idea controversa, è infatti credenza che questi illustri saggi siano dotati di una particolare grazia spirituale (*baraka*) che permane anche dopo la morte, aleggiando nei luoghi di sepoltura dello *sheikh*, intorno al quale vengono spesso costruiti interi complessi monumentali e scuole dedicate all'insegnamento e all'alloggio dei discepoli dei medesimi ordini sufi.

Ancora una volta si comprende il ruolo centrale rivestito dalla figura del maestro nel sufismo e l'importanza che esso riveste per i suoi seguaci. Emblematica, a questo riguardo, è la figura del *qutb*, il santo ritenuto più venerabile nella sua epoca, un vero e proprio polo spirituale che passa il suo testimone ad un altro *pir* al momento della sua morte, in una lunga *silsila* che, come, da tradizione, si fa risalire all'origine stessa dell'Islam e al profeta Muḥammad.

Questa breve introduzione ha, dunque, lo scopo di sottolineare la vastità della tematica del sufismo, che si dipana nei secoli e si declina in molteplici varietà regionali, andando ad abbracciare svariati campi artistici, filosofici e teologici. Nei capitoli seguenti

ci si soffermerà sulle sue declinazioni nel contesto indiano, tanto dal punto di vista spirituale quanto politico.

CAPITOLO II

SVILUPPI POLITICI E INFLUENZA DEL SUFISMO NELL'INDIA DELL'EPOCA "PERSIANA"

Nel presente capitolo, andremo ad analizzare la storia del subcontinente indiano dal punto di vista politico durante il periodo di maggior influenza dell'islam nella regione ed il ruolo rivestito dal sufismo in questa epoca. È innanzitutto importante delineare questo arco storico secondo coordinate spazio-temporali precise e dare ad esso definizioni adeguate. Per epoca "persiana" dell'India si intende un periodo della storia che abbraccia diversi secoli e i cui simbolici punti di partenza e di fine possono essere delimitati dall'incursione nell'India settentrionale nel 1025 da parte del sultano ghaznavide Maḥmūd di Ghazni (971-1030) e dalla conquista della regione da parte della Compagnia Britannica delle Indie Orientali, tra il XVI e il XVIII secolo.

La scelta di attribuire l'aggettivo "persiano" al periodo è motivata dall'intento di superare precedenti definizioni attribuite dalla storiografia all'epoca. L'utilizzo di denominazioni come età "islamica" o "medioevale" con riferimento all'India, pur non essendo totalmente errate, finivano spesso per proiettare indietro nel tempo paradigmi ideologici eurocentrici riflettenti le opinioni della storiografia dell'epoca nel quale furono concepite. Si cercava, dunque, di trovare parallelismi tra la storia dell'India e quella del continente europeo, suddividendo il percorso storico della prima nella maniera tripartita comune all'Europa di età antica, medievale e moderna. Secondo questa visione, la Gran Bretagna era vista come restauratrice della civiltà indiana dopo i secoli cupi di oscurantismo islamico.

Il focus sui tratti persiani dell'epoca, invece, mette in risalto gli aspetti più culturali di questo lungo arco di tempo, all'interno del quale l'intera regione, indipendentemente dal credo religioso dei suoi governanti, fu influenzata e adottò tratti distintivi della cultura persiana dell'asia centrale e occidentale. L'India entrò a far parte di questo universo culturale persiano sovrapponendo ad esso, tramite un graduale processo di stratificazione, la cultura letteraria, artistica, scientifica e religiosa che continuava ad esprimersi in sanscrito. Gli esempi di questo processo di stratificazione e fusione tra le due culture sono innumerevoli e spaziano dalla letteratura di corte all'architettura.

Uno degli esempi più evidenti di questo fenomeno è il tempio dedicato a Govinda Deva (= Kṛṣṇa), situato nella città di Vrindavan, nello stato dell'Uttar Pradesh. Il tempio (*mandir*), terminato nel 1590, presenta elementi architettonici tipicamente persiani come la cupola, i pennacchi e la maestosa volta a botte, che potrebbero far pensare ad un primo

sguardo che quella che si ha davanti sia una moschea. Il fatto che si tratti di architettura sacra hindu testimonial'interconnessione tra la tradizione sanscrita e quella persiana, del quale l'architettura non è altro che la rappresentazione più plastica ed evidente.

I modi attraverso i quali la cultura persiana e, più diffusamente, quella islamica entrarono a far parte del macrocosmo culturale indiano sono molteplici e spaziano dalla conquista militare al commercio, alle migrazioni, fenomeni spesso legati tra di loro e inspiegabili singolarmente.

Nel tentativo di sintetizzare queste correnti dalla portata e complessità impegnativa, si può dire che il subcontinente indiano fosse già venuto a contatto con la cultura islamica prima delle incursioni militari da nord-ovest, soprattutto grazie agli scambi commerciali che storicamente hanno legato la costa occidentale dell'India con mercanti del golfo persico, in particolare nella regione del Gujarat e del Kerala.

Ma è a partire dall'XI secolo che l'Islam viene introdotto nella regione attraverso la conquista militare. A partire da allora, le pianure indo/-gangetiche vennero attraversate da una serie di incursioni militari da parte di popolazioni pastorali dell'Asia centrale, in particolare afghani e turchi.

Queste incursioni avevano inizialmente la caratteristica di essere finalizzate al mero saccheggio di città, forti e templi. Il bottino della campagna militare veniva portato oltre la catena montuosa dell'Hindu Kush (letteralmente: «uccisore di hindu») presso le capitali dei sultani che l'avevano raziato e utilizzato per l'acquisto di cavalli e milizie per l'organizzazione di nuove incursioni.

Con l'avanzare del tempo, queste incursioni assunsero progressivamente la forma di occupazioni permanenti dell'India settentrionale. Fu questo il caso dei Ghaznavidi e dei loro successori, i Ghuridi, capaci di espandersi lungo le rive del Gange e fondare dinastie espanse su entrambi i lati della catena montuosa afghana. Il culmine di questo fenomeno è costituito dal Sultanato di Delhi, che per durata, estensione territoriale e prosperità economica non avrà rivali nella storia dell'India fino alla nascita dell'impero Moghul.

Ciò che è importante sottolineare è che queste entità statali portarono con sé l'intero bagaglio culturale e la concezione di governo del vasto mondo islamico e persiano dal quale provenivano. Il Sultanato di Delhi, così come le realtà politiche precedenti, condivideva una concezione del potere e una cultura politica spiccatamente persiane. La tradizione sanscrita della diplomazia poneva l'accento su un intricato sistema di alleanze e la concezione dello scacchiere geopolitico come un *maṇḍala* (sanscrito. «cerchio») di stati

concentrici attorno al cuore del regno. In questo quadro composito, il sovrano avrebbe dovuto districarsi.

La tradizione politica persiana, invece, enfatizzava maggiormente l'autorità suprema del sultano sulle comunità etniche e religiose locali e tendeva a trascurare l'attaccamento al suolo di una dinastia, sottolineandone invece la mobilità e fluidità. La differenza tra queste due concezioni del suolo è forse da rintracciare nella natura del paesaggio dell'Asia centrale, dove il terreno brullo favoriva meno l'attaccamento alla terra da parte di varie dinastie.

Un altro elemento di cultura politica persiana importato in India era costituito dal sistema delle *iqṭā'*, unità di terra dalle quali erano riscosse tasse necessarie per l'arruolamento di guerrieri da parte del sultano. Il compito per la riscossione di queste tasse era affidato all'*iqṭā' dār*, spesso uno schiavo di etnia turca cresciuto alla corte del sultano. Per quest'ultimo, l'utilizzo di schiavi che andassero a rimpolpare la burocrazia dell'impero era fondamentale per l'ottenimento della totale fedeltà da parte dei suoi governatori.; Gli schiavi, in un contesto alieno, lontani dalle terre natie e senza alcun legame con il clan di origine, erano totalmente dipendenti dal sultano per la loro incolumità. Il sistema però, presentava delle falle, in particolar modo nel turbolento periodo che seguiva alla morte del sultano, nel quale i vari schiavi divenuti governatori di province si davano alla guerra per determinare il loro primato e il controllo dell'impero. Il Sultanato di Delhi stesso nacque come risultato di questo fenomeno quando, al seguito della morte di Muḥammad di Ghōr (1144-1206), la provincia di Delhi, guidata da Šamsuddīn Iltutmīš (*regnavit* 1211-1236), riuscì a imporsi militarmente sulle altre.

Ma più di ogni altra innovazione portata in India è importante segnalare, ai fini di questa tesi, la diffusione di forme letterarie, artistiche e spirituali della cultura persiana e islamica. Queste espressioni culturali furono attivamente sponsorizzate e facilitate nel loro diffondersi dal patrocinio di corte; quest'ultima legittimata, nel corso del tredicesimo secolo, dalla distruzione di numerosi centri abitati nell'Asia centrale a causa dell'espansione mongola. Questa distruzione portò numerosi credenti a spingersi ad est e chiedere rifugio presso la corte del sultano di Delhi, il quale così vedeva così rafforzata la sua immagine e legittimazione come protettore dell'islam e sponsorizzatore delle arti che i numerosi artisti, mistici e letterati degli altopiani iraniani portavano con sé nella loro migrazione.

È in questo contesto di espansione della cultura islamica nel subcontinente indiano che si inserisce il sufismo, la cui relazione con il potere è costituita da rapporti complessi e contraddittori.

Il rapporto tra l'autorità regale dei sovrani e quelli spirituali degli *sheikh* sufi è caratterizzato tanto da legittimazioni reciproche quanto da tensioni e diffidenze.

Innanzitutto, il supporto reciproco tra il regnante e gli ordini sufi aveva risvolti positivi per entrambi. Sponsorizzando e proteggendo i sufi ed i loro maestri, il sultano poteva presentarsi alla popolazione – presso la quale i sufi erano molto popolari – come protettore della *pietas* islamica. Il supporto ad esso conferito dai maestri sufi più importanti del tempo, conferiva inoltre al potere temporale un carattere sacrale. Oltre a questo, gli ordini sufi erano utili allo scopo di indigenizzazione del territorio. Ad assumere questo ruolo fu, in particolare, l'«ordine» (*tarīqā*) Cishtī. L'ordine, dai tratti prettamente indiani, fu storicamente quello di maggior successo nell'Asia meridionale. Sponsorizzandolo, i sovrani del Sultanato di Delhi prima e dell'Impero Moghul dopo, ottenevano legittimazione agli occhi del popolo e favorivano la diffusione della cultura islamica sul territorio in maniera capillare.

Gli ordini sufi costruivano nel tempo una rete di strutture legate tra loro da cui irradiare il loro credo e andavano a formare un reticolo saldamente radicato nel territorio. A questo fine, oltre ai mausolei dedicati agli *sheikh* più preminenti, era strumentale l'ampliamento del network di *khanqah*. Queste ultime erano residenze di maestri sufi e luoghi d'incontro e insegnamento. Celebre è, nel contesto dell'India del XIIIe XIV secolo, il ruolo rivestito dalla *khanqah* dello sheikh Nizāmuddīn Auliya (1238-1325)³. Il prestigio della dimora di quest'ultimo, basata a Delhi, attirò varie personalità dell'epoca, alcune delle quali sarebbero poi andate a formare i propri sultanati indipendenti. Tanto Šāmsuddīn Iliyās Šāh (*regnavit* 135-1358), fondatore del sultanato indipendente del Bengala (Šāhī Bāṅgālā), quanto Zafar Khan (*regnavit* 1347-1358)⁴, fondatore del Sultanato di Bahman (Bahmanī Saltanat), furono discepoli di Nizāmuddīn Auliya a Delhi e nel corso dei loro regni si impegnarono attivamente per la promozione e il patronato dell'ordine Cishī, i cui membri, in cambio, offrivano aperto supporto alla corte tanto da diventarne spesso *vazīr* essi stessi. Emblematica di questo fenomeno fu l'incoronazione di Zafar Khan, al quale fu conferita la veste che si supponeva fosse stata indossata dal profeta Muḥammad al momento della sua

³ Richard M. Eaton, *India in the Persianate Age 1000-1765*, Penguin Books, 2020, pp. 75

⁴ Idib pp.84

ascensione in paradiso. Cruciale per la legittimazione del sultano attraverso questo atto simbolico fu il ruolo rivestito dallo sheikh Zainuddīn Śīrāzī (m. 1369), allievo e successore di Burhan al-Din Gharib (m. 1340), il quale era stato a sua volta discepolo di Nizāmuddīn stesso. Ecco, dunque, la lunga tradizione della *silsila* per la legittimazione dell'ordine sufi divenire strumentale per la legittimazione del regnante stesso.

Ma così come potere temporale e spirituale potevano sostenersi a vicenda, allo stesso modo non era escluso finire in situazioni di tensione e diffidenza reciproche. Il sostegno dato dalle autorità regali agli ordini sufi poteva finire per rivelarsi un'arma a doppio taglio. La vasta popolarità tra il popolo di cui godevano i sufi finiva, a volte, per adombrare quella del sovrano stesso, che arrivava ad identificare lo *sheikh* come un potenziale avversario. Ad alimentare queste tensioni contribuiva la concezione che i maestri avevano di sé e del loro potere. Vedendo se stessi come superiori alla mondanità e alla materialità che conseguivano all'amministrazione temporale di un regno (ruolo, questo, che spettava al sultano), i sufi consideravano spesso la loro attività su un piano superiore e potevano finire per concepire se stessi come veri e legittimi garanti del potere, e dunque non necessariamente sottostanti alla volontà del sultano.

Caso emblematico di queste tendenze è costituito dalla relazione tra lo *sheikh* Muḥammad Gisudaraz (1321-1422) e Tājuddīn Firuz Śāh (*regnavit* 1397-1422), sultano di Bahman⁵. In seguito al di Delhi da parte di Tamerlano del 1398, il *pir*, accompagnato da una nutrita schiera di seguaci, abbandonò la città. Trovò presto ospitalità alla corte del sultano Firuz, il quale fu lieto di accogliere nel suo regno una personalità tanto eminente. Vedendo nella situazione un'occasione per accrescere il proprio prestigio personale, secondo le logiche spiegate in precedenza, si venne a creare una relazione estremamente tesa.

Innanzitutto, l'enorme popolarità del mistico attrasse nutrite masse di fedeli presso la sua dimora, aumentando i rischi legati alla sicurezza pubblica. In secondo luogo, la *kanqah* di Muḥammad Gisudaraz attirò su di sé sospetti per via dell'insegnamento di idee controverse, in particolare quelle contenute nel *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (arabo. «*Gli anelli della saggezza*») di Ibn al-'Arabī. Il filosofo e mistico andaluso, infatti, era noto per alcune formulazioni molto discusse, come il concetto del *wahdat al-wujūd*⁶ (arabo. «unità dell'essere»), secondo il quale l'intero creato, nella sua complessità, non è altro che la

⁵ Idib 142-144

⁶ (Traduzione e cura di Caner Dagli), Ibn 'Arabi - The Ringstones of Wisdom (Fusus al-Hikam) Great Books of the Islamic World, Kazi Pubns Inc., 2004

manifestazione materiale degli infiniti attributi di Dio. Secondo questa teoria, dunque, l'essenza della realtà intera è la stessa di quella di Dio, all'esterno del quale non può esistere nient'altro. Infine, Gisudaraz aveva deciso di supportare il fratello di Firuz Śāh nella successione al trono invece che suo figlio, come il sultano invece sperava. Quest'ultima motivazione in particolare va a dimostrare quanto cruciale fosse il ruolo che i maestri sufi spesso finivano a ricoprire nella sfera politica.

In alcuni casi, il coinvolgimento presso la corte del sultano finiva per costare caro agli *sheikh*. Un esempio è quello della battaglia di Panipat del 1526 quando, a seguito della vittoria da parte di Zahīr ud-Dīn Muhammad «Bābur» (1483-1530) sul Sultanato di Delhi, il rappresentante dell'ordine Chistī di Delhi dell'epoca, 'Abd al-Quddus Gangohi (1456-1537), fu costretto a marciare a piedi per circa sessantacinque chilometri da Panipat a Delhi⁷; la sua colpa quella di essersi associato politicamente alla dinastia Lodi del sultano appena sconfitto. In merito, è interessante soffermarsi sulla relazione tra sufi e la dinastia Moghul.

Bābur stesso, nonostante la vicenda appena citata, si recò in visita presso i principali mausolei di *sheikh* dell'ordine Chistī con il fine di proiettare un'immagine di stabilità e continuità culturale con il sultanato precedente. Ancora una volta, un segno della necessità, da parte del potere temporale, di dimostrarsi accomodante nei confronti di quello spirituale. Proprio Bābur si fece garante della sponsorizzazione e promozione dell'ordine Naqšbandī, guidato alcuni decenni prima dell'invasione dell'India da 'Ubaydullāh Kwāja Āhrār (1404-1490), del quale era stato allievo il padre di Bābur. Anche il figlio di Bābur, Humāyūn, (1508-1556) si impegnò nella protezione dell'ordine, al quale garantì l'esenzione delle tasse sulle terre da esso possedute.

I discendenti di Humāyūn si dimostrarono molto accondiscendenti e generosi nei confronti dell'ordine Chistī.

⁷ Richard M. Eaton, *India in the Persianate Age 1000-1765*, Penguin Books, 2020, p.205

CAPITOLO III

SVILUPPI E PRATICHE DELL'ORDINE CISHTĪ

Dopo avere analizzato la dimensione politica del sufismo in India, questo capitolo si soffermerà sull'ordine Cishtī, quello di maggior successo nel subcontinente indiano.

La *tarīqā* viene fatta risalire, secondo il metodo della *silsila*, al profeta Maometto stesso, ma fu Abu Ishaq Sami (m.940) a fondare l'ordine vero e proprio nella città afghana di Chishti, dalla quale la comunità prende il nome. L'ordine si diffuse poi in India grazie all'attività condotta nella città di Ajmer, Rajasthan, dal già citato Mu'in al-Din Chishti (1141-1236).

Dopo la morte di Baba Farid (1173-1266), diciannovesimo *sheikh* nella *silsila Cishtī*, l'ordine si divise in due branche diverse: quella Nizamiyya, dei seguaci di Nizamuddin Auliya (1238-1325) e Sabiriyya, dei seguaci di Sabir Kaliyari (1196-1291). Queste, a loro volta, pur mantenendo le caratteristiche che le distinguono, finirono per mescolarsi e unirsi a diversi altri ordini. Non bisogna fere, infatti, l'errore di considerare il mondo delle tariqa sufi come uno composto da compartimenti stagni. Storicamente, è stato possibile essere membri di diversi ordini simultaneamente, tanto che i maestri contemporanei in India istruiscono i loro discepoli ai fondamenti principali dei maggiori ordini sufi del subcontinente.

Di seguito viene riportata la silsila dell'ordine fino a Baba Farid, dopo il quale la tariqa si divise:

1. Muhammad (m. 632)
2. 'Alī ibn Abī Ṭālib (m. 661)
3. al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 728)
4. 'Abd al-Wāḥid b. Zayd (m. 793)
5. Fuḍayl b. 'Iyāḍ al-Tamīmī (m. 802)
6. Ibrāhīm b. Adham (m. 779)
7. Ḥudhayfa al-Mar'ashī (m. 822)
8. Amīnoddīn Abū Ḥubayra al-Baṣrī (m. 895)
9. Mumshād Dīnawarī (m.911)
10. Abū Ishāq Shāmī (m. 940, fondatore dell'ordine Cishtī)
11. Abū Aḥmad Cishtī (m. 966)
12. Abū Muḥammad Cishtī (m. 1020, esportatore dell'ordine in India)
13. Abū Yūsuf Naṣaroddin Cishtī (m. 1067)

14. Qutboddin Maudud Cishtī (m. 1139)
15. Ḥajjī Sharīf Zindanī (m. 1215)
16. Usman Haruni (m. 1220)
17. Mo‘īnoddīn Cishtī (m.1236)
18. Quṭboddīn Bakhtiyār Kākī (m. 1235)
19. Farīdoddīn Mas‘ūd "Bābā Farid" (m. 1265)⁸

Abbiamo prima osservato come la figura dello shaikh Cishtī sia stata centrale nello scacchiere politico dei vari sultanati indiani. Tuttavia, l’analisi meramente politica, sebbene utile ad evidenziare il ruolo eminente rivestito dal sufismo nella sfera sociale indiana, rischia di restituire un’immagine distorta dell’ordine Cishtī.

Principio centrale dell’ordine è infatti l’invito rivolto ai membri a distaccarsi dal potere e dalla politica, fonti di desideri e attaccamenti al mondo materiale, di ottenebramento dell’anima e dunque ostacoli nel percorso verso l’unione con Dio e l’annullamento dell’anima stessa. Questo ideale era tuttavia ostacolato dalla realtà dei fatti. I sufi, anche in virtù della loro popolarità, erano spesso chiamati a rivestire ruoli importanti per il contesto che li circondava e questo andava inevitabilmente a metterli in contatto con i centri di potere. In merito a questo problema scrive l’adepto sufi Yusuf Gada:

Sii un darwish e siediti in solitudine; non chiedere cibo a nessuno.
 Sappi che la contentezza è un regno, una dimora piena di perle e gioielli.
 Non avvicinarti tu stesso al Sultano; sappi che il Sultano è tale (che)
 Quando desidererai il Sultano, ci saranno paura e pericolo per te.
 Non cercare mai gentilezza e generosità nei re;
 Quando prendi un villaggio o una terra, cadrai davanti a una porta.
 Non seguire l’incarico del Re, sappi che in esso c’è continua disgrazia;
 Vedrai poca facilità, più disagio e punizione.
 Quando qualcun altro indossa una veste ufficiale,
 Non dovresti considerarlo degno di fiducia.
 Quando entri nell’assemblea del Sultano, devi tenere a freno la lingua;
 Non dire nulla davanti a lui e, quando esci, sii come un sordo.
 Non andare dai re senza essere chiamato; ma se vieni chiamato, vai immediatamente;
 Obbedisci ai loro comandi; sappi che questa categoria è obbligatoria.
 Se qualcuno è obbediente a un atto giusto richiesto dal Re,

⁸ Carl W. Ernst e Bruce B. Lawrence, *Sufi Martyrs of Love*, PALGRAVE MACMILLAN, 2002

Considera questo migliore e più di sessant'anni di culto privato.⁹

Sebbene la contraddizione tra i principi teoretici dell'ordine e i casi affrontati nel capitolo precedente siano innegabili, è necessario mettere in risalto il fatto che la dottrina sufi è incentrata sulla relazione tra maestro e discepolo, e l'esperienza comunitaria del percorso. In altre parole, esistono nel movimento forme di ascetismo isolato come la "čilla", che prevede un percorso meditativo di quaranta o più giorni in un luogo isolato. Esperienze del genere hanno, tuttavia, un ruolo marginale quando confrontate con la preminenza riservata alla dimensione comunitaria, che naturalmente si traduce in un processo di coinvolgimento con il mondo e mantenimento delle responsabilità nella sfera terrena, andando dunque, almeno in parte, a colmare quell'apparente divario tra astensione e coinvolgimento con tutto ciò che ha a che fare con l'amministrazione delle cose materiali.

Oltre al conflittuale rapporto con la sfera politica, l'ordine chistiyya presenta altre caratteristiche che lo contraddistinguono nel vasto mondo delle tariqa sufi. Andremo ora ad analizzare alcune di esse, in particolare le declinazioni assunte dalle pratiche del *dhikr* e della *samā'* e la tradizione dello *ziyat*, il pellegrinaggio presso i mausolei degli shaikh dell'ordine intrapreso dai fedeli.

Per quanto riguarda la pratica dello *dhikr*, un elemento peculiare dell'ordine Cishtī e prova della sua indigenizzazione è costituito dall'integrazione di tecniche di respiro yogiche nel rituale di enunciazione dei nomi di Allah. Una fonte in particolare si dimostra esauriente nel descrivere i processi del *dhikr* e il suo adattamento delle tecniche respirative indigene dell'India preislamica.

Il *Nizam al-qulub* («L'Ordine dei Cuori»), composta da Nizam ad-Din Awrangabadi (m.1730) è un'opera intesa come guida per gli adepti all'ordine che esplora a fondo le pratiche di recitazione del nome di Allah e le tecniche di respiro ad esse associate, fornendone una dettagliata descrizione tecnica. Nel trattato, lo *dhikr* viene descritto come una pratica molto impegnativa e composta da vari livelli la cui applicazione richiede l'impiego di diverse ore.

Il primo livello è costituito dalla ripetizione ad alta voce di quelle che i cishti considerano le tre categorie più importanti tra gli epiteti di Allah: Ascoltatore, Osservante e Onnisciente.

⁹ Simon Digby, "The Tuhfa-i Nasa'ih of Yusuf Gada", in Barbara Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), (traduzione personale dall'inglese)

Dopo questa fase iniziale, il secondo livello è composto dagli epiteti di: Duraturo, Stante, Presente, Guardante e Testimone.

Ad esso segue il terzo livello, nel quale gli epiteti aggiunti sono: Santo, Amorevole, Vivente, Sussistente, Esterno, Interiore, Perdonatore, Mite, Luminoso, Guida, Rinnovatore ed Eterno.

Dopo questi tre livelli, il praticante può eventualmente passare al quarto, nel quale impara tutti e novantanove gli epiteti o frasi isolate del maestro.

Il quinto e ultimo livello consiste nell'aggiunta di superlativi come "Il più Misericordioso".

In questo lungo processo, il mistico è assistito dalle già citate tecniche di respiro. Scrive Awrangabadi:

Trattenendo il respiro, non appena il respiro diventa attivo e si inizia a respirare, si porta il respiro al cervello con forza. Quando il respiro diventa corto, si espira gradualmente finché il respiro non viene più percepito. Questa si chiama pace e tranquillità. È meglio rimanere occupati nel dhikr di "Allah, Allah" rimanendo centrati e contemplando mentre si trattiene il respiro.¹⁰

Per giustificare l'incorporazione di tecniche che tracciano la loro origine nella tradizione hindu, l'autore argomenta mettendo in risalto la validità delle suddette tecniche per l'avvicinamento del mistico a Dio, ma l'incapacità di comprenderne il vero significato da parte dei rappresentanti dello yoga. Da questo punto di vista, dunque, le tecniche di respirazione yogiche sono configurate come parte di un movimento di realizzazione e consapevolezza del respiro universale che abbraccia l'intero creato in ogni istante, ma i cui fini ultimi sono noti solamente ai mistici della fede islamica.

Altro elemento caratterizzante del movimento Cishtī è costituito dalla *samā'*.

Abbiamo già osservato, nel primo capitolo, la natura controversa di questa pratica e i diversi gradi di accettazione della sua validità, solitamente suddivisi tra coloro che la rigettano in pieno, chi la interpreta come un aiuto nel percorso verso l'estasi finale e chi invece la considera l'essenza dell'ascesi ultima.

Tra queste categorie i cishtī hanno storicamente teso a far parte delle ultime due, mostrando in generale un'attitudine positiva nei confronti della pratica, al punto da farne,

¹⁰ Nizam al-Din Awrangabadi, Nizam al-qulub, Delhi: Matba'-i Mujtaba'i, 1309/1891-2, traduzione personale dall'inglese

tramite la sua versione “indianizzata” del *qawwali* (urdu. *qavālī*), un tratto di distinzione da altri ordini e di cristallizzazione della propria identità.

In merito, esiste, nella letteratura centrata intorno al tema del *samā'*, la tendenza ad enfatizzare il ruolo estatico rivestito dalla pratica, che tende a sublimarsi a seconda dell'orecchio dell'ascoltatore. Ecco dunque apparire, nelle opere di autori come Fakhr ad-Din Zarradi¹¹, una tripartizione nel tipo di percezione e nella durata dei diversi stati di estasi causati dal *samā'*, ciascuno sperimentato da un diverso tipo di ascoltatore.

Secondo questa tripartizione, l'ascoltatore non iniziato (*mutasammi'*) ascolta la musica tramite il momento (*waqt*) e sperimenta un'estasi di tipo enfatico, l'ascoltatore maturo (*mustami'*) ascolta la stessa musica tramite lo stadio del suo progresso spirituale (*hal*) ed è preso da un'estasi momentanea, mentre l'ascoltatore perfetto ascolta la musica tramite l'agenzia diretta di Dio (*al-Haqq*) e raggiunge uno stadio di estasi durativa.

Oltre ad una letteratura centrata sui consigli e le ammonizioni per gli ascoltatori, ne esiste una rivolta ai cantanti. Secondo le fonti¹², il cantante di *qawwali* deve attenersi ad una serie di norme morali e di comportamento che includono: il non essere avido di denaro nel richiedere la compensazione in moneta per il suo operato, l'astenersi da atteggiamenti che potrebbero risultare immorali o controversi, non accentrare su di sé la performance dandosi a note particolarmente eccentriche, prestare attenzione agli stati d'animo del pubblico e soffermarsi più a lungo su determinati passaggi se egli nota che essi provocano tra gli ascoltatori degli stati di estasi e il rispettare l'ordine dell'enunciazione dei soggetti, che di solito inizia con l'adorazione del profeta e di Dio e termina ribadendo l'unità di quest'ultimo.

Il *samā'* è dunque organizzato sia in forma di assemblee pubbliche (*mahfil-i 'amm*) che private (*mahfil i- khass*) presso i luoghi di sepoltura dei principali maestri dell'ordine. È a questi che ora rivolgiamo la nostra attenzione.

¹¹ Fakhr ad-Din Zarradi, *Risalat usul as-samā'*, Jhajjar: Matba'-i Ahmad, 1311/1894

¹² Carl W. Ernst e Bruce B. Lawrence, *Sufi Martyrs of Love*, PALGRAVE MACMILLAN, 2002, pp.45-46



Performance di qawwali presso il mausoleo di Mu'in al-Din Cishti ad Ajmer¹³

La presenza di questi mausolei è rintracciabile nell'intero subcontinente Indiano, dalle pendici delle vette afgane alle foci del Gange tra Bengala e Bangladesh. Essi vanno a costituire un vasto reticolo di luoghi di pellegrinaggio e devozione e differiscono per status e numero di visitatori. Per molti, infatti, la documentazione è scarsa, essendo essi poco più che loculi disseminati nelle campagne dedicati a maestri di fama locale, un'altra prova del radicamento della tradizione sufi nell'area indiana. Altri, invece, vanno a costituire veri e propri poli di attrazione per migliaia di fedeli ogni anno e centri di irradiazione della cultura c ishtītramite le scuole dell'ordine ad essi adiacenti.

Il primo mausoleo cishṭī in ordine cronologico e, per grandezza e valore simbolico, tra i più importanti della *tariqa*, è quello di Mu'in al-Din Cishti nella città di Ajmer. Esso costituisce un caso modello tra i mausolei cishṭī in quanto presenta le caratteristiche principali associate ai luoghi di sepoltura dei maestri dell'ordine e la sua fama, attestata tanto tra la popolazione locale quanto tra le fila della famiglia reale, è dimostrata dai frequenti pellegrinaggi di Akbar già citati nel capitolo scorso.

Questi pellegrinaggi sono stati per secoli, in India come altrove, una pratica comune e centrale nella vita delle comunità islamiche. In un certo senso possono essere intesi come una riproduzione su piccola scala dell'*hajj*, il pellegrinaggio a La Mecca che tutti i membri della comunità musulmana sono tenuti a intraprendere almeno una volta nella vita. I

¹³ By Saswat swarup mishra - Own work, CC B 1, 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=72884474>

parallelismi tra le due esperienze si esprimono in maniera simbolica dalla pratica effettuata dai devoti di circolare intorno alla tomba del maestro, riproducendo così, su scala ridotta, lo stesso rito che si verifica intorno alla *kaaba* (arabo. *al-Ka'ba*)¹⁴.

Parallelismi nelle tradizioni legate alla devozione, inoltre, possono essere rintracciate anche con la Chiesa Cattolica. Come quest'ultima, infatti, i devoti dei maestri Cishtī mantengono spesso calendari nei quali a ogni giorno corrisponde la celebrazione di un mistico diverso. Ad essere celebrato è l'*'urs*, l'anniversario di matrimonio tra Dio e il mistico nel momento dell'ascesa, i.e. la morte, di quest'ultimo¹⁵. Come si può intuire, dunque, i pellegrinaggi intrapresi nello stesso giorno della celebrazione del santo la cui tomba si sta visitando vanno ad assumere un valore speciale in un contesto nel quale viene riposto molto nel concetto di sincronicità.

La legittimità del pellegrinaggio devozionale è stata in parte già discussa nel primo capitolo. Sebbene messa in discussione per diversi secoli, essa va a diminuire drasticamente all'avvenire dell'epoca moderna, venendo visti con diffidenza i pellegrinaggi tanto dalle autorità coloniali britanniche, quanto dai crescenti movimenti modernisti e letteristi in seno all'Islam e ai quali i difensori della pratica hanno storicamente risposto mettendo in luce passaggi del Corano interpretabili come un'approvazione dei pellegrinaggi e sottolineando la distinzione tra i concetti di “*ibadat*” (venerazione) e *ta'zim* (rispetto), asserendo come i pellegrinaggi siano una espressione solo dell'ultimo tra i due.

¹⁴ Ibid., p.94

¹⁵ Ibid, p.91



Cupola del mausoleo di Mu' in ad-Din Cishti ad Ajmer¹⁶

¹⁶ By VrMUSLIM at English Wikipedia, CC BY-SA 3.0,
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=47866097>

CAPITOLO IV

IL *NABĪVAṂŚA*: L'OPERA DI SAIYAD SULTĀN

Abbiamo già osservato nei capitoli precedenti come circoli sufi abbiano spesso fatto largo uso di pratiche e simbologie indigene al contesto indiano, adottandole e integrandole alle proprie dottrine. Che si tratti di tecniche di respirazione yogiche o dell'adozione da parte di dinastie regnanti musulmane della simbologia della tradizione vaiṣṇava, questi casi testimoniano la profonda compenetrazione tra la cultura hindu e quella islamica. Ci soffermeremo ora su un esempio molto significativo di questo fenomeno, costituito dall'opera letteraria dello *shaikh* Saiyad Sultān.

L'autore, che si stima sia vissuto tra il 1580 e il 1650¹⁷, trascorse la sua vita nella regione storica di Chittagong, a sud-est della macroarea del Bengala. Questa zona di frontiera passò storicamente in diverse mani e fu contestata da regnanti di dinastie hindu, buddhiste e islamiche. Conquistata inizialmente dal sultanato di Delhi, passata in mano a regnanti locali dopo il disfacimento di Delhi sotto la dinastia Tughluq e infine conquistata dall'impero Moghul nel corso del diciassettesimo secolo, l'area andò a costituire un crogiolo di culture, lingue e religioni diverse. La sua posizione strategica, infatti, locata sulla faglia di contatto in costante evoluzione tra il mondo islamico e quello buddhista della dinastia di Arakan (sotto la quale si trovò a vivere Saiyad Sultān per gran parte della sua vita) e affacciata sui mari dai quali provenivano commercianti europei, garantiva un costante afflusso tanto di merci quanto di idee.

L'area si trovò, secondo il modello della frontiera sviluppato da Richard Eaton¹⁸, ad essere attraversata da ondate migratorie da ovest. In particolare, nella prima età moderna, avventurieri musulmani provenienti dalle regioni amministrare dall'impero Moghul si espansero nell'area tramite un'opera di deforestazione e conversione delle terre in terreni coltivabili. Questi stessi avventurieri, nella loro impresa di espansione ad oriente, si impegnarono in attività di proselitismo e conversione della popolazione locale all'islam tramite anche, e non solo, la costruzione di moschee e scuole islamiche.

È in questo contesto frastagliato che trovarono terreno fertile gli ordini sufi. Facendo leva sulla lunga tradizione di maggiore apertura e flessibilità nei confronti di pratiche e

¹⁷ Ayesha A. Irani, *The Muhammad Avatara: salvation history, translation, and the making of Bengali Islam*, Oxford University Press, 2021, p. 13.

¹⁸ Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*, University of California Press, 1993

credi esterni all'islam che da sempre ha contraddistinto svariati ordini sufi rispetto a correnti più ortodosse della fede islamica, i pir sufi locali integrarono nelle loro narrazioni elementi di credo familiari alle popolazioni locali, con l'intento di facilitare la conversione di queste ultime alla religione della mezzaluna.

In questo quadro, l'opera letteraria di Saiyad Sultān, il *Nabīvaṃśa* («Il lignaggio del profeta»), va a costituire uno dei massimi esempi di questo fenomeno. L'opera, composta da tre macro-parti, tratta la vita del profeta Muḥammad e, prima di essa, la lunga genealogia che lo ha preceduto andando fino alle origini del creato stesso. Il libro si va a inserire nella tradizione storiografica della “Storia della Salvezza”, un approccio interpretativo secondo il quale l'intera storia del creato segue un piano cosmico di predestinazione il cui culmine, nel caso specifico, è costituito dal profeta Muḥammad, figura cardine dell'intera opera e, secondo la tradizione a cui Sultan fa riferimento, fonte di salvezza dell'umanità stessa.

L'immensa opera inizia trattando l'origine del mondo e la suddivisione dei *jinn* - spiriti presenti nelle tradizioni islamiche – nelle due categorie di *sura* (dèi) e *asura* (demoni), la distruzione di entrambi al quale segue il tentativo di riforma del mondo tramite la creazione dei quattro Veda, la successiva discesa di una lunga serie di *avatāra* di divinità hindu come Śiva e Viṣṇu a cui segue la creazione di Adamo: L'autore si sofferma poi sulla lunga serie di figure bibliche discendenti da quest'ultimo (con la notevole eccezione di Hari, *avatāra* di Viṣṇu) per culminare nella figura di Muḥammad, profeta ultimo e culmine del piano divino, capace di eradicare il male lì dove figure che lo avevano preceduto avevano fallito. L'opera si sofferma, dunque, sulla vita del profeta, scandagliandone a fondo vita e narrandone i maggiori episodi, dalla fuga a Medina alle varie campagne militari, per terminare nell'ultima sezione con la sua morte e ascensione.

La grande epopea narrata da Saiyad Sultān costituisce dunque uno straordinario esempio di sincretismo e compenetrazione tra una tradizione abramitica come l'islam e il variegato cosmo di tradizioni hindu. Lo scopo, come sottolineato in precedenza, era la conversione delle popolazioni locali. Non a caso l'opera si va ad inserire nella tradizione delle *pāñcāli*, poemi epici intesi per essere cantati e recitati ad un pubblico che altrimenti non avrebbe mai avuto accesso all'opera.

La maggior parte delle integrazioni dalle altre tradizioni religiose avviene, come si può intuire, nella prima parte dell'epica, quella focalizzata sugli avvenimenti del creato che precedono alla nascita del profeta. È su questa parte iniziale che ora ci soffermeremo.

L'opera inizia con una lunga invocazione a Dio comune nella tradizione islamica, l'*ḥamd*. Dopo un'iniziale elogio che fa riferimento a concetti della tradizione hindu come

l'idea del vuoto primordiale, che troviamo anche nel buddhismo (*śūnyatā*)¹⁹, il testo procede menzionando la tripartizione dei *guṇa*, gli attributi ultimi della materia secondo la scuola di pensiero hindu Sāṃkhya:

Sfruttando il principio attivo (*rajaḥ guṇa*),
il Signore crea il mondo;
per mezzo del principio senziente (*sattva guṇa*),
poi mantiene il mondo.
Attraverso il principio di inerzia (*tamaḥ guṇa*), distrugge il mondo.
La sua gloria è illimitata per mezzo di questa triade.
Rese alcuni contenti per natura,
per altri creò la vita del monaco Jain vestito di cielo (*digāmbarī*);
alcuni li rese capofamiglia, mentre altri vagabondi.
Creò lo studioso affinché contemplasse la Scrittura (*śāstra*),
e gli sciocchi affinché assumessero comportamenti vili.
Creò i monaci buddisti, che devono elemosinare per poter mangiare,
e mecenati affinché dessero loro l'elemosina in beneficenza.
Piantò molto amore per un amico in un altro:
in entrambi i cuori, ravvivò l'amore per l'altro.
Per produrre, tra nemici, discordia e amicizia,
per suscitare tra loro dissensi, disarmonie,
creò Rāvaṇa per catturare Jānakī,
e Rāma per uccidere i temuti demoni.
Nirañjana creò Hari a Vṛndāvana per deliziarlo
nel sapore (*rasa*) dell'arte dei piaceri amorosi.
Dopo aver creato l'uomo, generò la donna,
per rendere entrambi soddisfatti dall'unione sessuale.
Avendo creato il bene e il male sulla terra,
lui solo compie tutte le azioni, mai nessun altro.
Sappi che tutto ciò che viene fatto è opera sua.
Tutto ciò che vedi non è altro che Nirañjana.²⁰

In poche righe, dunque, l'autore cita una grande varietà di termini e figure proprie dell'area culturale vedica, dimostrandone una profonda conoscenza. Nella parte iniziale dell'estratto si dedica ai *guṇa*, attributi dell'ordine cosmico stesso e responsabili per la sua

¹⁹ Ayesha A. Irani, *The Muhammad Avatara: salvation history, translation, and the making of Bengali islam*, Oxford University Press, 2021, pp. 1-2

²⁰ Ibid. pp. 3-4; traduzione personale; per ogni passaggio dell'opera da qui in avanti cito la critica dell'opera realizzata da Irani, la quale cita il *Nabīvaṃśa* stesso nell'edizione critica realizzata da Ahmad Sharif.

creazione, mantenimento ed eventuale distruzione, simbolicamente rappresentati, nelle espressioni artistiche hindu, dal tridente di Shiva. Si dedica poi alla citazione e breve descrizione degli attributi delle classi sacerdotali e monastiche di alcune tra le principali manifestazioni religiose della tradizione vedica: il jainismo, il buddhismo ed il filone vaishnava della tradizione hindu.

Nirañjana, sinonimo di Dio stesso, assumendo autocoscienza e osservando il suo stesso riflesso, rimane ammaliato e trova un infinito amore, concetto caro alla teologia sufi. In questa complessa cosmogonia che prende in prestito idee delle tradizioni religiose e filosofiche più disparate, appare il concetto del *Nūr Muhammad* (La Luce di Muḥammad).
Scrive Sultan:

Lui, nel cui sudore, l'Informe creò tutto questo,
si chiamava Nūr Muhammad.

Ascolta, ciò che è chiamato *mahājūtirmae*, "colui che è eccezionalmente splendente",
gli arabi chiamano "Nūr Muhammad"²¹

Il concetto del Nūr Muhammad, già presente nella cosmologia delle fonti arabe, afferma la preesistenza dell'essenza del profeta prima della sua vita documentata a cavallo tra il sesto e settimo secolo. Saiyad Sultān dunque proietta indietro nel tempo, alla creazione del mondo stesso, la luce di Muḥammad. L'essenza del profeta, di natura divina e predestinata a trovare forma umana nel profeta storico, passa da Adamo ai vari profeti successivi nel corso della storia del mondo. Muḥammad diventa dunque incarnazione e realizzazione finale della sua luce primordiale fatta risalire all'alba dei tempi. Continua, infatti, Saiyad Sultān:

Nacque nella genealogia di Adamo.

Orgogliosamente prese il nome "Nūr Muhammad"²²

E ancora:

Una traccia dell'anima di Nūr Muhammad (*jīvāttamā*)
sorse senza pari nel corpo di Ābdullā²³.

Questa luce incrollabile (*nūr*) di Nūr Muhammad,
che aveva brillato sulla fronte di Adamo,
passò tra generazioni fino a Ābdullā.

²¹ Ibid. p. 35

²² Ibid. p.36

²³ Ābdullā: il padre del Muḥammad storico

Sorse dentro di lui come la luna piena.²⁴

Secondo questo paradosso il profeta assume il ruolo tanto di primo quanto di ultimo messaggero; la sua luce costituisce un'emanazione della volontà divina che si dispiega nella storia a guida dell'umanità. L'elevazione del profeta al grado di entità immanente e oltre umana attinge a formulazioni di carattere gnostico di scuole di pensiero elleniste e numerose fonti della teologia sufi.

Continuando nella sua narrazione, Saiyad Sultān dimostra ancora la sua intima conoscenza dell'universo esoterico sufi, descrivendo la trasformazione di Muḥammad in pavone e la sua eroica meditazione per centinaia di migliaia di anni prima di essere in una lanterna ingioiellata (*rattaner kandil*) per poter essere ammirato dagli esseri umani, i quali finiscono in diverse categorie sociali in base alla reazione da essi avuta alla vista del profeta e dalle parti del corpo di quest'ultimo viste per prima. La simbologia della lanterna qui funge da rappresentazione plastica e visibile di quella che diversi pensatori sufi considerarono il significato criptico del “versetto della Luce” contenuto nel Corano:

Allah è la luce dei cieli e della terra. La Sua luce è come quella di una nicchia in cui si trova una lampada, la lampada è in un cristallo, il cristallo è come un astro brillante; il suo combustibile viene da un albero benedetto, un olivo né orientale né occidentale, il cui olio sembra illuminare senza neppure essere toccato dal fuoco. Luce su luce. Allah guida verso la Sua luce chi vuole Lui e propone agli uomini metafore. Allah è onnisciente.²⁵

Abbiamo dunque toccato alcuni passaggi dell'immensa opera dell'autore bengalese, la cui analisi completa va oltre le finalità di questo elaborato.

Con l'uso di alcuni esempi estratti dal *Nabīvaṃśa*, si è provato a dimostrare il profondo grado di sincretismo che la tradizione sufi è arrivata a raggiungere sotto l'aspetto letterario nei contesti regionali del mondo indiano. Saiyad Sultān dimostra una vasta e approfondita conoscenza del contesto culturale che lo circonda e lo sfrutta al meglio nella sua attività di proselitismo, utilizzando intricati livelli di simbolismo per poter rendere accessibile la sua narrazione a diversi strati sociali, concetto che ricorda l'uso dei *purana* nel palcoscenico culturale hindu, anche queste ultime opere utilizzate ampiamente da

²⁴ Idib. p.38

²⁵ Corano XXIV 25

Sultan, a dimostrazione della profonda natura indigena della sua opera, tanto dal punto di vista contenutistico quanto di forma.

CONCLUSIONE

Questo elaborato ha trattato il vasto argomento del sufismo nel contesto indiano e bengalese. L'enorme mole di argomenti trattabili in questo vasto e affascinante universo ci ha portati a concentrarsi su alcuni aspetti specifici del fenomeno.

Tramite l'utilizzo di esempi e fonti tanto dirette quanto indirette, questo scritto ha voluto dimostrare la tesi che afferma come la pratica del sufismo abbia rivestito, nel tessuto del subcontinente, un ruolo centrale tanto sul piano spirituale e artistico quanto su quello politico.

Pur non negando la presenza di scontri che spesso scaturiscono dall'incontro di tradizioni culturali diverse, questo testo ha inoltre avuto l'obiettivo di smorzare la retorica dello scontro di civiltà chiuse in compartimenti stagni, dimostrando invece il profondo livello di sincretismo e indigenizzazione raggiunti dal sufismo nei contesti dove si insediò.

Procedendo per gradi, il focus della ricerca si è progressivamente ristretto. Partendo dalla descrizione degli aspetti più generali del misticismo islamico, ci siamo spostati all'analisi dell'impatto che questo ha avuto sul suolo indiano, sia dal punto di vista meramente politico, sia da quello più propriamente devozionale, concludendo con uno studio dell'opera di un autore sufi.

Per secoli la sfera culturale sufi ha influenzato e si è fatta influenzare dal contesto di insediamento indiano, portando in esso elementi della cultura araba e persiana e allo stesso tempo incorporando forme, narrative e simboli dei costumi locali.

Nel contesto di una narrativa contemporanea che enfatizza gli elementi più nazionalistici dell'India da un lato e dall'altro l'impossibilità di conciliazione dell'islam con le culture su cui la *dār al-Islām* si affaccia; è forse bene ricordare la frastagliata natura di carattere continentale del contesto indiano che si cela sotto il velo del nazionalismo e la storica compenetrazione della fede islamica con le culture dei luoghi in cui essa si è insediata. A quest'ultimo proposito, forse, i sufi possono essere di aiuto come storici portatori del ruolo di ponti tra religioni, sempre sulla strada del rispetto e della comprensione di ciò che, a prima vista, può apparire alieno ed estraneo.

Bibliografia

Ayesha A. Irani, *The Muhammad Avatara: salvation history, translation, and the making of Bengali Islam*, Oxford University Press, 2021

Carl W. Ernst e Bruce B. Lawrence, *Sufi Martyrs of Love*, Palgrave Macmillan, 2002

Sushil Mittal e Gene Thursby; *Religions of India: an introduction*; Routledge, 2018

Angelo Scarabel, *Il Sufismo storia e dottrina*, Carocci editore, 2007

Richard M. Eaton, *India in the Persianate Age 1000-1765*, Penguin Books, 2020

Hans Harder, *Sufism and Saint Veneration in Contemporary Bangladesh*, Routledge, 2011

Lewis, Franklin D., *Rumi: Past and Present, East and West*, Oneworld publications, 2000

(Traduzione e cura di Caner Dagli), *Ibn 'Arabi - The Ringstones of Wisdom (Fusus al-Hikam)* Great Books of the Islamic World, Kazi Pubns Inc., 2004