

Eurasiatica

Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran,
Caucaso e Asia Centrale 10

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi
e costruzioni identitarie

Sara Mondini



Edizioni
Ca' Foscari



L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Eurasiatica

Quaderni di studi
su Balcani, Anatolia, Iran,
Caucaso e Asia Centrale

Collana diretta da
Aldo Ferrari

10



Edizioni
Ca' Foscari

Eurasiatica

Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale

Direttore

Aldo Ferrari (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Gianfranco Giraudò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Aleksander Naumow (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Antonio Panaino (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)

Valeria Fiorani Piacentini (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia)

Adriano Rossi (Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia)

Boghos Levon Zekiyán (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato di redazione

Alessandra Andolfo (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giampiero Bellingeri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giorgio Comai (Dublin City University, Ireland) Simone Cristoforetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Erica Ianiro (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Gianclaudio Macchiarella † (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Stefano Pellò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Gaga Shurgaia (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Vittorio Tomelleri (Università degli Studi di Macerata, Italia)

Direzione e redazione

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Università Ca' Foscari Venezia

Ca' Cappello, San Polo 2035 | 30125 Venezia

eurasiatica@unive.it

e-ISSN 2610-9433

ISSN 2610-8879

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/eurasiatica/>



L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi
e costruzioni identitarie

Sara Mondini

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

2018

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo. Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie
Sara Mondini

© 2018 Sara Mondini for the text

© 2018 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing for the present edition



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 1686 | 30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it/> | ecf@unive.it

1a edizione aprile 2018

ISBN 978-88-6969-243-7 [ebook]

ISBN 978-88-6969-249-9 [print]



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo. Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie / Sara Mondini — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2018. — 118 pp.; 23 cm. — (Eurasiatica; 10). — ISBN 978-88-6969-249-9.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-249-9/>

DOI 10.14277/978-88-6969-243-7/EUR-10

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

Nota sulla traslitterazione

Al fine di una maggiore semplicità e scorrevolezza del testo, come consuetudine nelle pubblicazioni accademiche di ambito storico artistico, si è scelto di ricorrere alla traslitterazione soltanto dove ritenuta strettamente indispensabile. Si è evitato di traslitterare tutti quei termini che sono entrati in uso nella lingua italiana (es. shah, shaykh, sufi) così come titoli, nomi propri di persona e di dinastie. Per i nomi propri composti in stato costruito si è scelto di utilizzare la forma comunemente impiegata nel subcontinente (es. Burhanuddin anziché Burhan al-Din, Ghiyathuddin anziché Ghiyath al-Din). Per i toponimi ci si è adeguati agli usi correnti evitando i diacritici. Si è tuttavia scelto di non adeguarsi al cambiamento approvato dal governo indiano nel 2014, che ha previsto un adeguamento dei nomi di dodici città del Karnataka in accordo con la pronuncia *kannaḍa*. Dal momento che a livello locale e nell'uso corrente si è generalmente mantenuta la vecchia toponimia, nel testo Kalaburagi è rimasta indicata come Gulbarga e Vijapura è rimasta indicata come Bijapur. Laddove si è mantenuta la traslitterazione per i termini arabi e persiani si è seguito il sistema utilizzato dal *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) mentre i vocaboli sanscriti sono stati traslitterati secondo le convenzioni vigenti.

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

Abstract

Moving from the analysis of the architectural style promoted by the Bahmani dynasty (1347-1527) in Deccan, the volume intends to offer a cross section of the social, religious and cultural complexity of the region. The identification of artistic models and vocabularies allows, as a matter of fact, to redefine conflicts and encounters in the region and to outline the reshaping of the diverse identities throughout the decades. The described scenario, together with the sharing of spaces and rituals, reveals the inapplicability of the preconceived categories that generally dominate the South Asian studies even in the artistic field: it rather redraws the Subcontinent's sacred geographies and the relations among the communities settled in the region.

Keywords Architecture. Society. Deccan. Bahmani. Virashaiva.

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

Sommario

Nota sulla traslitterazione	5
0 Introduzione	9
1 Deccan conteso	13
1.1 La regione deccanese tra il XIII e il XVI secolo	13
1.2 Da Delhi a Daulatabad	17
1.3 Arte islamica e arte indiana	20
2 Potere politico, sufismo e tessuto sociale in Deccan	23
2.1 Introduzione	23
2.2 La dinastia dei Bahmani (1347-1527)	24
2.3 Il nuovo tessuto sociale	28
2.4 Il ruolo politico degli ordini sufi nella regione	31
2.5 Il centro di Khuldabad	32
3 Il patrocinio dei Bahmani	37
3.1 Dalle fonti testuali alle fonti visuali	37
3.2 Modelli, tra interazioni e assimilazioni	38
3.3 La creazione del nuovo vocabolario artistico deccanese	44
Figure	57
4 Rappresentazioni identitarie e rappresentazioni di potere	67
4.1 L'architettura funeraria come specchio del potere	68
4.2 'Santi-sovrani' e 'sovrani-santi', il caso di Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436)	76
4.3 Identità iscritte	81
5 Hindu e musulmani tra patrocinio, percezioni e appropriazioni	89
5.1 Musulmani e Vīraśaiva tra condivisioni, sincretismi e appropriazioni	90
5.2 Geografie sacre condivise	94
Bibliografia essenziale	99

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

0 Introduzione

La produzione architettonica 'islamica' del Deccan, sotto molti punti di vista, è stata per lungo tempo trascurata dai maggiori filoni di ricerca che hanno interessato il subcontinente indiano e le sue tradizioni artistiche.

Le massicce esplorazioni iniziate dagli inglesi durante le ultime decadi del XVIII secolo hanno condotto alla pubblicazione delle prime grandi catalogazioni riguardanti le architetture di numerose regioni indiane, ristampate poi fino alla metà del secolo scorso (Mitter 1992, 140-86). Queste prime grandi survey hanno interessato anche alcune delle capitali deccanesi, malgrado, come noto, abbiano spesso dedicato maggiore attenzione all'India settentrionale e alla più tarda e meglio documentata produzione Moghul (1526-1858). Tra le opere di catalogazione è doveroso menzionare i lavori di Yazdani, *Bidar, Its History and Monuments* [1947] (1995) e di Cousens, *Bijapur and Its Architectural Remains, with an Historical Outline of the 'Adil Shahi Dynasty* (1916), che hanno costituito due tra le principali pubblicazioni di riferimento per i successivi e moderni studi condotti sull'architettura dei sultanati deccanesi.

La regione ha tuttavia tardato nell'attirare l'attenzione del mondo accademico. Solo in tempi relativamente recenti, a riconoscere il ruolo del Deccan e a rimarcare la necessità di studi esaustivi ha contribuito la straordinaria importanza riconosciuta al regno di Vijayanagara (ca. 1336/1346-1646),¹ la cui capitale, in particolare, è stata studiata approfonditamente in primis da George Michell, John Fritz e Carla Sinopoli con indagini sistematiche ed accurate (Michell, Filliozat 1981; Fritz, Michell, Rao 1984; Fritz, Michell 1987; Michell, 1991; Sinopoli 1998, 2003).

Anche in Italia il riconoscimento dell'importanza della regione deccanese è tutto sommato recente. Tratteggiata dai lavori pubblicati da Franco Coslovi, Daniela Bredi, Giovanni Curatola e da Bianca Maria Alfieri - che ha redatto la monumentale catalogazione *Architettura islamica del subcontinente indiano* (1994) - si è affermata durante il convegno *Sguardi sulla cultura sciita nel Deccan*, organizzato dall'Università di Roma La Sapienza

1 È opportuno ricordare che la definizione generalmente utilizzata di 'regno di Vijayanagara' indica in realtà un'entità politica ben più vasta del Karnataka meridionale, di cui Vijayanagara (o Hampi) era la capitale; tra le antiche definizioni del regno ricorre quella di 'impero del Karnataka'. Sul trono di Vijayanagara si susseguirono tre dinastie: Samgama (1336 o 1446-1485), Saluva (1485-1505), Tuluva (1505-1565).

nel 1990 (Scarcia Amoretti 1991). In quell'occasione vennero, infatti, affrontate tematiche diverse, rappresentative delle numerose sfaccettature della cultura indo-islamica della regione: dalla religione alla politica e dalla letteratura all'arte, con particolare attenzione alla presenza sciita.

Mentre gli studi italiani successivi al convegno sono rimasti sporadici, è degli ultimi anni il definitivo riconoscimento da parte del mondo accademico internazionale dell'alto livello artistico raggiunto e del ruolo rivestito dalle produzioni deccanesi. Simposi e mostre organizzate al Metropolitan Museum di New York e alla University of Oxford hanno finalmente tentato di conferire i dovuti onori alla regione.² Tuttavia, malgrado il numero di ricercatori che si dedicano allo studio del Deccan appaia in costante crescita, nonostante il sorgere di una fondazione, la Deccan Heritage Foundation,³ e il suo impegno nello studio, la promozione e la conservazione del patrimonio regionale, numerose risultano ancora le lacune da colmare al fine di delineare un quadro esaustivo delle produzioni artistiche e delle dinamiche di patrocinio nell'area. Si avverte, infatti, ancora la mancanza di lavori di ampio respiro, che analizzino in modo puntale il contesto storico e che sappiano far luce sugli ancora numerosi aspetti oscuri della prima produzione indo-islamica deccanese. I lavori di Elizabeth Merklinger, di George Michell e più recentemente di Helen Philon, sull'architettura del Deccan, ed in particolare di Gulbarga, non possono che costituire un fondamentale punto di partenza dal quale muovere (Merklinger 1981; Michell 1986, 1995; Philon 2005, 2012).

Le mie ricerche nella regione iniziarono quasi per caso nel 2004, quando condussi le prime survey nei moderni stati del Karnataka e dell'Andhra Pradesh. Se già l'importanza dell'area deccanese, la sua unicità e la sua complessità erano parse immediatamente intuibili, anzi palpabili, le fasi di sviluppo del patrimonio architettonico e la sua specifica dipendenza da un contesto sociale, religioso e politico articolato e mutevole rimanevano ancora sfuggenti.

La prima indagine svolta sulle necropoli islamiche deccanesi contribuì forse a gettare le basi indispensabili per il più ampio lavoro condotto negli

2 Si fa qui riferimento al simposio *Art, Patronage and Society in the Muslim Deccan from the Fourteenth Century to the Present Day*, organizzato da Laura E. Parodi e James Allan nel luglio del 2008 al St. Antony's College, University of Oxford (UK), al simposio *Sultans of the South: Arts of India's Deccan Courts, 1323-1687* tenutosi al Metropolitan Museum nel 2008 cui è seguito l'omonimo catalogo curato da Navina Najat Haidar e Marika Sardad, e alla mostra *Sultans of Deccan India, 1500-1700: Opulence and Fantasy* tenutasi al Metropolitan Museum di New York nel 2015 - il cui catalogo è stato curato da Navina Najat Haidar e Marika Sardad - che fu accompagnata dal simposio *Past and Future: Art and Preservation in the Deccan* (Parodi 2014; Haidar, Sardar, 2011, 2015).

3 La fondazione è stata istituita formalmente nel 2011 malgrado ideata dai fondatori - Mary Anne Cordeiro, George Michell e Helen Philon - decenni prima. Cf. URL <https://www.deccanheritagefoundation.org/about-us/dhf-uk-board> (2018-03-20).

anni successivi, nonché ad accendere una crescente curiosità nei confronti della produzione del sultanato dei Bahmani (1347-1527) - primo potere islamico indipendente - e dei successivi stili regionali. Le prime *survey* avevano evidenziato chiaramente il ruolo fondamentale di Gulbarga, e di Bidar - rispettivamente prima (1347-1422) e seconda (1422-1527) capitale del sultanato bahmani - nel successivo sviluppo architettonico e nella formazione degli stili. Al contempo, tuttavia, dagli studi sulla produzione architettonica religiosa emersero evidenti lacune che compromettevano ancora la comprensione delle dinamiche di patrocinio di queste opere, e l'eventuale interazione tra i committenti e le sfere sociali e religiose della società. Identificando in Gulbarga e Bidar un primo campo di sperimentazione, si è riconosciuto nelle loro architetture il primo nucleo di sviluppo di quello che sarebbe diventato uno dei vocabolari artistici regionali forse tra i più affascinanti dell'India. Decisi dunque inizialmente di restringere il campo di indagine a Gulbarga e al contempo tentare di penetrare maggiormente in profondità, per poi da lì procedere con le indagini sulle produzioni di Bidar e Bijapur e verificare l'eventuale mutare delle tendenze successive.

Non vantando la prima capitale bahmani, a differenza di altri centri deccanesi, nemmeno una complessiva ed iniziale catalogazione di base di tutti gli edifici presenti sul territorio, decisi di cominciare proprio da una *survey* generale. Questa avrebbe costituito un fondamentale punto di partenza dal quale sviluppare successivi studi di tipo comparativistico e socio-culturale, che consentissero di comprendere, giustificare e tracciare le origini delle forme bahmani. Questa *survey* si è spesso appoggiata e confrontata con il lavoro condotto da Helen Philon su Gulbarga, di cui ancora si attende una pubblicazione completa, nel quale unitamente all'analisi degli edifici la studiosa ha realizzato un lavoro di misurazione e restituzione dei monumenti in pianta preziosissimo (2005). Pur giungendo talvolta a considerazioni differenti e alla formulazione di tesi antitetiche, i risultati delle mie *survey* e delle *survey* condotte dalla Philon hanno costituito la base delle riflessioni e della prospettiva che qui si tenterà di delineare.

Nel corso degli studi compiuti sul contesto tanto artistico quanto storico, religioso e culturale, si è avvertita l'assenza di una riflessione sul legame tra la formazione degli stili, descritti in modo oggettivo, ed il preciso momento storico e il sostrato culturale e sociale in cui si suppone essi furono commissionati. In questo ambito, dunque, si auspica di poter delineare proprio quelle relazioni tra modelli artistici e dinamiche culturali, religiose e politiche che si ritiene abbiano condotto alla formazione dei caratteri stilistici salienti delle architetture prese in esame.

I lavori realizzati nel corso di questi anni, presentati in diversi contesti e qui spesso citati, sono stati anch'essi frutto delle ricerche condotte sulla regione e hanno favorito la formazione di alcune delle ipotesi qui proposte. Soprattutto hanno consentito di non perdere una fondamentale visione d'insieme della produzione architettonica e del contesto politico e religioso

regionale, indispensabile al fine di mettere meglio a fuoco le relazioni di causa-effetto e l'evolversi di tendenze e stili presenti in Deccan.

Una frequentazione ed un utilizzo perdurati nel tempo di alcuni dei siti presi in esame, ha poi consentito di tracciare il mutare della percezione dei monumenti nel corso dei secoli e di riconoscere la riscrittura della loro storia alla luce della loro moderna interpretazione e fruizione. Questo ha permesso di confermare la complessità dei rapporti tra gruppi sociali e comunità religiose, ma altresì di illustrare l'evolversi dell'uso politico dell'elemento visuale.

Da ultimo, considerate le drammatiche condizioni in cui versano molte delle architetture studiate, si auspica che questo, come gli altri lavori svolti, possa fungere da ulteriore stimolo per il recente e crescente interesse nella zona, ma in particolare possa fornire nuove e convincenti motivazioni alla necessità di tutelare e salvaguardare il patrimonio architettonico di Gulbarga e di Bidar come delle altre capitali deccanesi.

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

1 Deccan conteso

Sommario 1.1 La regione deccanese tra il XIII e il XVI secolo.– 1.2 Da Delhi a Daulatabad. – 1.3 Arte islamica e arte indiana.

1.1 La regione deccanese tra il XIII e il XVI secolo

Quando i musulmani penetrarono nell'India del nord, la regione deccanese rivestiva già una notevole importanza. Nell'VIII secolo, in seguito alla caduta della dinastia Chalukya, nella regione era emersa la nuova potenza dei Rashtrakuta di Malkhed e fu sotto il loro dominio che, in breve tempo, il Deccan divenne un importante centro di potere e riferimento politico per l'intero subcontinente. Dal X secolo in poi, a governare la zona furono i Chalukya di Kalyani, mentre nelle regioni più settentrionali, un tempo dominate dall'impero Satavahana, nel corso dei secoli XII e XIII si installò la dinastia Yadava (1185-1318),¹ costituendo il regno che verso la fine del XIII secolo avrebbe orgogliosamente resistito ai primi tentativi concreti di sottomissione da parte del sultanato di Delhi (Michell, Zebrowsky 1999, 5; Kulke, Rothermund 2004, 113-16, 170-1).

L'attrazione esercitata dalla grande abbondanza di ricchezze presenti sul territorio, controllate dai regni hindu degli Yadava di Devagiri, dei Kakatiya di Warangal e dei Pandya e Hosayla più a sud, fu apparentemente decisiva nel radicare le intenzioni di conquista e nell'intensificare gli attacchi mossi da parte di 'Ala'uddin Khalji (r. 1296-1316) e dal suo generale Malik Kafur (m. 1316)² a partire dal 1296 (Eaton 2005, 9-32). Durante quella che è comunemente riconosciuta come la prima fase del sultanato di Delhi, infatti, dopo la fulminea conquista delle regioni dell'India settentrionale, i sovrani musulmani furono più volte tentati dalla possibilità di estendere i

1 Sull'importanza e la storia del regno Yadava nel Deccan settentrionale si veda ad esempio Verma 1970.

2 Malik Kafur, un eunuco hindu catturato durante la conquista del Gujarat da parte del sultanato di Delhi (1299), avrebbe prima ottenuto dal sovrano Khalji il titolo di *na'ib malik*, rappresentante del re, poi la sua carriera lo avrebbe condotto a guidare un esercito nella conquista delle regioni indiane meridionali. La sua avventura in Deccan ebbe inizio nel 1307 e la sua marcia attraverso il sud fu spettacolare (Eaton 2005, 17-19; Siddiqi 1989, 22-3).

loro possedimenti a sud, oltre i monti Vindhya. Tuttavia, malgrado l'annessione della regione si presentasse apparentemente di facile realizzazione, forte era la consapevolezza che il mantenimento di un controllo stabile sul meridione si sarebbe rivelato presto impossibile.

Fu solo nel 1294 che 'Ala'uddin Khalji, dopo i successi ottenuti in Malwa, attraversò i monti Vindhya e attaccò Devagiri.³ Come previsto, il successo nella sottomissione della regione non cambiava le difficoltà che un dominio a lungo termine sul Deccan avrebbe comportato, e 'Ala'uddin si dimostrò saggio nel constatare la decisiva importanza delle regioni del nord e della pianura gangetica per la sopravvivenza del sultanato (Torri 2000, 199-201). Il Deccan fu quindi affidato in larga parte a luogotenenti del sovrano che si assicurarono la riscossione di immensi riscatti al momento della conquista e cospicui tributi annui. Il controllo instaurato da 'Ala'uddin su Devagiri e sull'area circostante entrò in crisi con la sua morte, nel 1316, e sulla scia dei disordini legati alla successione al trono.

Un precario equilibrio venne ristabilito, intorno al 1323, da Ghiyathuddin Tughluq (r. 1321-1325), ma la situazione precipitò nuovamente con la successione al trono nel 1325, quando il Deccan fu percorso da numerose rivolte che miravano ad ottenere l'indipendenza dal potere centrale per la regione. Il nuovo sovrano del sultanato, Muhammad b. Tughluq (r. 1325-1351), dopo aver sedato con la forza le ribellioni sorte in seno al regno, fu probabilmente indotto proprio dall'autorità ristabilita sul meridione a scegliere di trasferire la capitale da Delhi a Devagiri, ribattezzata in seguito Daulatabad.⁴ Questo trasferimento avrebbe consentito non solo di controllare più da vicino le nuove regioni annesse, ma avrebbe altresì permesso al sovrano di estendere un controllo totale e diretto sul Deccan anche da un punto di vista amministrativo, ambizione fino ad allora abbandonata dai suoi predecessori. Unitamente ad una politica accentratrice sbagliata, il trasferimento coatto della capitale costituì un durissimo colpo per il sultanato e avrebbe in seguito rappresentato probabilmente una delle principali cause del suo declino (Kulke, Rothermund 2004, 176-7; Ernst 2004, 107-17). L'allontanamento dalla pianura gangetica, come prevedibile, ne rendeva complicato il controllo. Inoltre, le pesanti tassazioni innescarono rivolte contadine, poi sedate dallo stesso sultano attraverso la distruzione pressoché totale delle coltivazioni, una delle indispensabili risorse del sultanato (Husain 1972, 141-67).

I risvolti negativi dell'elezione della nuova capitale e della migrazione della corte furono percepiti da Muhammad b. Tughluq troppo tardi, e solo

3 Devagiri, nota anche come Deogir, fu uno dei centri maggiori della regione deccanese sin dal VI secolo, posizionata strategicamente lungo le rotte carovaniere di quello che è generalmente riconosciuto come il ramo indiano della via della seta, rappresentava un nodo strategico da conquistare per il controllo del meridione (Burton-Page 1988).

4 Fu Muhammad b. Tughluq a cambiare il nome della capitale Devagiri in Daulatabad. Per una disamina dell'ascesa al potere e del declino di Muhammad b. Tughluq si veda Husain (1972).

intorno al 1337 decise di abbandonare definitivamente Devagiri-Daulatabad per ritrasferirsi nella ex-capitale, Delhi. Anche a seguito del rientro a Delhi e della disperata inversione di rotta nelle politiche promosse, le condizioni del regno tardarono a risanarsi. Fu quando il sovrano vide sfumare le proprie ambizioni di controllare saldamente il Deccan che anche i sogni di indipendenza della regione si riaccessero.

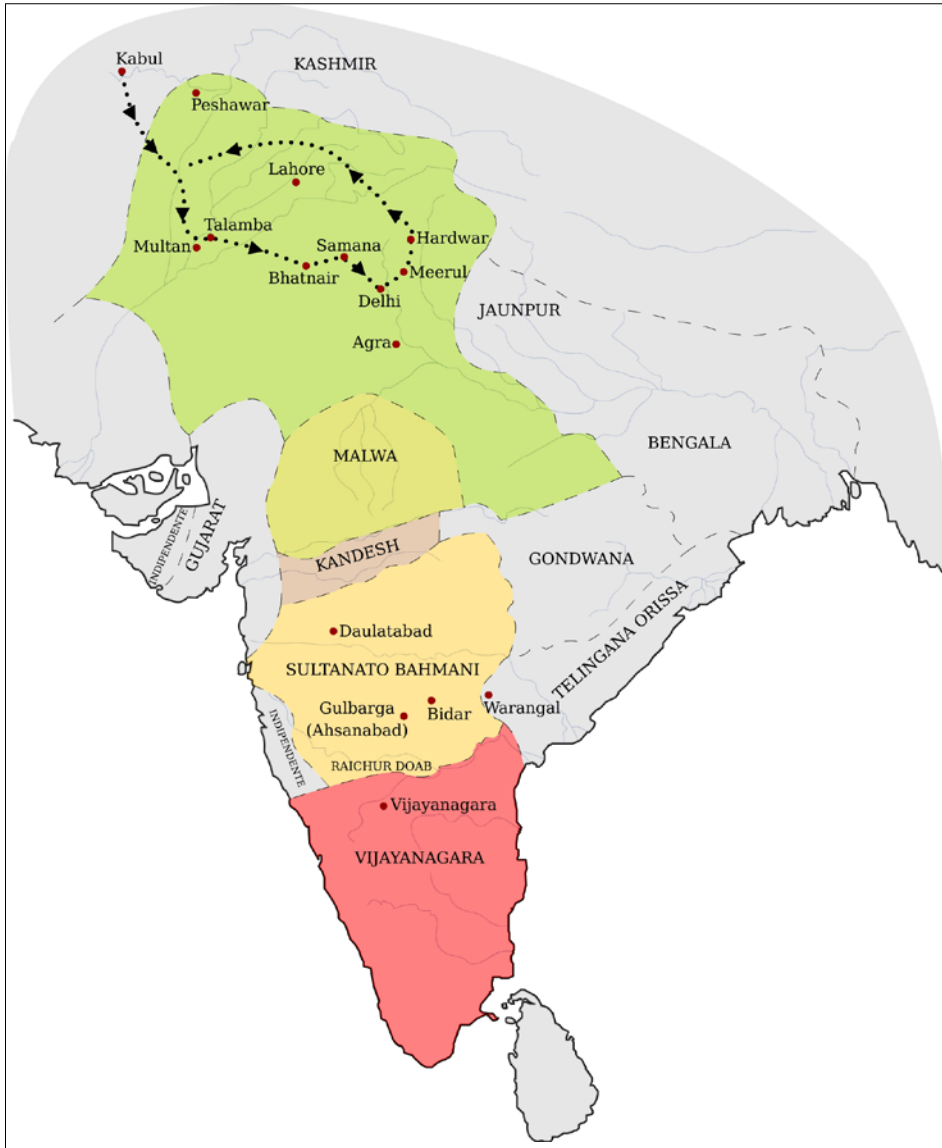
Firuz Shah Tughluq (r. 1351-1388) fu l'ultimo importante sovrano prima della grande invasione e distruzione di Delhi operata da Tamerlano nel 1398 (carta 1). Quando ascese al trono, il Deccan era ormai definitivamente perduto e indipendente. Nonostante la drastica riduzione dei territori controllati, che dopo la sua morte diminuirono ulteriormente, egli è generalmente ricordato positivamente dalle fonti per una rimarchevole attività costruttiva ed una conseguente discreta vitalità della corte da un punto di vista culturale ed artistico. Tuttavia lo scarso controllo del sovrano sulla nobiltà, l'indebolimento dell'apparato militare e gli insuccessi nelle guerre per il controllo del Bengala e del Sind, come di altre zone periferiche dell'impero, pesarono gravemente sulle sorti del sultanato.

Il ruolo storico del Deccan e i suoi tratti salienti, culturali, politici, religiosi nonché architettonici, emersero in stretta dipendenza dall'influenza esercitata dal sultanato di Delhi sulla regione tanto durante il periodo di annessione, come durante il periodo di ribellione. L'interdipendenza tra le due aree, l'estendersi e l'instaurarsi di un medesimo potere da nord a sud, come i sentimenti di indipendenza e riscatto, segnarono in modo indelebile il sorgere e il successivo sviluppo del sultanato dei Bahmani (1347-1527), primo potere islamico indipendente nel Deccan.

Quasi contemporaneamente al sorgere del nuovo regno, all'estremità meridionale del Deccan, a sud di Badami - l'originale capitale dei primi Chalukya - venne fondata Vijayanagara, nuova grandiosa capitale di quello che è in genere indicato come l'ultimo grande regno hindu dell'India.

Secondo le fonti, il grande impero di Vijayanagara sarebbe stato costituito nel 1336 o 1346, come risposta al crescente pericolo rappresentato dal sultanato di Delhi e dai continui tentativi d'intromissione da parte musulmana nella politica dell'India meridionale (Michell 1995, 7-11). La sua stessa conformazione geografica aveva reso il Deccan relativamente isolato e impenetrabile, preservandolo da eventuali conquiste e garantendogli una più duratura indipendenza. Tuttavia, a seguito dell'annessione della regione ai domini tughluq, delle rivolte e della formazione del sultanato indipendente dei Bahmani, la creazione dell'impero di Vijayanagara avrebbe costituito uno strenuo tentativo di porre un limite alle conseguenti mire d'espansione della nuova dinastia.

Per lungo tempo gli storici del Karnataka hanno descritto i fondatori del grande impero come guerrieri locali. Pur rimanendo dubbia la reale data d'incoronazione del primo sovrano di Vijayanagara e malgrado le diverse ipotesi riguardo alla sua ascesa al potere, il principale elemento condivi-



Carta 1. L'India al tempo dell'invasione di Tamerlano, estensione del sultanato dei Bahmani e dell'impero di Vijayanagara, ca. 1398

so dalle differenti teorie formulate sarebbe il ruolo di alcuni fratelli nella fondazione del regno. Questi avrebbero dato alla dinastia fondata il nome del padre: Sangama (Kulke, Rothermund 2004, 186-90). Gli studi più recenti e le iscrizioni scoperte e tradotte nella nuova capitale indurrebbero a propendere per l'ipotesi che vedrebbe i fondatori della dinastia quali

principi locali già al servizio dei re Hoysala. Sempre in accordo con quanto testimoniato dalle fonti, infatti, Vijayanagara sarebbe sorta sul luogo di fondazione della capitale del re Hoysala Ballala III (r. ca. 1292-1342), Vijayavirupaksha Hoshapattana.⁵ Il primo sovrano Sangama, Harihara, sarebbe stato incoronato in seguito alla sconfitta e all'uccisione di Ballala III e del figlio Ballala IV per mano musulmana. La legittimità della nuova dinastia deriverebbe dunque dall'aver servito fedelmente sino ad allora i sovrani Hoysala (Kulke, Rothermund 2004, 188).

Tralasciando i dibattiti relativi alle origini dei Sangama, Vijayanagara in breve tempo si espanse notevolmente e fu in grado di accrescere la propria potenza ed il proprio ruolo sulla scena indiana, divenendo già nel 1377 il regno regionale più vasto e potente dell'India meridionale. Esso giunse a rappresentare quello che per lungo tempo è stato interpretato dagli storici come il principale avversario del giovane sultanato dei Bahmani.

1.2 Da Delhi a Daulatabad

Descrizioni emblematiche del trasferimento della capitale da Delhi a Daulatabad sono fornite dallo storico 'Isami e dal viaggiatore Ibn Battuta (m. ca. 1377)⁶ che intravedono nella scelta del trasferimento uno dei più gravi errori commessi dal sovrano. Secondo la loro testimonianza, Muhammad b. Tughluq (r. 1325-1351) avrebbe forzato tutti gli abitanti della capitale ad abbandonare le loro dimore, avrebbe acquistato da essi abitazioni e beni immobili, e avrebbe ordinando a tutti di recarsi nella nuova capitale Daulatabad. Ibn Battuta riporta di come il sovrano avrebbe concesso tre giorni di tempo per organizzare i traslochi, dopo di ch  avrebbe inviato i suoi uomini a scovare e trascinare via violentemente i disobbedienti nascosti nelle abitazioni per sfuggire alla migrazione imposta. Il trasferimento sarebbe durato quaranta giorni e, prima di abbandonare il suo palazzo, il sovrano avrebbe contemplato soddisfatto la citt  buia e ormai priva di alcun segno di vita. Solo qualche anno pi  tardi, a fronte dei gravi problemi e disordini che la sua decisione aveva innescato, il sultano avrebbe dato ordine agli abitanti di rientrare a Delhi per ripopolarla, ma ormai la citt , che era stata una delle pi  grandi capitali del mondo, era distrutta e abbandonata (Ibn Battuta 1969, 314-16; Husain 1972, 115-26).

Le fonti attestano che una buona parte dell'amministrazione e dei nobili fu costretta a rientrare a Delhi nel 1337 dietro ordine del sovrano (Sherwa-

5 Un'iscrizione daterebbe la fondazione della citt  al 1320 (Kulke, Rothermund 2004, 188).

6 Ibn Battuta sarebbe giunto a Delhi nella primavera del 1334, mentre la capitale era gi  stata trasferita a Daulatabad (Dunn 1998, 239). Malgrado non sappiamo quasi nulla della vita di 'Isami, la sua opera *Fut hu's Sal tin*, fondamentale per lo studio del periodo bahmani, sarebbe da collocarsi tra il 1349 ed il 1350 (Luniya 1969, 87).

ni 1985, 16-17), ma i cambiamenti sociali riscontrabili nella temporanea capitale eletta sarebbero prova della scelta, compiuta da molti dei migranti del 1327, di trattenersi a Daulatabad. È fortemente probabile, inoltre, che alla crescita dei nuovi insediamenti islamici deccanesi abbiano concorso le successive ondate migratorie provenienti dal nord, di quanti cercavano rifugio dalla furia distruttrice di Tamerlano del 1398.

Sherwani rileva tuttavia che i primi anni nella nuova capitale Daulatabad sarebbero stati abbastanza pacifici e tranquilli, al punto da lasciare inizialmente supporre che il trasferimento avesse avuto risvolti positivi e benefici sul regno (1985, 17-18). Allo scadere della prima decade trascorsa a Daulatabad, i continui spostamenti di Muhammad b. Tughluq, necessari a sedare le rivolte che iniziavano ad esplodere un po' dovunque nel sultanato, furono la prova del fallimento della politica del sovrano. Come era facile prevedere, le rivolte nelle regioni settentrionali costituirono lo stimolo decisivo a condurre anche la componente hindu deccanese alla ribellione, lasciando probabilmente a Muhammad b. Tughluq il reale controllo di ben pochi territori nell'India centro-meridionale oltre a Daulatabad e al Deccan occidentale. Dopo Warangal, infatti, e le ribellioni dell'indomita componente hindu, fu la volta delle province islamiche di Bidar e Gulbarga.

Secondo l'attenta analisi delle fonti prodotta da Sherwani - solitamente considerata dagli studiosi tra le più attendibili - l'allora governatore di Bidar si sarebbe dichiarato re nel 1336-1337, ma fu sconfitto dal viceré di Daulatabad, Qutluq Khan e inviato a Delhi.⁷ Poco più tardi, tra il 1339 e il 1340, anche Gulbarga venne condotta in rivolta. Secondo 'Isami, la ribellione sarebbe stata guidata da 'Ali Shah Natthu, il cui zio era al servizio dei sovrani Khalji di Delhi. Questi era stato inviato a Gulbarga dal viceré tughluq Qutluq Khan per raccogliere le tasse dovute al sultanato, ma ignorando gli ordini si sarebbe autoproclamato re con il titolo di 'Ala'uddin 'Ali Shah e qui sarebbe stato raggiunto dai suoi fratelli Muhammad, Ahmad e Hasan Gangu (Sherwani 1985, 21-2). In breve tempo, le rivolte furono sedate dal viceré di Daulatabad e la zona rientrò sotto il controllo della capitale ancora per qualche tempo.

In un ultimo disperato tentativo di stabilizzare il controllo sui territori meridionali Muhammad b. Tughluq tentò di sostituire l'intera classe nobiliare ritenuta responsabile dei tumulti e che, trasferita forzatamente da Delhi, aveva ormai raggiunto un eccessivo potere a livello locale. Avvertendo il pericolo e temendo per la libertà e per la vita, proprio la vecchia classe nobiliare si ribellò nuovamente. Approfittando dell'ennesimo mo-

7 Egli, secondo le fonti, prima della sconfitta e della cattura avrebbe avuto il tempo di coniare moneta propria (Sherwani 1985, 21).

mento di crisi, infatti, a seguito della richiesta mossa agli *amīrān-i ṣada*⁸ delle province di Gulbarga, Berar, Raichur, Mudgal, Bijapur e Ganjauti di accompagnare le truppe del sultano in Gujarat, questi si ribellarono. Rientrarono a Daulatabad e proclamarono l'indipendenza del Deccan (1345-1346) eleggendo loro re Isma'il Mukh, un ufficiale afghano (Sherwani 1985, 26-8; Michell, Zebrowsky 1999, 7).

Queste primissime fasi del nuovo sultanato dei Bahmani rimangono tuttavia poco chiare, in quanto non riportate in modo coerente dalle fonti o frequentemente omesse: non si ha notizia, infatti, dell'esatto momento dell'ascesa al trono di Isma'il Mukh. I primi mesi di vita del nuovo regno sembrano essere stati marcati da gravi conflitti e da continui tentativi di rianessione del Deccan da parte dell'esercito di Delhi. Fu durante una di queste occasioni che Hasan Gangu, insignito del titolo di Zafar Khan - e che sarebbe asceso al trono con il nome 'Ala'uddin Bahman Shah - si conquistò la fama necessaria ad essere eletto sovrano, sconfiggendo definitivamente l'esercito tughluq che assediava Daulatabad e aveva imprigionato il sovrano Isma'il Mukh (Sherwani 1985, 28-33; Michell, Zebrowsky 1999, 7).

Se già i conflitti che interessarono il Deccan misero sotto pressione i regni della regione e ne influenzarono le vicende storiche, ad imprimere un'impronta indelebile furono le politiche tughluq promosse in questo decennio. Muhammad b. Tughluq, dopo le aggressioni al Deccan e gli intenti di annessione dei territori centro-meridionali al sultanato, con il trasferimento della capitale a Dalulatabad era convinto di assicurarsi una nuova centralità della corte ed una più capillare e duratura amministrazione. Malgrado, a causa delle modalità descritte e di altri equilibri interni al suo regno già compromessi, il progetto di Muhammad fosse destinato ad un totale e completo fallimento, i cambiamenti socio-culturali che il trasferimento comportò ebbero forse effetti tra i più favorevoli per la nascita della nuova identità culturale, religiosa e politica del Deccan.

Mentre rivolte contro Muhammad b. Tughluq prendevano vita in Ma'bar, dove il governatore proclamava l'indipendenza fondando il sultanato di Madurai, a Warangal, Bidar e Burhanpur, a causa delle ribellioni degli *amīrān-i ṣada*, e mentre Hari Hara e Bukka Raja contribuivano alla formazione di Vijayanagara, nel 1347 in un clima di caos e declino, Hasan Gangu dichiarò l'indipendenza definitiva del sultanato bahmani dal potere centrale di Delhi.

In accordo con le favorevoli previsioni degli astrologi, il nuovo sovrano fu incoronato dal suo precettore, lo shaykh Sirajuddin Junaydi, con il titolo di Sikandar-i Thani 'Ala'uddin Hasan Bahman Shah al-Wali, il 3 agosto del

8 Con il termine si fa riferimento agli ufficiali dei corpi militari stanziati nelle province che servivano il potere centrale tughluq e che ebbero un ruolo chiave al servizio di Khalji e Tughluq.

1347, nella moschea di Qutbuddin Mubarak Shah Khalji a Daulatabad.⁹ Mentre Daulatabad emergeva quale principale centro politico islamico del Deccan indipendente, Khuldabad, a 10 km di distanza, si affermava come importante centro spirituale. Qui si instaurarono e si svilupparono quelle nuove dinamiche di interazione tra potere politico e religioso che si sarebbero rivelate significative ai fini di uno studio dell'architettura locale e delle sue modalità di patrocinio.

1.3 Arte islamica e arte indiana

La dicotomia che emerge spesso negli studi sul Deccan, quel teorizzato netto ed insanabile contrasto tra il regno hindu di Vijayanagara e il sultanato bahmani, ha alimentato e al contempo si è alimentata di quella preconstituita idea di una contrapposizione fisiologica e naturale tra hindu e musulmani. Facendo proprio questo approccio, molte delle ricerche non soltanto storiografiche, ma altresì condotte sul patrimonio artistico e architettonico, hanno compromesso una corretta comprensione della coesistenza e degli scambi intercorsi tra queste due realtà – spesso oscurandoli – e di conseguenza della formazione dei loro rispettivi vocabolari artistici.

A dominare per lungo tempo gli studi sulle produzioni artistiche indiane è stata l'idea di un'insanabile distanza tra l'estetica e la concezione figurativa islamica e quella hindu, che ha visto spesso contrapporsi una 'rigida iconoclastia' ad una tradizione che assegnava un ruolo cruciale alla rappresentazione di divinità sensuali e mostruose (Bussagli 1994, 1-19).¹⁰ Questa visione, peraltro errata, ha consolidato la percezione delle due tradizioni artistiche come assolutamente estranee l'una all'altra, inconciliabili, e ha indotto a considerare le produzioni islamiche d'India come altrettanto avulse dai contesti e dai territori che le hanno viste nascere e svilupparsi.

Anche negli ambienti accademici italiani, il perdurare di visioni secondo le quali l'arte islamica d'India sarebbe totalmente estranea, non propria del subcontinente in quanto frutto di un patrocinio 'straniero', rischia di ostacolare una più profonda comprensione delle dinamiche che hanno determinato lo sviluppo tanto degli stili 'islamici' quanto di quelli 'indiani'. Gli studi più recenti stanno cercando a fatica di scalfire e mettere in di-

9 Malgrado le fonti riportino in molti casi un'elezione democratica unanime di Hasan Gangu, considerata l'epoca è bene essere cauti; le fonti non concordano riguardo la data esatta dell'incoronazione, ma si può supporre che 'Isami', presente a corte, abbia partecipato all'evento e dunque fornisca le indicazioni più precise al riguardo (Sherwani 1985, 33).

10 La percezione dell'arte indiana da parte dei musulmani come 'mostruosa' potrebbe dirsi per certi versi vicina a quella 'occidentale'. Per una disamina esaustiva della percezione 'occidentale' dell'arte indiana si veda Mitter 1992; mentre in merito agli incontri tra i primi invasori musulmani e la controparte indiana si vedano i lavori di Flood (2008; 2009, 89-120).

scussione questo modello di indagine mostrandone i limiti e l'inefficacia, e mettendo in guardia dai rischi che la sua applicazione può comportare. Tuttavia a fianco di quelle stesse pubblicazioni – alcune menzionate in apertura –, che hanno risvegliato un'interesse per la regione o che hanno in parte guidato questo lavoro, perdura una rigida applicazione di categorie precostituite. L'approccio distinto e parallelo a produzioni islamiche e non-islamiche, spesso oscura o non tiene conto dei proficui contatti, degli scambi di modelli e di quelle capacità di assimilazione e rielaborazione che hanno da sempre, storicamente, determinato l'originalità e la ricchezza di tutte le produzioni artistiche indiane.

Le ricerche condotte sull'India e sul suo patrimonio artistico e architettonico, infatti, hanno permesso di constatare in numerose occasioni quanto, sin dai tempi dei primi insediamenti arabi lungo le coste del Malabar e dall'ingresso delle truppe omayyadi in India ad opera di Muhammad b. Qasim nel 711, i segni lasciati dalla penetrazione musulmana raccontino di 'incontri' complessi ed articolati piuttosto che di mere conquiste. Nell'approccio alle produzioni artistiche dei sultanati indiani, è necessario dunque non perdere di vista le persistenti dinamiche di questi 'incontri e scontri' ed il modo in cui condizionarono e condizionano le società nella costruzione delle loro identità così come le loro forme di espressione. Lo storico Richard Eaton parla di una 'traduzione' dell'islam in India secondo un processo che tuttavia necessita di un concetto più ampio di 'traduzione', che vada oltre la trasposizione nelle lingue vernacolari del subcontinente (Eaton 2006a, 1-34). Pollok applicando l'idea alla produzione materiale dell'India islamica nota come i manufatti e monumenti commissionati tra l'XI e il XIV secolo mostrino uno sforzo teso a quella «intercultural translation» che si riscontra anche nell'esame delle architetture deccanesi (Pollok 1993, 285).

Sintomatici dei seri problemi metodologici che permangono in questo ambito di studio sono i problemi legati alla terminologia. 'Produzioni regionali', 'stili indo-islamici', le stesse definizioni con cui generalmente ci si riferisce alle produzioni artistiche e architettoniche sultaniali dell'India paiono inefficaci, o talvolta riduttive.¹¹ In parte la loro inadeguatezza si lega ai problemi intrinseci la stessa definizione di 'arte islamica'. Seppur recente e ancora aperto, infatti, il dibattito sulla correttezza di tale definizione sembra già aver indotto ad una maggiore attenzione e ad una crescente consapevolezza di come l'applicazione di determinate categorie possa risultare riduttiva e fuorviante.¹² Si ha la sensazione che questo tipo di riflessioni in riferimento al contesto sudasiatico siano ancora acerbe. A

¹¹ Si fa particolare riferimento alla diffusa percezione degli 'stili regionali' come qualitativamente inferiori rispetto alla meglio nota e studiata produzione moghul (1526-1858).

¹² Per una disamina dell' 'inadeguatezza' del termine 'islamico', pur a fronte della sua utilità, si vedano Blair e Bloom (2003) e Shalem (2012); ed è proprio in riferimento a questa utilità e a fronte di un dibattito ancora aperto sulle possibili alternative ad esso, che si è scelto in

scapito della straordinaria poliedricità delle produzioni indiane, si registra la tendenza ad esaltarne aspetti comuni, in contrapposizione a tutto ciò che viene percepito e ribadito come 'non-indiano'. Il distinguo tra produzioni autoctone e non, l'enfasi posta spesso sui caratteri permanenti, atemporalmente di un' 'autentica' produzione indiana si ritiene comporti un rischio di stereotipizzazione e standardizzazione. Se dunque da un lato la definizione di 'arte islamica' sembra dimenticare l'estrema diversità degli scenari artistici propri del mondo islamico e può risultare fuorviante a causa della diretta connessione con l'elemento religioso, nella percezione delle produzioni sudasiatiche si ha la sensazione che talvolta la definizione di 'indiana' voglia necessariamente implicare 'hindu', inducendo fuorvianti sovrapposizioni.

A guidare la disamina dell'incontro e degli scambi tra le produzioni islamiche e non-islamiche nella regione deccanese saranno in questa sede i recenti lavori e l'impegno di quegli storici e storici dell'arte che stanno tentando di frammentare quanto meno una rigida applicazione e percezione delle suddette categorie, in favore invece di più attente analisi, che tengano conto dell'estrema fluidità e permeabilità di confini e barriere, tanto religiosi quanto politici e sociali (Flood 2009).

Nel caso specifico del Deccan, tra i diversi fattori, che entrarono in gioco a determinare i caratteri salienti della nuova dinastia dei Bahmani (1347-1527) in ascesa, della sua religiosità, della sua struttura sociale e politica, spicca senza dubbio la diversità, frutto del contatto con modelli differenti, tanto procedenti dall'esterno - dal centro Asia, dall'Africa - quanto locali. E furono le dinamiche, gli esiti di questi incontri, in quella che Wagoner definisce una «ermeneutica culturale», a caratterizzare la produzione artistica ed architettonica patrocinata dai Bahmani, ma anche dai suoi interlocutori, e a permeare aspetti performativi e visuali di tutta la produzione culturale (Wagoner 1999, 241-64).

questa sede di utilizzare comunque il termine, pur consapevoli della necessità di insistere sulla complessità degli intrecci e le sfaccettature che il termine non riesce a restituire.

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

2 Potere politico, sufismo e tessuto sociale in Deccan

Sommario 2.1 Introduzione. – 2.2 La dinastia dei Bahmani (1347-1527). – 2.3 Il nuovo tessuto sociale. – 2.4 Il ruolo politico degli ordini sufi nella regione. – 2.5 Il centro di Khuldabad.

2.1 Introduzione

Emerge dalle ricostruzioni storiche e dalle fonti come il Deccan, sin dall'avvento del potere bahmani, abbia costituito un complesso mosaico di regni regionali hindu e musulmani in competizione tra loro, ma che al fine di sopravvivere, dimostrarono di saper convivere e talvolta accettarsi, stringendo importanti alleanze e guardandosi reciprocamente. Al fine di comprendere la formazione dello stile e del nuovo vocabolario artistico bahmani – il primo dei cosiddetti stili indo-islamici della regione – non è dunque possibile prescindere dalla comprensione della realtà sociale e politica da cui essi scaturirono, né dalle concause che contribuirono al loro sviluppo successivo.

La formazione della nuova dinastia dei Bahmani, la sua stessa organizzazione politica e la sua identità furono direttamente determinate dagli eventi storici che segnarono il declino e la fine del primo sultanato di Delhi e del dominio tughluq sull'India settentrionale e centro-meridionale. Le fonti di cui disponiamo raccontano di come il nuovo sultanato fu caratterizzato dalla convivenza di differenti gruppi etnici e sociali, così come di diverse fedi. Questa pluralità, il ruolo delle diverse componenti sociali e un' 'indianizzazione' lenta e contraddittoria – come la realtà del subcontinente ha spesso imposto – furono affiancate dal ruolo politico e di legittimazione assunto dalla componente sufi che, ormai instaurata nella regione, vide i propri membri uscire dallo stretto ambito religioso e decretare le sorti delle dinastie al potere.

2.2 La dinastia dei Bahmani (1347-1527)

Hasan Gangu ascese al trono con il titolo di 'Ala'uddin Hasan Bahman Shah (r. 1347-1358) e fu il primo dei diciotto sovrani della dinastia bahmani che si susseguirono al potere. Dopo il breve periodo a Daulatabad che seguì l'indipendenza, venne eletta Gulbarga¹ quale capitale, ruolo che solo intorno al 1422 sarebbe stato assegnato a Bidar (Sherwani 1985, 122-6). Occupando il territorio tra i due regni hindu di Warangal e Vijayanagara e con estreme difficoltà nel mantenere il controllo degli sbocchi sul mare, inizialmente il potere del nuovo sultanato rimase circoscritto all'altopiano del Deccan. In queste fasi iniziali di consolidamento, se le frontiere meridionali e orientali erano minacciate dalle due ingombranti presenze hindu, i rimanenti confini erano teatro di continue tensioni per l'espansione dei territori controllati.

L'organizzazione del regno da un punto di vista sia amministrativo che militare si deve a Muhammad I (r. 1358-1375). Proprio con il suo governo si delineò la prima suddivisione del sultanato nelle quattro province di Gulbarga - ovviamente centrale e maggiormente importante - Bidar, Daulatabad e Berar (Sherwani 1985, 53-8).

A testimoniare l'importanza del sultanato e il suo prestigio già durante queste prime decadi fu il pellegrinaggio alla Mecca intrapreso dalla regina madre nel 1360. Imbarcatasi dal porto di Dabhol su una nave bahmani e accompagnata da un enorme seguito, dopo circa un mese di viaggio sarebbe sbarcata a Jeddah. Mentre si trovava nello Hijaz ottenne un incontro con il califfo 'abbaside. Nonostante il potere del califfo fosse ormai esclusivamente nominale, egli era ancora considerato detentore dell'ufficiale investitura di guida politica e spirituale della *umma*, la comunità islamica. La regina madre riuscì dunque ad ottenere da lui il formale permesso per il figlio di pronunciare la *khuṭba* in suo nome. Tale fu il prestigio derivatone per il sultanato, che molti altri sovrani indiani, anche in seguito, continuarono a volersi fregiare della *khuṭba* pronunciata in nome del califfo nelle moschee congregazionali (Sherwani 1985, 61-3). Il pellegrinaggio compiuto dalla regina madre non solo intendeva dunque conferire nuovo prestigio al sultanato, ma anche consolidarne il profilo sulla scena internazionale e rafforzarlo nei rapporti con i nemici. Il riconoscimento da parte del califfo e i privilegi accordati, infatti, da un punto di vista formale, avrebbero dovuto renderlo immune dagli attacchi di un qualunque altro regno musulmano. Questo avrebbe forse potuto contribuire ad archiviare definitivamente le pretese di annessione da parte dell'avversario tughluq che, essendo anch'esso regno musulmano sunnita avrebbe visto i propri attacchi diretti contro 'i fedeli del Deccan' condannati dalla massima autorità del mondo islamico, almeno

1 Situata più a sud rispetto a Daulatabad/Devagiri, nella parte settentrionale del moderno stato del Karnataka.

teoricamente. È ben noto, tuttavia, che nel corso della storia questo genere di *escamotages* per placare le mire espansionistiche dei regni confinanti in ben poche occasioni si è rivelato efficace.

La complessità del sostrato sociale del sultanato e l'apertura dei Bahmani emersero già in queste prime fasi nei rapporti e nelle dinamiche che regolavano tanto la convivenza con i regni confinanti quanto gli equilibri interni. Il regno di Muhammad I fu dominato dai grandi conflitti aperti con i due scomodi vicini hindu, ostilità che sarebbero continuate in modo intermittente anche nelle decadi successive. Basti pensare al contenzioso con Vijayanagara riguardo al possesso della regione del Krishna-Tunghabadra-Doab sempre contesa (Sherwani 1985, 64). Spesso, questi conflitti sono attribuiti dalle fonti e dalle moderne interpretazioni alle differenze religiose tra hindu e musulmani, anche se in realtà, frequentemente, lo scontro religioso ha celato reali interessi politici o economici. Fasi di conflitto infatti si alternarono a fasi di convivenza, mentre un reciproco guardarsi ed imitarsi accompagnò la storia di queste realtà politiche.

La fase che si aprì con l'ascesa al trono di Mujahid (r. 1375-1378) potrebbe essere considerata una fase di transizione. Durante questo sfortunato ed instabile periodo, il contesto socio-culturale del Deccan cominciò a profilarsi nettamente, non solo quale ricchezza futura per il panorama culturale della regione, ma altresì quale causa di instabilità politica. L'analisi delle fonti rende infatti possibile una ricostruzione di quella composizione sociale del regno che andava via via articolandosi e che in seguito avrebbe fortemente contribuito al disgregarsi della stessa dinastia bahmani. Grazie soprattutto all'estensione dei territori fino al mare e all'importanza attribuita al porto di Dabhol, oltre ad un costante incremento delle merci scambiate lungo le rotte commerciali attraverso l'Oceano Indiano, un crescente numero di genti straniere cominciò a giungere ed instaurarsi nella regione. I loro nomi attestano provenienze dall'Iran, dall'Iraq, dalla zona del Mar Caspio e persino della Transoxiana, e la loro presenza si registra non solo tra i gradi dell'esercito, ma anche nella composizione della classe nobiliare, tra gli intellettuali e gli uomini religiosi. Se molti di questi stranieri frequentemente giungevano autonomamente, in alcuni casi erano invitati dai sovrani stessi a stabilirsi a corte, in un mecenatismo del tutto nuovo per il sultanato deccanese. Questi nuovi immigrati erano definiti *āfāqī*, o cosmopoliti, in contrapposizione ai primi colonizzatori musulmani, *dakhnī* o meridionali (Sherwani 1985, 131-4). Già il regno di Muhammad I (r. 1358-1375), si era distinto per una nuova attenzione alle arti - il sovrano stesso avrebbe composto versi come un vero poeta - e i suoi successori sempre più spesso si distinsero per il loro mecenatismo. Era logico prevedere che l'isolamento dal potere di Delhi e dal sultanato tughluq - a seguito dell'indipendenza conquistata e dell'interporsi di altri poteri regionali - avrebbe provocato un distacco non solo politico, ma anche culturale.

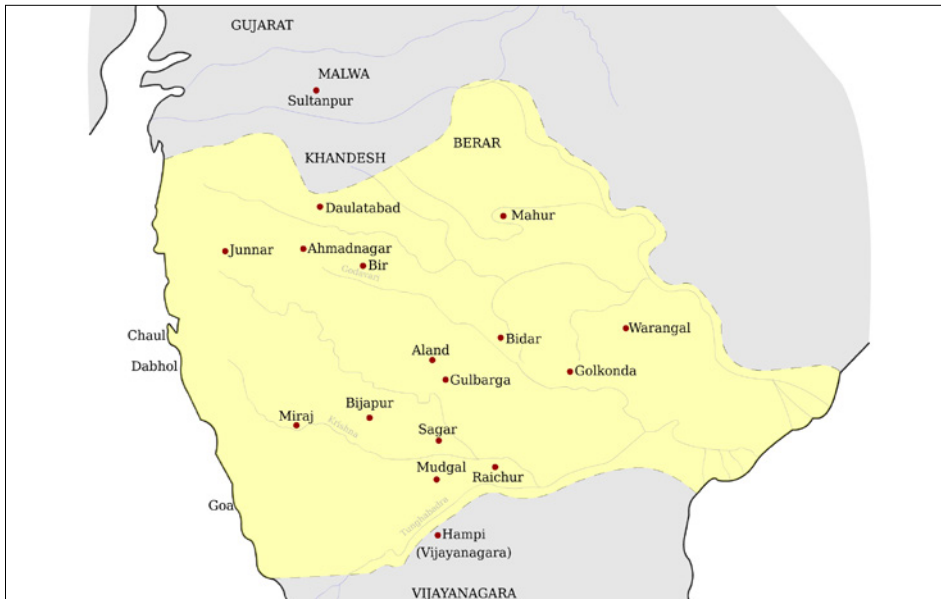
Il lungo periodo di transizione durato ventidue anni che intercorse tra i solidi regni di Muhammad I (r. 1358-1375) e di Firuz Shah (r. 1397-1422) senza dubbio segnò profondamente il destino della dinastia bahmani e della regione. In questo lasso di tempo Muhammad II (r. 1378-1397) ebbe un ruolo fondamentale, riuscendo a rappacificare il regno e, al contempo, gettando le basi per il nuovo ruolo culturale che il Deccan avrebbe assunto sotto la guida di Firuz Shah. A fianco delle instabilità continue dovute alle lotte per il trono nelle successioni al potere, è infatti possibile identificare, ancora in una fase embrionale, quegli aspetti che il sultanato avrebbe in seguito sviluppato e che sarebbero divenuti suoi punti di forza e prestigio. Durante un periodo così tormentato dal punto di vista politico, l'interesse e lo spazio concesso all'architettura e al patrocinio di grandi opere da parte dai sovrani non si può affermare sia stato degno di particolare nota. Nonostante ciò, il regno più duraturo di Muhammad II non solo consentì una maggiore, seppur temporanea, stabilità politica, ma permise di gettare le basi per gli sviluppi artistici e architettonici che sarebbero seguiti.

Sempre in questo periodo si osserva una crescente interazione con la terza componente intervenuta a modificare gli assetti socio-culturali della zona, la componente locale non-islamica. Questi tre gruppi, *dakhnī*, *āfāqī* e locali non-musulmani emersero, acquistando un peso crescente all'interno del sultanato, fino ad affermarsi pienamente durante il regno di Firuz Shah. Seguendo la politica già promossa dal suo predecessore, egli continuò a favorire l'arrivo, soprattutto attraverso le rotte oceaniche, di genti provenienti dal centro Asia, principalmente dall'Iran e dall'Iraq, nell'intento di portare il Deccan a primeggiare tra i centri del sapere del medio ed estremo Oriente. Questa sua ambizione fu senza dubbio agevolata e maggiormente motivata dal grave declino che stava vivendo il sultanato di Delhi. Da uno studio attento delle dinamiche politiche, inoltre, appare lecito supporre che il sovrano, seguendo le orme del fondatore della dinastia, cercasse al contempo di avvicinarsi all'aristocrazia locale hindu. Con il proposito di bilanciare e dare spazio a tutte le componenti presenti all'interno del regno, Firuz Shah diede dunque maggiore peso anche alla componente locale. Appare evidente, di conseguenza, come in questa fase l'incrocio di alleanze e opposizioni tra le varie fazioni del complesso tessuto sociale deccanese sia in grado di sfatare definitivamente il mito di una generica - e generalizzata - opposizione tra hindu e musulmani radicata in contrapposizioni religiose.

Firuz Shah fu fautore di un ammirabile sincretismo culturale e promotore di un grande equilibrio tra le diverse componenti sociali e religiose - e di conseguenza artistiche - del sultanato. Le vicende riportate dalle fonti, unitamente all'importanza attribuita ai commerci e agli scambi, lasciano intuire il grande spostamento di genti che doveva esistere, non soltanto attraverso l'Oceano Indiano, ma altresì tra i regni hindu confinanti e il sultanato bahmani. Ogni anno, infatti, sembra che dai porti di Chaul e Goa salpassero e giungessero imbarcazioni da e per le più svariate destinazioni,

soddisfacendo anche le ambizioni del sovrano di circondarsi e arricchire la propria corte di sapienti e uomini di religione provenienti da tutte le province del mondo islamico (Gribble 2002, 75).²

Fu poi con l'aprirsi del secolo successivo che il regno visse la sua fase di maggiore espansione, riuscendo ad assoggettare nuove terre ed estendendosi all'incirca dal mare Arabico al Golfo del Bengala (carta 2). In questa seconda fase del sultanato, apertasi con il trasferimento della capitale a Bidar e l'arrivo di figure come quella di Mahmud Gawan (m. 1481), il regno fu interessato da importanti mutamenti, tanto in ambito amministrativo quanto in ambito artistico (Sherwani 1985, 199-205; Eaton 2005, 59-77). Purtroppo anche le cospirazioni e l'acuirsi del conflitto tra *dakhnī* e *āfāqī* caratterizzarono tanto il trasferimento della capitale da Gulbarga a Bidar, quanto il clima del nuovo centro politico durante le successive decadi. Le tensioni sempre più aspre si sarebbero rivelate presto logoranti per la dinastia e avrebbero decretato la rovina del sultanato (Sherwani 1985, 239-41).



Carta 2. Estensione del sultanato dei Bahmani (ca. 1481)

² La curiosità verso le produzioni artistiche straniere e il collezionismo sono entrambe attitudini per le quali si contraddistinsero più tardi gli imperatori moghul, nel tentativo di affermare e ostentare le loro ricchezze e le loro conoscenze attraverso il possesso di opere d'arte.

2.3 Il nuovo tessuto sociale

La complessità della composizione sociale del nuovo regno bahmani e il mutare e il ridefinirsi degli equilibri tra le diverse componenti nel corso delle decadi sono indubbiamente tra gli elementi che maggior peso ebbero nel determinare le peculiarità della produzione artistica e il sorgere di nuovi vocabolari.

Fermo restando che, come generalmente accadde nel subcontinente indiano, i nuovi sovrani musulmani si trovarono a regnare su un territorio la cui popolazione era in larga maggioranza non-musulmana, il primo gruppo che ebbe un ruolo determinante nel formarsi del nuovo regno era costituito dai *dakhnī* o *mulkī*.³ Questi primi colonizzatori musulmani, generalmente sunniti, giunti dal nord, dal sultanato di Delhi, nell'auto-definirsi 'meridionali' o 'genti del sud', sembravano voler rivendicare una presenza sul territorio di lunga durata. A loro si ascrive la conquista della regione deccanese, come del resto un ruolo chiave nelle lotte per l'indipendenza da Delhi e la formazione del nuovo sultanato indipendente.

Anche la componente non-musulmana autoctona, ebbe un ruolo crescente nella storia bahmani, affermandosi definitivamente durante il regno di Firuz Shah (r. 1399-1432), ottavo sovrano della dinastia. Fu grazie a lui che l'elemento hindu⁴ assunse responsabilità di governo e che, probabilmente per la prima volta, furono affidate alte cariche ai brahmani.⁵ In un evidente tentativo di pacificare le maggiori componenti del suo regno, le mogli hindu di Firuz Shah non provenivano soltanto dal Kerala e dalla

3 Sherwani ritiene sia incorretta la traduzione di *āfāqī* con il termine 'stranieri' fornita da Haig e che oggi talvolta ancora ricorre. Ritengo altrettanto incorretta la definizione di 'viaggiatori', anch'essa utilizzata in alcuni recenti studi sul Deccan per indicare gli *āfāqī*. Malgrado di origini centro asiatiche e provenienti dalle terre d'oltremare, questi nuovi coloni, migranti a tutti gli effetti, fecero del Deccan la loro nuova terra, Sherwani preferisce pertanto definirli 'new-comers', definendo i *dakhnī*, per contrapposizione, 'old-comers'. Pur ritenendo appropriata l'interpretazione di Sherwani per chiarezza e praticità si è scelto di mantenere nel testo i termini originali di *dakhnī* e *āfāqī*. Raramente si è ricorso invece alle definizioni di *mulkī* e *ghayr-mulkī* ('locali' e 'non-locali'), adottate da Coslovi (Sherwani 1985, 131-4; Coslovi 1991, 97-121).

4 È opportuno ricordare che definizioni quali 'componente hindu' o 'elemento hindu' in riferimento al contesto sociale o religioso deccanese, in realtà evocano una pluralità che le definizioni non sono in grado di restituire. Secondo un'implicita convenzione dunque quando studiosi come Sherwani ricorrono a questa terminologia fanno riferimento ad un gruppo estremamente variegato la cui complessità spesso è difficile da tracciare. Si segue nel testo la medesima convenzione.

5 Una vicinanza alla componente hindu - che si vorrebbe dovuta alle sue origini hindu - è suggerita anche durante il regno del fondatore della dinastia bahmani, Hasan Gangu (r. 1347-1358). Tuttavia è stato messo in luce più volte come il nome di 'Gangu', ricorrente nelle fonti, sia assolutamente mitico e di come non vi siano chiare ed inconfutabili evidenze di un ruolo degli hindu nell'amministrazione bahmani al momento della fondazione del sultanato (Sherwani 1940, 95; Sherwani 1985, 98 nota 1).

vicina Vijayanagara, ma altresì dagli strati più bassi della popolazione del regno (Sherwani 1985, 97-8).

Se i *dakhnī* ebbero un ruolo determinante nel corso di tutta quella che potremmo definire la prima fase del regno bahmani, fu nuovamente durante il regno di Firuz Shah e subito dopo, con il trasferimento della capitale da Gulbarga a Bidar, che lo scenario cambiò notevolmente. È con l'aprirsi di questa seconda fase, infatti, che gli *āfāqīs* o *ghayr-mulkī*, i nuovi coloni, musulmani spesso sciiti che componevano la nuova classe di migranti giunta dal centro Asia, ebbero un crescente ruolo politico. La sempre maggiore affluenza ed importanza acquisita da queste genti comportò una complessa articolazione sociale all'interno del regno nel quale si profilarono due gruppi principali: i *dakhnī*, vecchi coloni, e gli *āfāqī*, nuovi coloni, che si videro sempre più spesso contrapposti nella lotta per il potere.⁶ Emblematico di questo processo fu l'arrivo a Bidar di figure come quella di Mahmud Gawan (m. 1481), mercante iraniano che nella nuova capitale bahmani fu presto nominato Primo Ministro. Grazie a lui il regno fu interessato da numerose ed importanti riforme e venne completamente riorganizzato. Tuttavia l'acuirsi della contrapposizione tra *dakhnī* e *āfāqī* era oramai inarrestabile e il degenerare dei loro rapporti unitamente al forte potere nelle mani dei *ṭarafdār*, governatori locali, minò progressivamente la stabilità del governo. Malgrado Gawan, prima del declino del suo potere e della sua condanna a morte avesse tentato di ridurre notevolmente la pericolosità di questo clima politico, con il declino della sua figura e con l'annullamento delle sue ultime riforme lo sfaldarsi dell'impero fu inevitabile (Eaton 2005, 59-77).

Ad articolare ulteriormente questo già delicato mosaico furono altri gruppi minoritari che tuttavia dimostrarono nei secoli di rivestire ruoli importanti nel determinare la formazione degli stili artistici e l'adozione dei peculiari modelli nella regione.

Gli studi condotti hanno permesso di identificare, accanto al flusso di *āfāqī* provenienti dal centro Asia, un costante impiego di schiavi provenienti dall'Africa orientale. Sebbene la presenza e il ruolo di una componente africana sia stato analizzato sino ad ora solo in riferimento alle più tarde fasi storiche deccanesi, sono le fonti a confermarne la presenza sin dalle prime fasi del sultanato bahmani (Ali 1996, 17-34, 43-55; Baptiste, McLeod, Robbins 2006, 31-43).

Il crescente numero di abissini - *ḥabshī*, così le fonti li definiscono - giunti inizialmente come schiavi, in qualità di prigionieri di guerra

6 La complessità della contrapposizione tra i due gruppi sociali degli *āfāqī* e dei *dakhnī* è stata oggetto di numerosi studi tra i quali spiccano indubbiamente quelli di Sherwani (1985, 1991), Coslovi (1991), Khalidi (1991) e Eaton (2005), ma numerosi rimangono ancora gli aspetti oscuri in merito alla percezione e al successivo evolversi di queste categorie (Fischel unpublished).

o venduti in Africa dalle loro stesse famiglie e spesso già istruiti dai precedenti acquirenti, erano in Deccan arruolati negli eserciti. Gli *ḥabshī* nella regione godettero di una grande mobilità sociale, comparabile per certi versi a quella dei giannizzeri dell'impero ottomano o ancor più a quella dei mamelucchi (Eaton 2006a, 105-35; Eaton 2006b, 53-63; Eaton 2006c, 115-35). Essi, dopo la carriera all'interno dell'esercito, giunsero ad occupare posizioni di rilievo nelle corti deccanesi, sino a determinarne le sorti: basti pensare ai casi meglio noti di Malik Ambar (m. 1626) e il suo cruciale ruolo ad Ahmadnagar, o di Ikhlās Kahn e Malik Sandal a Bijapur. Il potere e il prestigio ottenuti da queste figure è evidente anche e soprattutto attraverso un'analisi della produzione artistica da loro patrocinata e delle miniature che li ritraggono. Malgrado a causa delle scarse informazioni fornite dalle fonti sia difficile tracciare la loro storia nel sultanato bahmani, numerose sarebbero state le rivolte nei confronti dei loro padroni, i dignitari persiani e arabi, sino a un coinvolgimento nella contrapposizione tra *dakhnī* e *āfāqī* (Yazdani 1995, 180; Ali 1996, 43-55). Nella lotta per il potere tra i due gruppi sin dall'epoca bahmani gli *ḥabshī*, essendo a quel tempo già integrati nella società deccanese e avendo assimilato cultura, lingua e tradizioni della loro nuova terra, sembrano aver scelto di schierarsi a favore dei *dakhnī*, come poi sarebbe accaduto a Bijapur durante il regno degli 'Adil Shahi (1490-1686) (Eaton 2005, 111-12). La forte affezione sviluppata troverà ulteriore conferma successivamente, durante i tentativi di annessione del Deccan da parte dei Moghul, quando gli *ḥabshī* si sarebbero schierati con i poteri deccanesi, trasferendo fedeltà e devozione a quella che era oramai divenuta a tutti gli effetti la loro terra.

La presenza degli *ḥabshī* in Deccan conferma l'importanza dell'Oceano Indiano come network, via preferenziale per gli scambi commerciali che favorì i flussi migratori, ma anche l'importazione di modelli e tendenze che caratterizzarono le produzioni artistiche della regione. Già precedenti studi condotti sugli stili del subcontinente hanno messo in evidenza la necessità di approcciare l'Oceano Indiano come spazio di incontro e trasmissione, teatro degli spostamenti di comunità e stili, e hanno dimostrato come la composizione sociale e le dinamiche di interazione tra comunità religiose abbiano condizionato profondamente gli sviluppi di tecniche e vocabolari artistici regionali (Patel 2004a; Patel 2004b; Lambourn 2004).

A fianco di questi gruppi sociali maggiori, *dakhnī*, *āfāqī*, abissini e 'hindu', non è da trascurare infine la presenza di ulteriori gruppi il cui ruolo è difficile da delineare, ma che le fonti e soprattutto le produzioni artistiche inducono a ritenere non fu trascurabile. Si hanno infatti menzioni e prove di una presenza di genti provenienti dall'area anatolica e di contatti con lo Yemen. In particolare questi ultimi, documentati e di rilievo nel corso del più tardo regno dei Qutb Shahi di Golconda (1543-1687) (Farooqui unpublished), sembrerebbero profilarsi sin dalle prime fasi bahmani.

2.4 Il ruolo politico degli ordini sufi nella regione

A condizionare la storia e la produzione artistica deccanese, accanto al ruolo delle diverse componenti sociali e comunità religiose, fondamentale fu la presenza delle diverse confraternite sufi che si stanziarono nella regione e la loro interazione con il potere temporale.

Numerosi sono ancora i dubbi in merito a tempi e modalità di una penetrazione dell'islam nel subcontinente indiano e ancora lacunose appaiono la storia e le proporzioni della presenza sufi prima della istituzionalizzazione della *ṭarīqa*. Tuttavia storici e storici delle religioni paiono piuttosto concordi nel fissare il consolidarsi delle confraternite intorno al XIII secolo, coevo dunque all'inizio di un dominio islamico stabile in territorio indiano.⁷ Le teorie formulate in merito al processo di diffusione e popolarizzazione degli ordini sufi in India descrivono come numerose confraternite, dopo aver inizialmente rifiutato ogni forma di associazione o compromesso con il potere temporale, a partire dal XIV secolo avrebbero mutato i loro principi iniziando a legarsi all'autorità politica (Kumar 2017). Il consolidarsi di queste relazioni avrebbe incrementato il reciproco sostegno e la reciproca protezione di interessi e poteri, giungendo a influenzare non soltanto la storia stessa delle confraternite, ma altresì delle diverse dinastie ad esse associate, condizionandone anche la produzione artistica.

Malgrado la presenza sufi in Deccan sia dunque indubbiamente precedente alla creazione del regno bahmani, risulta difficile oggi delineare il profilo degli ordini o delle figure religiose presenti e venerate prima dell'instaurarsi della dinastia (Siddiqi 1989, 35-7). Fatta eccezione per pochissimi trattati coevi, spesso si dispone di fonti più tarde, dominate da interpretazioni falsate e ideologie non appartenenti o attribuibili all'epoca.

Il difficile quadro di indagine ha indotto di frequente - e talvolta ancora induce - ad una estrema semplificazione della realtà, relegando l'impegno dei sufi nella zona ad una conversione del sostrato hindu, visione che non tiene conto di tutte le fonti testuali e visuali e banalizza la complessità sociale e religiosa del Deccan. Emblematica dimostrazione di questa tendenza è la teoria formulata da Eaton nello studio del contesto sociale religioso di Bijapur, relativa ai 'guerrieri-sufi' presumibilmente penetrati tra il 1296 e il 1347 (1978, 19-44) e che alla luce dei più moderni studi condotti sul contesto religioso deccanese sembra non collimare con la realtà locale. Eaton, alla fine degli anni '70, ha infatti negato l'immagine diffusa di missionari sufi che pacificamente e con pratiche probabilmente

7 «L'implantation du soufisme en Inde est pratiquement aussi vieille que celle de l'Islam et remonte aux premiers siècles de l'hégire», ma si ritiene sia a partire dall'apertura del XIII secolo e con la fondazione del sultanato di Delhi che è possibile riscontrare lo stabilirsi di quegli ordini sufi «déjà consitutés» (*ṭarīqas*) (Gaborieau 1986, 105-7). In merito allo stabilirsi in India degli ordini sufi tra gli altri si vedano anche Rizvi (2003, 1: 109-13) e Siddiqi (1989, 35-8).

non del tutto estranee alle pratiche locali, avrebbero favorito il diffondersi dell'islam già ai tempi dei primi insediamenti musulmani lungo le coste del Malabar. Nonostante le sepolture e le *dargāh* presenti nella regione costiera e frequentate da hindu e musulmani sembrerebbero sostenere questa teoria (Ernst 2004a, 103-4), egli ritenne più consono equiparare il Deccan ad altre regioni di frontiera del mondo islamico. A quei territori di confine dove l'istituzione del *ribāṭ*, una sorta di monastero-avamposto, e la presenza di guerrieri-sufi avrebbero giocato un ruolo primario nel mantenimento e nell'estensione dei domini islamici (*dār al-islām*). Secondo questa prospettiva, i sufi sarebbero stati *ghāzī*, guerrieri a supporto dell'esercito del sultanato di Delhi nel periodo di transizione tra la prima invasione Khalji del Deccan (1296) e la finale instaurazione del potere bahmani (1347), la cui militanza sarebbe stata cruciale nel preparare le basi per la definitiva annessione del territorio di frontiera deccanese.

Questa teoria, ampiamente confutata solo di recente (Ernst 2004a, 97-117), ha dovuto i numerosi consensi raccolti alla tendenza - diffusa ancora oggi tra storici e storici dell'arte - a leggere una netta e feroce contrapposizione tra componente hindu e musulmana. Sempre secondo questa prospettiva il regno di Vijayanagara avrebbe costituito quell'ultimo baluardo di 'hinduità' che strenuamente si opponeva all'invasione da parte dei conquistatori stranieri musulmani, una *Ligne Maginot* che, infranta solo nel 1565 con la battaglia di Talikota, sarebbe riuscita inizialmente a contenere l'avanzata islamica e preservare l'India estremo meridionale (Eaton 2005, 78). Tuttavia emerge oggi chiaramente come le realtà proiettate da queste teorie non tengano assolutamente conto degli accadimenti storico-politici che interessarono *in primis* Daulatabad e la regione circostante tra il 1327 e il 1347, e trascurino invece l'estrema permeabilità di confini e la malleabilità delle identità presenti nella regione, di cui la produzione architettonica diverrà cartina al tornasole (Eaton 2005, 78-104).

2.5 Il centro di Khuldabad

Il piccolo centro di Khuldabad appartiene oggi al distretto di Aurangabad, nel moderno stato del Maharashtra, ed è situato a 25 km dalla capitale, lungo l'attuale strada che conduce ai siti di Ellora e Ajanta. Tra la popolazione locale, Khuldabad è ancora noto con l'originale nome di *rauza*, 'giardino paradisiaco', o come 'valle dei santi', con un chiaro riferimento alla sacralità riconosciuta al sito e ai monumenti che lo caratterizzano.

Gli innumerevoli *dargāh*, *īdgāh*, mausolei, semplici sepolture e moschee che vi sorgono sono attribuibili alle numerose figure religiose che secondo le fonti si sarebbero trasferite qui al seguito della corte di Muhammad b. Tughluq (r. 1325-1351) nel 1327, e la cui presenza si sarebbe consolidata nei secoli successivi (Ernst 2004a, 227-38).

Nel trasferimento della capitale del sultanato da Delhi a Daulatabad, imposto come descritto da Muhammad b. Tughluq, fu coinvolta anche la componente sufi e le fonti menzionano i mitici 'mille e quattrocento sufi' che avrebbero lasciato Delhi, dirigendosi verso sud e percorrendo i 1.600 km che separano la vecchia capitale dalla nuova. Mentre la corte elesse appunto Daulatabad, antica Devagiri, la componente sufi, apparentemente rimarcando la distanza che ancora caratterizzava le sue relazioni con il potere temporale, scelse di insediarsi a Khuldabad, a una decina di chilometri dalla nuova capitale politica.

L'arrivo di figure religiose eminenti trasformò presto Khuldabad in uno dei centri religiosi più importanti della regione e dell'India meridionale, e in un centro culturale in grado di attrarre uomini di fede e pellegrini da ogni parte dell'India.

Tra le maggiori sepolture che si raccolsero qui e che contribuirono a sancirne la fama spicca indubbiamente quella attribuita a Burhanuddin Gharib (m. 1337), che istituendo la propria *khānqāh* a Khuldabad, fu responsabile dell'instaurarsi dell'ordine Chishti in Deccan. Trasformatasi in *dargāh* dopo la sua morte e con l'erezione del mausoleo a lui dedicato, costituisce ad oggi una delle mete di pellegrinaggio più frequentate dell'India centro-meridionale unitamente alla vicina *dargāh* dedicata al suo principale discepolo, shaykh Zaynuddin Shirazi (m. 1369) e alla *dargāh* dedicata a Khwaja Bandanawaz Gisudaraz (m. 1422) a Gulbarga (Ernst 2004a, 106-19; 2004b, 104-19; Michell, Currim 2004, 9-23).

L'importanza di Khuldabad crebbe in maniera proporzionale al ruolo politico che il centro andò rivestendo nel corso delle decadi successive e grazie alle relazioni strette con le diverse dinastie della regione deccanese. Malgrado sia difficile tracciare i rapporti tra le figure religiose di Khuldabad e i sovrani durante le prime fasi di indipendenza deccanese dal potere di Delhi, è certo che le dinastie si contesero il patrocinio del centro, con aiuti economici, donazioni e visite ufficiali. Quando, al momento della sua morte, lo shaykh Zaynuddin Shirazi non indicò alcun successore ad assumere le redini della *khānqāh*, il centro poco a poco perse parte della sua importanza politica rimanendo però meta di pellegrinaggio.

Fino alla fine del XV secolo, l'amministrazione di Khuldabad sembra essere rimasta strettamente legata alla dinastia bahmani. L'interesse da parte dei sovrani nel vedersi associati all'importante centro religioso si tradusse in un patrocinio volto tanto al mantenimento quanto all'ampliamento dei complessi architettonici.⁸ Anche i Faruqi al potere in Khandesh (1370-1601) fin dal loro esordio sembrano aver partecipato al mantenimento della *rauza* attraverso donazioni di terreni. Con l'aprirsi del regno di Malik

8 A testimonianza di questo rapporto, ai Bahmani si attribuirebbe la costruzione di una moschea adiacente alla tomba del santo databile intorno al 1458.

Raja (r. 1370-1399), la dinastia si sarebbe avvicinata all'ordine Chishti e il sovrano avrebbe deciso di ribattezzare la sua capitale Burhanpur proprio in onore di Burhanuddin Gharib, mentre al paese vicino fu assegnato il nome Zaynabad, in onore di Zaynuddin Shirazi.

Fu a partire del 1463 che la *rauza* sarebbe entrata a far parte dei domini dei Nizam Shahi di Ahmadnagar (1496-1631) e la presenza di sepolture appartenenti a membri della dinastia anche all'interno delle *dargāh* confermerebbe proprio il legame tra il nuovo potere politico ed il centro (Ernst 2004a, 206-7).

Nel 1601, i Moghul, a seguito della conquista del Khandesh, rilevarono anche il controllo della *rauza*, come testimoniano i documenti relativi al patrocinio dal regno di Akbar (1556-1605) in poi, conservati a Khuldabad, e la stessa sepoltura di Aurangzeb (r. 1658-1707) all'interno della *dargāh* di Zaynuddin Shirazi. Quest'ultimo, fautore della conquista e annessione definitiva del Deccan all'impero, avrebbe espressamente richiesto non un sontuoso mausoleo, ma una semplice sepoltura all'interno della *dargāh* di Khuldabad. E fu sempre grazie ad Aurangzeb e al ricorrere dell'epiteto regale 'Khuld-Makan', che il nome di *rauza* venne cambiato in Khuldabad (Ernst 2004a, 215-26).

La nascita e lo sviluppo di Khuldabad come centro religioso e la conseguente penetrazione e affermazione della Chishtiyya nella regione deccanese ad opera di Burhanuddin Gharib appaiono rappresentare in modo esaustivo l'evolversi e il destino di numerose confraternite nell'India del XIV secolo. Se fino al 1327 alcune delle confraternite sufi a Delhi avevano attentamente evitato contatti con il potere, rifiutando denaro o favori, applicando rigidamente la *sharī'a* e - ostinatamente contrari all'ereditarietà - affidando la *khilāfa* al discepolo più meritevole, da questo momento in avanti in Deccan come altrove, giunsero a storici compromessi con il potere (Siddiqi 1989, 119-49; Rizvi 2003, 1, 222-6). L'affrancarsi degli ordini dal potere dell'autorità centrale di Delhi e l'iniziale espansione nelle province indiane, coincise con il sorgere di nuove dinastie in molte regioni e tali circostanze sembrano aver indotto i Chishti ad associarsi a re e dignitari, abbandonando così la politica perseguita precedentemente dalla *ṭarīqa*. Sempre più spesso gli shaykh divennero precettori degli eredi al trono ed iniziarono ad accettare donazioni dalle corti in cambio di benedizioni o di un appoggio spirituale.⁹ Fu probabilmente questa vicinanza a portare all'introduzione del principio di successione ereditaria anche all'interno dell'ordine mistico.

È facile dedurre come la realtà chishti sia gradualmente cambiata a seguito del suo instaurarsi nella regione deccanese. I nuovi territori si rivelarono particolarmente fertili per la diffusione del sufismo e, al con-

9 A questo proposito si ricordi il ruolo dello *shaykh* Zaynuddin Shirazi nel mutare l'attitudine della Chishtiyya nei confronti della politica (Ernst 2004a, 201-7).

tempo, il nuovo volto politico della regione necessitava una nuova e forte legittimazione (Kumar 2017, 203-38; Digby 1986, 57-77; Digby 1990, 71-81). Mentre nel sultanato di Delhi il potere tughluq aveva richiesto l'appoggio degli ulema ('*ulamā*'), il forte sentimento anti-Tughluq in Deccan contribuì forse all'affermarsi di una crescente attenzione rivolta verso le confraternite sufi, la cui presenza era ormai consolidata nella regione. Oltre a garantire il sostegno religioso e la legittimazione necessari al potere politico al fine di mantenere l'indipendenza, gli ordini apparivano infatti maggiormente efficaci anche nel conquistare il favore degli strati più bassi della popolazione ed erano in grado di favorire un avvicinamento all'islam da parte dei devoti appartenenti ad altre fedi.

Questo nuovo clima e l'apertura da parte del potere temporale nei confronti degli ordini avrebbero favorito l'instaurarsi di altre confraternite nel sultanato bahmani così come le loro relazioni con i sovrani. L'equilibrio costruito e coltivato durante la prima fase di Gulbarga iniziò ad entrare in crisi solo con il passaggio alla nuova capitale Bidar e, successivamente, con il declino del potere dinastico e la frammentazione del regno. In queste fasi successive, infatti, la politica promossa a favore dei nuovi immigrati provenienti dal centro Asia portò ad un radicale cambio degli equilibri sociali, favorendo il diffondersi dello sciismo, di nuove confraternite - quali ad esempio la Ni'matullahiyya - e al contempo mutando il legame di alcuni ordini con il potere.

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

3 Il patrocinio dei Bahmani

Sommario 3.1 Dalle fonti testuali alle fonti visuali. – 3.2 Modelli, tra interazioni e assimilazioni. – 3.3 La creazione del nuovo vocabolario artistico deccanese.

3.1 Dalle fonti testuali alle fonti visuali

Sin dalla loro ascesa al potere, oltre a impegnarsi nella difesa dell'indipendenza conquistata e nell'estensione dei confini del loro regno, i sovrani bahmani si distinsero per le numerose opere architettoniche patrocinate e per lo straordinario livello artistico raggiunto. Ad oggi è possibile identificare la produzione numericamente più consistente e generalmente di maggiore pregio nelle due capitali del sultanato, Gulbarga e Bidar, e in diversi centri minori nelle loro immediate vicinanze. Basti pensare a Firuzabad, Sultanpur, Holkonda o Sagar, non lontani da Gulbarga, o ancora Ashtur, alle porte di Bidar.

Lo studio esaustivo e la piena comprensione della produzione architettonica bahmani incontrano tuttavia diversi ostacoli. La scarsità o inattendibilità delle fonti – che peraltro raramente si soffermano su aspetti legati al patrocinio architettonico – unitamente alle rare o perdute informazioni provenienti da apparati iscrivitori sugli edifici stessi, rendono spesso complesso ascrivere con certezza gli edifici ad un committente e proporre una datazione di massima. Questo rende ovviamente difficile circoscrivere la produzione dinastica e giungere ad una catalogazione completa ed esaustiva. Da ultimo, inoltre, la profonda condizione di degrado e abbandono in cui versano la maggior parte delle strutture di Gulbarga e molte di quelle di Bidar, rende talvolta impossibile persino una *survey* preliminare dei siti.

Sono principalmente le fonti a fornirci le informazioni concernenti gli eventi che interessarono il sultanato dei Bahmani, la successione dei sovrani al potere, le loro attitudini politiche ed i loro rapporti con la classe religiosa. Pochi però sono gli storici che hanno trattato ampiamente le vicende della dinastia. Tra questi, l'opera di Muhammad Ferishta costituisce senza dubbio una delle cronache fondamentali (2006). Il resoconto più importante da lui stilato, relativo alle vicende dei sovrani e dei regni musulmani in India, sarebbe stato però concluso solo entro la prima decade del XVII secolo (Briggs 1829, 347). Malgrado l'opera di Ferishta sia

spesso criticata e considerata scarsamente attendibile a causa della frequente commistione dei fatti con elementi fantasiosi o dell'imprecisione nel datare gli eventi, il suo lavoro, probabilmente per la sua unicità e per la ricchezza di dettagli, è tra i maggiormente utilizzati nello studio della società deccanese (Hardy 2003). Alla luce dei problemi che la sua testimonianza presenta, appare indispensabile il confronto con altre fonti che hanno in parte ridotto la 'dipendenza da Ferishta' degli studi sul Deccan.

Fonti utili ai fini di una verifica dei dati storici sono principalmente: 'Ali b. 'Aziz Allah Tabataba'i e Mawlana 'Isami. L'opera *Burhan-i Ma'athir* sarebbe stata conclusa da Tabataba'i intorno al 1594 e, oggi pubblicata in traduzione, costituisce una buona risorsa per verificare le informazioni fornite da Ferishta e individuarne gli errori. Il lavoro di 'Isami, *Futūḥu's Salāṭīn o Shāh Nāmāh-i Hind*, redatto presumibilmente tra il 1349 ed il 1350, risulta invece fondamentale poiché costituisce l'unica opera coeva agli eventi e composta nella regione deccanese ('Isami 1967; Sherwani 1985, 34). La sua attendibilità deriva dalla presunta partecipazione dell'autore agli eventi, conferendo dunque una maggiore credibilità ai fatti narrati (Sherwani 1985, 33), pur avendo il limite di riportare soltanto i primissimi anni del regno bahmani.

Di supporto è infine il lavoro di Barani, storico alla corte del sultanato di Delhi, la cui opera, scritta tra il 1351 e il 1357, presenta il medesimo limite temporale riscontrato nel lavoro di 'Isami. La sua testimonianza, tuttavia, può risultare utile nella ricostruzione delle vicende storiche immediatamente precedenti l'indipendenza bahmani.

Nel delineare il contesto sociale e religioso del sultanato di Delhi e del nuovo regno, anche *tazkirāt* (agiografie) e *malfūzāt* (dialoghi, discorsi) si rivelano risorse importanti, malgrado utilizzabili soltanto se accuratamente confrontate con le altre fonti disponibili. Una loro analisi critica, infatti, si rende necessaria al fine di riconoscere elementi mitici, leggendari e *topoi* che spesso le arricchiscono (Green 2004a, 123-48; Green 2004b, 221-42).

3.2 Modelli, tra interazioni e assimilazioni

Si è già menzionato come la produzione architettonica bahmani sia riconoscibile quale una prima fase di sperimentazione di forme e modelli per lo sviluppo dei più tardi stili regionali deccanesi. Nonostante l'impossibilità di identificare e ascrivere a questo periodo una cospicua produzione di oggetti d'arte, l'alto numero di edifici patrocinati unitamente agli alti livelli estetici raggiunti suppliscono in parte a questa mancanza. Malgrado l'assenza di studi esaustivi e sistematici su questa produzione, infatti, il numero rimarchevole di monumenti permette almeno un approccio comparativo, utile a stabilire datazioni ipotetiche e definire trend e mutamenti di stile, gusto e tecniche che, diversamente sarebbe impensabile. L'analisi

sistematica dei monumenti ascrivibili al patrocinio dei diversi sovrani nelle due capitali, Gulbarga e Bidar, permette di tracciare le fasi indicative dell'espansione urbana e dello sviluppo del nuovo vocabolario artistico creato dalla dinastia. L'affermazione e lo sviluppo di elementi decorativi ricorrenti, forme specifiche, o finiture caratterizzanti è riconducibile alla diffusione di modelli architettonici e artistici che, assimilati nella regione in maniera più o meno evidente, hanno condizionato lo sviluppo tanto strutturale quanto concettuale degli edifici.

Le dinamiche stesse di penetrazione e conquista del subcontinente indiano da parte dei musulmani e quella netta contrapposizione alla maggioranza hindu di cui si è discusso in apertura, hanno spesso indotto molti storici dell'arte a teorizzare una distruzione sistematica dei templi locali ed un conseguente sistematico reimpiego di materiali nella costruzione dei nuovi monumenti.¹ Malgrado nei territori deccanesi si registrino interessanti peculiarità nell'erezione dei primi edifici 'islamici', né i monumenti di Gulbarga né quelli di Bidar, sembrano riportare tracce evidenti in grado di attestare un reimpiego di materiali di spoglio su vasta scala.²

A colpire è piuttosto la straordinaria ricchezza di modelli confluiti nel vocabolario artistico bahmani che hanno avuto un ruolo chiave nello sviluppo architettonico e artistico. Legati inequivocabilmente alla complessa articolazione sociale descritta e che ha contraddistinto la storia del sultanato, i modelli assimilati sembrano essere intervenuti direttamente a modificare tanto tecniche strutturali e apparati decorativi, quanto la stessa concezione degli edifici e il loro ruolo nel contesto urbano.

Da un punto di vista stilistico, nelle produzioni architettoniche delle due capitali si riconoscono quelle che potremmo definire tre fonti principali di ispirazione che nel corso del primo secolo di storia del sultanato bahmani hanno rivestito un ruolo cruciale nel fornire spunti e modelli, seppur ognuna con una diversa incidenza.

Un primo fondamentale ruolo fu indubbiamente rivestito dalla produzione artistica e architettonica del sultanato di Delhi. In questo caso più che di modelli è forse opportuno parlare di un vero e proprio stile, i cui elementi salienti furono copiati e applicati alla nuova produzione. È logico supporre infatti che la migrazione delle forme sino ad allora utilizzate

1 Diversi studi hanno recentemente messo in discussione simili teorie attraverso una rilettura delle fonti e una rilettura delle evidenze archeologiche e architettoniche, dimostrando come la distruzione di templi rappresenti spesso un *topos* ricorrente, utilizzato nelle fonti musulmane al fine di costruire l'identità dei sovrani. Una sintesi esaustiva sull'argomento è offerta da Kumar (2008). Davis d'altra parte dimostra come la distruzione e il saccheggio di templi non fossero prerogativa esclusiva di conquistatori musulmani e dunque non siano fenomeni esclusivamente riconducibili a contrapposizioni religiose (1993).

2 Un esempio dell'uso di materiali di spoglio a Gulbarga è rappresentato dalla moschea delle donne all'interno del forte, dove le colonne sono chiaramente riconoscibili come reimpieghi.

nell'India settentrionale sia stata naturale conseguenza dell'estensione dei domini tughluq e del trasferimento della capitale e dei sudditi a Daulatabad (1327). La produzione coeva tughluq a sua volta era il risultato dell'assimilazione di modelli centro asiatici - principalmente, ma non esclusivamente, Ilkhanidi - già giunti nel subcontinente e rielaborati dalle diverse dinastie succedutesi al potere (Welch, Crane 1983; Welch 1993, 1996; Wagoner 2001). Durante le primissime fasi della loro produzione architettonica, i Bahmani dunque sembrano inizialmente aver accolto e mantenuto quei modelli e quei linguaggi applicati a Delhi e nell'architettura patrocinata nella nuova capitale Daulatabad (Alfieri 1994, 45-55; Merklinger 2005, 35-46). Per questo motivo, le prime architetture deccanesi di patrocinio bahmani sembrano aderire fedelmente al modello tughluq, nella tipologia - piante ed elevati -, come nelle scelte decorative.

Malgrado in questa migrazione di forme si sia letta talvolta una sorta di contraddizione intrinseca alla prima produzione deccanese, essa inevitabilmente costituì la prima base sulla quale andarono ad innestarsi i modelli adottati nel corso delle decadi successive e che fu, solo in seguito, messa in discussione. Il sentimento forte di indipendenza e le correnti anti-Tughluq accesesi nella regione, potrebbero indurre, infatti, a supporre un possibile rifiuto delle forme importate dai 'dominatori'. Tuttavia, alla luce della composizione sociale del nuovo regno bahmani, il vocabolario architettonico tughluq risultò sicuramente - almeno in una fase iniziale - il migliore ai fini di una rappresentazione simbolica dell'identità della dinastia, ma soprattutto in quanto bagaglio di forme familiari, già note e apprezzate dalla committenza. Si può dunque supporre che, dopo aver risposto alle prime esigenze di fortificazione del regno, sia apparso conveniente ed efficace ai primi sovrani guardare alle produzioni tughluq in cerca dei modelli per la nuova architettura di patrocinio regale.

Una seconda fonte di ispirazione che ha rivestito un ruolo cruciale nella formazione del nuovo vocabolario artistico deccanese è rappresentata dal centro Asia. Un nuovo afflusso di modelli ed elementi tanto strutturali quanto decorativi si inserì nel contesto regionale con un ruolo preponderante, condizionando la conformazione e l'aspetto degli edifici nell'ultima produzione patrocinata a Gulbarga, ma soprattutto dopo il trasferimento della capitale a Bidar.³

Fino ad ora gli storici dell'arte, teorizzando le dinamiche che avrebbero condizionato l'acquisizione o il rifiuto di modelli artistici intervenuti nella formazione dell'architettura deccanese, hanno sempre attribuito il passaggio dalle prime influenze tughluq ai nuovi modelli centro asiatici,

³ A differenza di Gulbarga, Bidar è stata oggetto di *survey* più accurate e la catalogazione prodotta da Yazdani costituisce un ottimo punto di partenza per un'analisi dello sviluppo artistico bahmani e delle dinamiche di patrocinio; già Yazdani nel suo lavoro ha notato il ruolo dei modelli assimilati dal centro Asia (1995).

alla presenza ingombrante dei mongoli lungo i confini del subcontinente, e a chiusure e riaperture condizionate dalla devastante incursione di Tamerlano nell'India settentrionale (1398). Tuttavia, alla luce delle conferme ottenute dalle fonti, dagli scavi archeologici e dallo studio accurato delle relazioni diplomatiche del sultanato, sembra necessario mutare punto di vista, conferendo maggiore peso al nuovo mondo apertosi oltreoceano e al crescente proiettarsi del sultanato verso di esso grazie al controllo di porti importanti.⁴

Il crescente ruolo della regione deccanese, il consolidarsi delle rotte commerciali attraverso l'Oceano Indiano e, non ultimo, l'interesse di Firuz Shah (r. 1399-1422) nel patrocinare la cultura e le arti, portarono ad un crescente afflusso di genti straniere provenienti proprio dal centro Asia (*āfāqī* o *ghayr-mulkī*) che si installarono in Deccan e nelle capitali bahmani. Con il susseguirsi di queste ondate di migrazione, provenienti prevalentemente dalla zona iranica, si diffuse largamente anche la dottrina sciita e accrebbero, come descritto, le tensioni per la conquista del potere tra la classe sunnita dei vecchi coloni giunti dal nord, i *dakhnī* (o *mulkī*), e la nuova emergente classe di stranieri provenienti dal centro Asia, gli *āfāqī* (Coslovi 1991, 97-121). Tuttavia, il consolidarsi di questa nuova classe aristocratica, e di conseguenza l'arrivo a corte di uomini di cultura, artisti e sapienti, ebbe un peso considerevole nel condizionare anche la produzione artistica e architettonica del regno. A confermare il nuovo 'ruolo centro asiatico' fu il consolidarsi di queste dinamiche sociali e politiche durante quella che potremmo definire come una seconda fase della produzione architettonica bahmani, apertasi con il trasferimento a Bidar, e con l'adozione di nuove forme in una rinnovata e crescente sperimentazione artistica. Simbolo di questo nuovo periodo, furono figure chiave come quella del Primo Ministro Mahmud Gawan (Eaton 2005, 59-77). Sebbene le politiche promosse dalla nuova classe dirigente e il feroce scontro e la competizione tra *āfāqī* e *dakhnī* avrebbero condotto al declino rovinoso del sultanato, questa fase è spesso riconosciuta come l'apice culturale ed artistico della dinastia bahmani. Malgrado non tutti gli storici e gli storici dell'arte siano concordi nell'accettare questo ritratto, alcune fonti descrivono la Bidar di quest'epoca come il maggiore centro dell'Hindustan (Kirchner 1946; Riasanovsky 1961; Nikitin 2003, 79-85; Eaton 2011, 1-20), in grado di competere con i grandi centri del medio oriente per la sua apertura e per il clima di crescente vitalità culturale ed artistica. È tuttavia sullo sfondo di Bidar che la spaccatura sul piano sociale, politico, ma soprattutto culturale, sembra manifestarsi in tutta la sua drammaticità e con importantissime ripercussioni anche sulla produzione artistica. Comparando infatti le produzioni

4 Tra i lavori utili a ricostruire le relazioni esterne del sultanato bahmani e in generale della regione deccanese si ricordano tra gli altri Nayeem (1974; 1975), e Joshi e Nayeem (1975).

architettoniche delle due capitali, lo spostamento verso modelli e linguaggi differenti emerge in modo evidente: se già nella tarda produzione di Gulbarga era riscontrabile un progressivo abbandono degli elementi salienti della produzione tughluq, nella prima architettura di Bidar emerge in modo inequivocabile una rinnovata dipendenza dai modelli centro asiatici (Philon 2012, 68-102; Alfieri 1994, 131).

L'identità religiosa dei patrocinatori di cui abbiamo notizia e le stesse modalità di formazione dello stile bahmani hanno consolidato la percezione della prima produzione deccanese come profondamente e irrimediabilmente 'islamica' - malgrado i problemi legati all'uso di tale definizione di cui si è discusso - contrapponendola, in quanto distante e inconciliabile, ad una produzione 'hindu' autoctona. Tuttavia questa percezione trascura indubbiamente il contesto sociale e la profonda compenetrazione delle realtà islamiche e non-islamiche nella regione (Sherwani 1985, 98). La dinastia bahmani, come le dinastie che la seguirono, si trovarono infatti come menzionato a regnare su di una popolazione la cui maggioranza non era di fede musulmana. Inoltre è oramai assodato che nelle realtà sultanalni, come nel più tardo periodo moghul, i patrocinatori si appoggiassero molto spesso alla comunità di artigiani locali che dunque possedeva una diversa sensibilità e familiarità con vocabolari artistici indubbiamente non-islamici. Questo genere di collaborazioni, interazioni e la fusione di tecniche e stili sono state ampiamente dimostrate e riconosciute in altre regioni indiane. Basti pensare ad esempio ad alcune moschee del Tamil Nadu, dove lo stile adottato per la sala di preghiera è riconducibile a quello dei *maṇḍapa* dei templi hindu;⁵ o ancora al Gujarat, dove lo stile noto come Maru-Gurjara, sviluppatosi tra l'XI e il XII secolo come una sintesi dei precedenti stili applicati nelle aree del Rajasthan e del Gujarat, fu reinventato quale morfema dei nuovi edifici 'islamici' gujarati. Esso infatti non trovò mera applicazione quale nuovo vocabolario eletto dalla dinastia locale in quanto già noto ed efficace, fu piuttosto sviluppato assecondando le nuove esigenze rituali ed espressive dei patrocinatori musulmani con cui gli artigiani locali andavano guadagnando familiarità (Patel 2004a, 82-3; Patel 2004b, 7-18).

Seppure le fonti deccanesi fino ad ora si siano dimostrate parche di informazioni in merito alle dinamiche di patrocinio artistico e la stessa produzione architettonica e artistica deccanese non appaia così marcatamente 'indiana' come quella gujarati, è logico immaginare dinamiche del tutto simili. A conferma di questa ipotesi è indubbiamente il profilarsi della terza fonte importantissima di ispirazione per la produzione archi-

5 Nonostante numerosi aspetti della produzione architettonica islamica dell'India meridionale rimangano ancora da studiare approfonditamente un ottimo lavoro è quello Shokoohy (2003) che si concentra appunto anche sulla compenetrazione di stili diversi e sulla fusione di linguaggi artistici 'indiani' e 'islamici'.

tettonica bahmani, rappresentata appunto dalla componente autoctona non-musulmana e dai suoi vocabolari artistici.

Nell'interpretare il rivolgersi dei sovrani musulmani alle produzioni indiane alla ricerca di modelli artistici da assimilare, diversi studiosi hanno spesso proposto motivazioni storico-politiche specifiche. Goetz (1940, 255) e Eaton (2008, 95-7), prendendo in esame la produzione architettonica patrocinata a Bijapur dai sovrani 'Adil Shahi (1490-1686), hanno interpretato le fasi di apertura nei confronti dei modelli locali come il risultato di un isolamento dal centro Asia safavide e di un blocco di quel flusso di modelli provenienti dal mondo islamico vicino e medio orientale. Essi hanno riconosciuto, infatti, la presenza portoghese nell'Oceano Indiano e il controllo della costa di Konkan come la causa dei ridotti contatti tra la regione deccanese e il Golfo Persico, mentre l'affermarsi del potere moghul nell'India settentrionale riduceva scambi e contatti lungo le vie di terra, giustificando così il crescente isolamento della regione da quella fucina di modelli che il centro Asia aveva rappresentato sino ad ora. Questo isolamento, che avrebbe contribuito al declino del potere degli *āfāqī*, avrebbe anche diminuito il ruolo e il peso dei modelli artistici centro asiatici inducendo i patrocinatori a rivolgere lo sguardo alla produzione locale in cerca di ispirazione. Come proposto da Goetz, poi, una seconda possibile causa di questa apertura sarebbe da identificarsi nella migrazione verso Bijapur di una cospicua fetta della popolazione di Vijayanagara, a seguito dalla distruzione della capitale hindu e della sconfitta inflitta al regno tra il 1565 e il 1567 dai sultanati deccanesi (Goetz 1940, 252-5).

Tuttavia, malgrado entrambe le teorie formulate nell'analisi delle produzioni di Bijapur paiano plausibili, il caso bahmani, che presenta un'analoga apertura ai modelli locali cronologicamente anteriore all'instaurarsi del potere moghul e al controllo portoghese sull'Oceano Indiano, mette a mio avviso in crisi la loro applicabilità. Simili atteggiamenti e dinamiche sono infatti riscontrabili in altri contesti tanto precedenti quanto posteriori il caso di Bijapur, basti pensare ancora al regno dell'imperatore moghul Akbar (r. 1556-1605), anch'esso dominato in ambito artistico da una forte indianizzazione dei vocabolari artistico-architettonici (Koch 2002, 43-69). Emerge dunque come costante la necessità di comprendere l'indianizzazione delle corti quale possibile conseguenza del tentativo di creare una società coesa. La reciproca accettazione, integrazione, e collaborazione ai fini della coesistenza devono aver al contempo favorito anche uno scambio artistico e culturale. Indagando le circostanze storiche di queste aperture, le dinamiche politiche e religiose che le avrebbero accompagnate nei diversi contesti sultaniali e imperiali islamico-indiani, emerge come esse siano più probabilmente da ricondursi a cause concorrenti e a fasi di sperimentazione artistica condizionate - o meglio, favorite - dalle contemporanee tendenze culturali e politiche, così come dai profili e dalle attitudini dei singoli sovrani patrocinatori. Ibrahim II 'Adil Shahi (r. 1580-1627) a

Bijapur, ad esempio, si distinse per un instancabile patrocinio e per la qualità artistica delle opere prodotte durante il suo regno, caratterizzate da un sincretismo di forme frutto di quella apertura culturale e inclinazione liberale che lo caratterizzarono. Analogamente, sin dagli esordi della dinastia bahmani si assistette ad una crescente indianizzazione della corte, che tuttavia raggiunse il suo apice durante il regno di Firuz Shah (r. 1397-1422). L'affidamento di cariche politiche importanti anche a membri delle alte caste hindu, o i matrimoni contratti dallo stesso sovrano con donne presumibilmente provenienti anche da caste più basse, devono senza dubbio aver favorito l'integrazione tra musulmani e non-musulmani. Inoltre i frequenti rapporti con la vicina Vijayanagara, quel confine così permeabile e quella fluidità, in un clima di reciproca imitazione e contaminazione, unitamente all'impiego di manodopera locale per la realizzazione dei progetti, ha spesso conferito un'elegante perfezione all'esecuzione degli elementi frutto delle fusioni artistiche.

Da ultimo, a consolidare la prossimità e l'integrazione di vocabolari artistici islamici e non-islamici, si aggiunse spesso nel contesto deccanese una condivisione degli spazi sacri, ancora oggi testimoniata dalla frequentazione delle numerose *dargāh* da parte delle diverse comunità religiose, o da sincretismi che prevedono ritualità condivise, come avviene presumibilmente da secoli tra musulmani e Vīraśaivas (Yazdani 1947, 115-16; Mondini 2015, 129-42).

Accanto a queste tre fonti predominanti che condizionarono profondamente la produzione architettonica bahmani, altre fonti 'minori', seppur più difficili da identificare, ebbero un ruolo importante. Nella produzione più matura bahmani di Gulbarga, infatti, si scorgono elementi tanto strutturali quanto decorativi probabilmente provenienti dall'area anatolica e consolidatisi nel corso delle successive ondate migratorie. Al contempo, si ha testimonianza del crescente ruolo della componente abissina giunta anch'essa attraverso le rotte oceaniche e si prefigura, ancora in attesa di indagini approfondite, il ruolo di una componente yemenita.

3.3 La creazione del nuovo vocabolario artistico deccanese

Il ruolo delle componenti sin qui identificate e i modelli assimilati si tradussero concretamente negli elementi che caratterizzarono la produzione architettonica bahmani di Gulbarga e Bidar.

Le primissime fasi del sultanato Bahmani, ed in particolare il regno del fondatore della dinastia, 'Ala'uddin Hasan Bahman Shah (r. 1347-1358), non sembrano contraddistinguersi per una produzione architettonica significativa, probabilmente a causa della primaria necessità di pacificare e stabilizzare il regno. Tuttavia, negli edifici attribuiti ai sovrani successivi, Muhammad I (r. 1358-1375) e Muhammad II (r. 1378-1397), emersero ri-

correnti le caratteristiche stilistiche tipiche della produzione indo-islamica settentrionale e in particolare della dinastia tughluq (1320-1393). I primi edifici di Gulbarga presentano, infatti, un carattere ostentatamente militaresco, derivato in ambito tughluq, forse, dall'abitudine ad una necessità di difesa. Le esigenze e le ambizioni di espansione del primo sultanato di Delhi avevano probabilmente indotto a fortificare i primissimi edifici, comportando cambi stilistici e concettuali che avevano investito anche i monumenti religiosi. A questo proposito basti pensare ad alcune moschee della capitale come la moschea Khirki, databile alla seconda metà del XIV secolo, o a complessi funerari emblematicamente rappresentati dalla tomba di Ghiyathuddin Tughluq (r. 1320-1325) (Alfieri 1994, 46, 51-2; Merklinger 2005, 35-6, 42-5). In questi edifici le stesse mura perimetrali o cinte ulteriori di protezione, appaiono notevolmente rastremate, come fossero vere e proprie fortificazioni - seppur in questi casi fittizie - spesso dotate di torrioni angolari, anch'essi rastremati, e camminamenti di ronda coronati da merlature-parapetto, posti ad incorniciare le massicce cupole (fig. 1). Se l'abitudine costante alla fortificazione tipica dei Tughluq sembra essere stata parzialmente abbandonata, alcuni dei caratteri salienti della loro produzione architettonica ritornano nelle prime strutture bahmani. Nei primi edifici di Gulbarga le pareti perimetrali appaiono visibilmente rastremate, costanti sono le merlature dal profilo ancora estremamente semplice, poste a coronamento delle possenti mura e contenute agli angoli dalle *guldasta* (Merklinger 1981, 59, 63-9) (fig. 1). La provenienza delle *guldasta* nella loro forma di base appare tuttavia incerta. Essi sono sempre presenti a coronamento degli edifici della prima capitale bahmani, in una forma estremamente semplice, caratterizzata dalla presenza di scanalature lungo il fusto cilindrico e coperte da cupolette semisferiche. Nell'architettura tughluq la loro presenza non appare ancora sistematica come in Deccan, mentre le *guldasta* saranno frequentemente presenti sulle successive strutture lodi (1451-1526), anche in forme maggiormente elaborate, proprio come nelle produzioni architettoniche delle dinastie deccanesi più tarde.

Gli apparati decorativi dei primi monumenti di Gulbarga sono contenuti, concentrati nelle zone di maggiore rilievo degli edifici. La linearità delle pareti è inizialmente movimentata soltanto dall'utilizzo di archi a sesto acuto leggermente inflessi in chiave che recedono su più piani di profondità e da sobrie modanature, entrambi elementi già applicati nell'India settentrionale (Merklinger 1981, 71-7). Le proporzioni delle strutture rimangono imponenti, talvolta poco slanciate, ulteriormente appesantite dai profili delle cupole di copertura ancora pieni e ribassati.

Tuttavia l'architettura bahmani apparve via via in grado di declinare questo vocabolario adattandolo alle proprie necessità e al proprio gusto. A scapito del frequente utilizzo di una massiccia muratura a sacco - che spesso continua a nascondere all'interno scale di accesso ai piani superiori

o alle coperture - si riscontra una riduzione della pesantezza del corpo delle strutture. Nei materiali si rileva anche l'assenza dell'arenaria, probabilmente dovuta alla sua scarsa reperibilità nella regione deccanese: questo porta alla perdita delle alternanze di colori create attraverso l'accostamento di materiali diversi e utilizzate come elemento decorativo nel sultanato di Delhi. I Bahmani sembrano preferire una semplice tessitura muraria in mattoni ricoperta da intonaco, alla quale si aggiungeranno gradualmente elementi decorativi quali inserti eseguiti a stucco o *jālī*, eleganti grate traforate (Merklinger 1981, 93-102). Da un punto di vista strutturale, infine, è in questo periodo che il Deccan vede la piena introduzione ed armonizzazione di alcune delle forme architettoniche che diverranno abituali: l'arco Tudor, che aveva segnato la decisiva trasformazione dell'arco a conci di pietra, ancora presente a Delhi nel mausoleo di Iltutmish (r. 1211-1236) e del figlio, e l'arco a quattro centri che, già ampiamente utilizzato in Persia e presente in Multan, è ora impiegato con sicurezza.

Durante le ultime decadi della fase bahmani di Gulbarga, in particolare nelle architetture databili al regno di Firuz Shah, si manifestò una progressiva diminuzione della rastremazione delle pareti e i modelli tughluq vennero adottati con una sempre maggiore selettività o definitivamente abbandonati. Il regno di Firuz Shah non solo si caratterizzò per una maggiore eleganza delle forme ed elaborazione degli apparati decorativi, ma costituì il momento di perfetta fusione tra le molteplici componenti e gli stili in via di assimilazione nella capitale bahmani. Dei primi elementi acquisiti provenienti dal sultanato di Delhi, alcuni raggiunsero una maturità e un'eleganza inattese, mentre altri iniziarono a cedere crescente spazio a fusioni tra forme locali e nuovi modelli provenienti dal centro Asia. Questi vennero via via assimilati ed elaborati con sempre maggiore maestria durante i regni successivi. La presenza di arcate cieche disposte su doppio ordine, l'utilizzo di modanature e gli elementi decorativi eseguiti a stucco divennero i motivi caratterizzanti dei nuovi monumenti (figg. 2, 3). Questi tuttavia, variarono in stile e raffinatezza conducendo rapidamente anche ad una maggiore leggerezza delle strutture ed una maggiore fantasia nell'articolazione degli apparati. Le cupole subirono un visibile innalzamento, abbandonando l'originale profilo schiacciato in favore di una forma semisferica più piena e di una maggiore enfasi data ai tamburi, preannunciando gli ulteriori innalzamenti e la bulbosità più tarda. Si riscontrano anche profili del tutto nuovi che troveranno applicazione sporadica in seguito, ma che sembrano confermare l'acquisizione di nuovi modelli e nuove sperimentazioni. È il caso della cupola a costoloni, visibile a Gulbarga all'interno del *chhatrī* che corona il *miḥrāb* nella Langar-ki *masjid*, nel mausoleo attribuito a Subhullah Husaiyni (ca. 1416) e in un altro mausoleo anonimo. Le modifiche investirono tutti gli elementi caratteristici del vocabolario architettonico di Gulbarga. Anche le *guldasta* divennero oggetto di una notevole sperimentazione e tanto i fusti quanto

le cupolette di copertura furono interessate da decorazioni e articolazioni. Sarà interessante seguire la loro evoluzione in sottili colonnine d'angolo nel contesto più tardo di Bidar, e successivamente la loro trasformazione in veri e propri minareti angolari a Bijapur.

Durante il regno di Firuz Shah gusto e tecniche di esecuzione raggiunsero piena maturità. Tra gli elementi che divennero parte integrante del linguaggio architettonico, una serie di dettagli strutturali e decorativi divenne simbolo inconfondibile della produzione dinastica di Gulbarga.

Le *jālī* vennero sempre più spesso utilizzate per chiudere le arcate pur consentendo ugualmente il passaggio della luce all'interno degli edifici (figg. 2, 3). Loro pregio, oltre al conferimento di una maggiore eleganza alla struttura, è consentire il passaggio della luce filtrata, conferendo un tono maggiormente suggestivo agli ambienti sacri. Anch'esse provenienti dall'esperienza delle dinastie del sultanato di Delhi e già largamente impiegate nell'India del nord, sembrano aver fatto la loro prima comparsa nelle architetture della dinastia Khalji (1290-1320), alla quale si attribuisce generalmente un notevole miglioramento delle tecniche murarie, della qualità di esecuzione e degli apparati decorativi (Alfieri 1994, 41-2).

A divenire elemento simbolo della produzione di Gulbarga, e più tardi deccanese, fu anche la presenza di coppie di medaglioni disposti simmetricamente sugli eserghi delle arcate. Per la loro originalità e la loro costante presenza anche nei monumenti patrocinati dalle dinastie che assunsero il potere dopo la caduta del sultanato bahmani, essi divennero uno degli elementi più interessanti dello schema decorativo regionale. Il loro utilizzo è riscontrabile anche nelle produzioni indo-islamiche dell'India settentrionale, malgrado il tratto deccanese sia sempre rimasto generalmente ben riconoscibile.

Le origini dell'uso di questi rosoni sembrano doversi cercare in ambito classico. I più antichi esempi nel contesto islamico ricorrono nei primi mausolei del centro Asia che li adottarono seppure in una forma ancora estremamente semplificata.⁶ Anche i rosoni furono arricchiti di una notevole evoluzione nel corso dello sviluppo dell'architettura deccanese, che li vide interessate da pregiate decorazioni a stucco con motivi vegetali, calligrafici, o animali, quali elefanti e leoni finemente ritratti. Proprio questo sviluppo più tardo e la presenza di animali, confermerebbe la teoria di una fonte classica: qui il legame tra rosoni-clipei ed animali araldici potrebbe essere riconosciuto come una conseguenza della funzione simbolica delle *imagines clipeatae*, originariamente poste sugli archi trionfali classici (fig. 4). Inoltre, le indagini condotte sull'architettura civile deccanese, indurrebbero ad ipotizzare un utilizzo di simili animali araldici anche da parte delle dinastie

6 Si pensi in particolare al mausoleo di Isma'il il Samanide a Bukhara (anteriore al 943) e al mausoleo di Arab-Ata a Tim (ca. 977-978), due tra le prime strutture funerarie centro asiatiche a presentare rosoni sugli estradossi degli archi simili per concezione ai modelli deccanesi.

hindu locali. Il materiale rinvenuto nel corso degli scavi condotti nel forte di Warangal dimostrerebbe, infatti, un utilizzo di presunti simboli dinastici, concettualmente analoghi ai rosoni e dislocati sulle architetture. Si tratterebbe dunque di modelli solo formalmente differenti, ma da cui avrebbe preso vita una rielaborazione tutta islamica delle finiture e dei decori.⁷

Tra gli elementi decorativi caratterizzanti la produzione architettonica di quest'epoca e in particolare le strutture commissionate durante il regno di Firuz Shah, è da menzionare infine l'utilizzo di colonnine d'angolo che ebbero una larghissima applicazione nel Deccan e che avrebbero successivamente trovato largo impiego anche nella produzione architettonica moghul. Questo tipo di colonnine, eseguite in diversi materiali - in Deccan il materiale utilizzato per esse è generalmente il basalto - e dalle forme più svariate, sono di norma poste a marcare gli stipiti degli ingressi ai monumenti, le nicchie cieche al loro interno o i profili dei *mihrāb*. In questo senso, sono indubbiamente da menzionare gli esemplari posti a marcare gli ingressi e le nicchie interne nel mausoleo di Firuz Shah (figg. 3, 5). Malgrado uno studio delle differenti tipologie di colonnine d'angolo ancora non sia stato completato, si potrebbe ipotizzare una derivazione del modello dall'architettura tughluq, dove questo elemento, seppur in forma meno elegante, trovava già applicazione. Nel contesto moghul, Ebba Koch ha definito questo elemento decorativo «cypress-bodied baluster column», identificando le colonnine come uno degli elementi ricorrenti nel vocabolario architettonico di Shah Jahan (r. 1628-1657) (2002, 93; 1982, 251-62). Le origini degli esemplari moghul sarebbero state riconosciute nelle colonne di legno presenti negli *īwān* della Transoxania, mentre le colonne in pietra presenti nel Jahangiri Mahall di Akbar (r. 1556-1605), all'interno del forte di Agra, risultano esserne la prima eccellente interpretazione. Gli esempi più eleganti di queste «cypress-bodied baluster column» sono da identificare indubbiamente nel mausoleo di Safdarjang (1753) a Delhi. È da rimarcare anche una vicinanza ai modelli selgiuchidi: se dissimili nella forma, che sembra discostarsi notevolmente dai modelli moghul, colonnine concettualmente analoghe appaiono generalmente su alcuni edifici selgiuchidi e, in seguito, ottomani. È dunque evidente come tanto i modelli deccanesi quanto quelli moghul, formalmente differenti, ma concettualmente vicini, siano stati frutto di ispirazioni provenienti sia da nord e che da occidente. Essi sarebbero stati poi rielaborati e ulteriormente arricchiti da elementi provenienti dalle produzioni architettoniche

7 È interessante notare come il leone in particolare sia ricorrente all'interno dei rosoni di Bidar, diverse ipotesi sono state formulate a proposito di questa particolare iconografia. Oltre alle analogie con i modelli iraniani posteriori, si rilevano forti somiglianze tanto con i modelli selgiuchidi - emblemi raffiguranti leoni appaiono sulle monete coniate a Konya - quanto con quelli locali dove il leone ha valenza di simbolo regale nel contesto hindu (Philon 2005, 1, 285).

locali buddiste e hindu - evidenti nei modelli deccanesi nella presenza di fiori di loto e la caratteristica articolazione in cubetti di basalto.

Le trasformazioni che progressivamente intervennero sugli edifici bahmani, legate a mutamenti formali e concettuali, oltre ad interessare gli elementi decorativi, riguardarono anche la pianta dei monumenti e l'introduzione nella regione di nuove tipologie architettoniche.

Nell'architettura funeraria di Gulbarga, ad affiancare l'indiscussa preferenza per la pianta quadrangolare coperta da cupola, largamente diffusa in tutto il mondo islamico e nel sultanato di Delhi, si rileva la comparsa di due varianti estremamente interessanti. La prima, incontrata nell'Haft Gunbad, vede lo sdoppiamento della camera funeraria, sormontata da una copertura a doppia cupola (fig. 11). Di probabile derivazione centro asiatica, malgrado la sicurezza e la maturità della realizzazione, simili strutture rimarranno un *unicum* nell'ambito deccanese e indiano, non trovando applicazione nelle produzioni dinastiche successive. La seconda variante si deve invece all'introduzione della pianta ottagonale per il mausoleo, apparentemente sconosciuta precedentemente in Deccan e che troverà comunque rare applicazioni. Questa tipologia di pianta era già nota alle dinastie del sultanato di Delhi e alle dinastie minori, spesso di origini afgane, che regnarono sull'India settentrionale.⁸ Il suo utilizzo si rileva, infatti, in particolare, in alcune strutture della capitale del sultanato e in altri centri del nord: la tomba attribuita a Khan Telingani (m. 1386) sembra essere il primo mausoleo ottagonale di Delhi e fungere da prototipo per le più tarde strutture patrocinate dai Sayyid (1414-1451) e dai Lodi (1451-1526), fino al raggiungimento del massimo livello di perfezione nel mausoleo di Shar Shah Suri (1540-1545) a Sasaram (Michell, Zebrowsky 1999, 63-114; Asher 1977, 273-98; Mondini 2015, 196-217). Considerata le diversità tra i vari esempi citati e gli esemplari deccanesi, riscontrate in pianta ed in elevato, appare difficile oggi risalire alle origini e tracciare la storia della pianta ottagonale in Deccan. È presumibile che diversi modelli siano giunti durante diverse epoche storiche, adattati e interpretati secondo le esigenze e il gusto dei diversi committenti.

Già in queste modifiche che interessarono la pianta e la struttura degli edifici è possibile riconoscere il ruolo centro asiatico, confermato come descritto anche dall'evolversi del tessuto sociale e dalla situazione politica. La nuova apertura verso il centro Asia si sarebbe radicata notevolmente nella produzione della seconda capitale, Bidar, dove si sarebbe confermata l'adozione di piante ed apparati decorativi di chiara provenienza iranica. Numerosi sono gli esempi di questo nuovo orientamento stilistico. Tra questi è emblematico il caso della *madrasa* di Mahmud Gawan (1472) che, situata nel centro di Bidar, ricalca chiaramente la pianta a quattro *īwān*

8 Si pensi in particolare alle strutture funerarie patrocinate nella regione del Multan.

adottata dai più famosi esempi di questa tipologia di edificio a Samarcanda, Herat e Khargird (Yazdani 1947, 91-100; Hillenbrand 2000, 226-34; Alfieri 1994, 134-5) (fig. 6). Come la *madrassa* di Mahmud Gawan, poi, il mausoleo attribuito a 'Ala'uddin Ahmad II Shah Bahmani (r. 1436-1458) e la tomba di Kalilullah Kirmani, entrambi ad Ashtur, dovevano presentare originariamente una decorazione a maioliche dipinte, utilizzata quale rivestimento delle facciate e scandita da bordature realizzate in pietra scura (Yazdani 1947, 91-100; 130-2; 141-2) (figg. 6, 12). Una simile bordatura è presente anche sul mausoleo a pianta ottagonale nell'anomala *dargāh* di Holkonda, a nord di Gulbarga, che indurrebbe ad ipotizzare anche qui l'originale presenza del rivestimento a maioliche. Malgrado sfortunatamente di questi straordinari apparati decorativi, rarissimi nel subcontinente indiano, oggi rimangono solo pochissime tracce, essi costituiscono una prova inconfutabile della crescente adozione di modelli centro asiatici (Merklinger 1975, 187-97; Merklinger 1981, 102-5; Curatola 1991, 195-234). A questo si aggiungono il progressivo mutare dei profili delle cupole, ora meno schiacciate, semisferiche ed innestate su più alti tamburi, il ricorso alla doppia cupola e a coperture coniche nella realizzazione di alcuni monumenti di Bidar e Ashtur; o ancora la comparsa di veri e propri minareti - nella stessa *madrassa* di Mahmud Gawan e nei portali monumentali aggiunti alle *dargāh* dedicate a Sirajuddin Junaidi e Khwaja Bandanawaz Gisudaraz a Gulbarga - sin qui assenti dalle architetture bahmani (figg. 6, 8).

Anche la rete di canali sotterranei realizzata a Bidar per raccogliere, convogliare e distribuire le acque alle diverse zone della città appare essere di chiara derivazione centro asiatica. Collegati a cisterne e paragonabili ai successivi esempi rinvenuti a Bijapur, malgrado siano ancora oggetto di studio,⁹ essi sono chiaramente assimilabili ai *kārēz* o *qanāt* centro asiatici (Yazdani 1995, 205-6; Mostafaeipour 2010, 61-80).

Un'ulteriore conferma di questo spostamento dai modelli sultaniali dell'India settentrionale a quelli centro asiatici e della crescente persianizzazione dei vocabolari artistici è poi fornita dagli apparati iscrittori

9 La rete di *kārēz* presenti a Bidar è oggetto di uno dei progetti di conservazione e restauro della Deccan Heritage Foundation. Sono al momento in corso studi volti a confrontare la rete con modelli tanto centro asiatici quanto indiani e vicino e medio orientali. Al contempo un'importantissima operazione di ripulitura ha già ripristinato diverse cisterne collegate alla rete e alcune porzioni dei canali sotterranei. Questo ha permesso, durante le ultime due stagioni monsoniche di raccogliere e convogliare acqua in zone della città da tempo alle prese con la siccità, mostrando dunque efficacia e funzionamento dell'antico sistema di irrigazione. Per una sintesi della storia di *qanāt* e *kārēz* si veda Dukhovny (2011). Rimane ancora da comprendere nel contesto di Gulbarga e Bidar il valore simbolico assegnato alla presenza dell'acqua in stretta relazione con l'architettura religiosa emerso nel corso delle *survey*. Numerose sono le pubblicazioni in merito che possono costituire un valido supporto per le indagini deccanesi, si segnalano tra queste il simposio *Rivers of Paradises, Water in Islamic Art and Culture*, i cui interventi sono raccolti nel volume curato da Blair e Bloom (2009) e il volume curato da Ali e Flatt (2012).

posti a decorazione degli edifici. Sebbene sia difficile completare un'analisi esaustiva dei materiali epigrafici della regione – anche a causa dello stato avanzato di degrado in cui spesso versano – essi confermerebbero in molti casi un crescente coinvolgimento di 'stranieri' nel patrocinio e nella realizzazione delle opere architettoniche e dei programmi decorativi (Shookohy 2003, 304; Firouzeh 2015, 187-214).

Se come descritto, a livello sociale, il peso della componente locale non-islamica andò profilandosi soprattutto durante il regno di Firuz Shah, da un punto di vista artistico l'apporto locale e l'esito dell'incontro con i modelli e i vocabolari artistici propri dell'architettura hindu e jaina sono indubbiamente i più difficili da identificare. Anche a fronte della profonda distanza, sempre rimarcata dagli studi di ambito storico-artistico, tra le tradizioni estetico-figurative 'islamica' e 'hindu', la dinastia bahmani si dimostrò in grado di assimilare efficacemente una serie di elementi, soprattutto decorativi, rimodellarli e piegarli alle proprie esigenze espressive. È durante il regno di Firuz Shah, infatti, durante la più matura fase artistica di Gulbarga, che gli edifici iniziano a presentare sistematicamente elementi nuovi, frutto di incontri e fusioni che diverranno il tratto distintivo delle produzioni islamico-indiane. Si è visto come le colonnine d'angolo costituiscano un esempio emblematico dell'incontro di modelli di probabile derivazione centro asiatica con apparati decorativi e materiali locali. Frutto dello stesso processo di assimilazione e rielaborazione è l'introduzione di *chajjā*, pesanti mensole aggettanti posizionate sulle facciate degli edifici e sostenute da bracci sinuosi, e di *chhatrī*, piccoli padiglioni coperti da cupole sostenute da pilastri introdotti a completamento o a coronamento degli edifici. Basti pensare a questo proposito al mausoleo di Firuz Shah, all'interno dello Haft Gunbad a Gulbarga, dove le *chajja* appaiono in una forma già matura (fig. 2), o alla Langar-ki *masjid* sempre a Gulbarga, dove la zona del *miḥrāb* è enfatizzata all'esterno da un *chhattri* che si erge sul tetto della sala di preghiera.

Anche nell'elaborazione dei profili di porte, ingressi e nicchie emerge talvolta il ruolo dei modelli locali. Negli ambienti residenziali all'interno del forte di Bidar (fig. 7) gli apparati lignei, per elementi decorativi e stile, richiamano fortemente l'architettura templare attraverso capitelli, architravi, archi e soffitti che sono decorati con boccioli di loto rovesciati, motivi ornamentali e vegetali modellati secondo uno stile di chiara ispirazione 'hindu'. Anche nei profili di alcune nicchie cieche all'interno del mausoleo di Firuz Shah l'alto grado di assimilazione tra stili e vocabolari artistici emerge in modo lampante. Qui l'applicazione di un arco polilobato 'anomalo' sembra rivelare nuovamente la commistione di elementi propri del vocabolario islamico e forse della tradizione scultorea jaina (fig. 3).

Molte delle innovazioni introdotte durante il periodo bahmani, frutto delle dinamiche descritte, sono riscontrabili anche in altri stili regionali.

I musulmani d'India dimostrarono infatti di saper assimilare non soltanto forme e modelli, ma altresì quella straordinaria capacità di assimilazione e rielaborazione propria dell'India.

L'ulteriore componente menzionata, non meno importante, e il cui peso durante il periodo bahmani rimane da indagare a fondo, è quella abissina. Lo studio condotto sul contesto sociale ha aperto interessanti scenari sui flussi migratori attraverso l'Oceano Indiano e sulle loro ripercussioni nelle zone interessate dalle migrazioni (Subrahmanyam 1988; Hall 2008; Bhatt 2018). Solo in tempi relativamente recenti, infatti, l'ambiente accademico internazionale, e in particolare gli storici dell'arte islamica, hanno cominciato a considerare l'Oceano Indiano come un'unica entità, ampliando la prospettiva offerta dalle indagini sino ad ora concentrate sulle singole produzioni regionali. Ormai si ha prova del fatto che lungo le rotte commerciali marittime, consolidate secoli prima dell'avvento bahmani, non solo si spostarono merci e genti, ma anche modelli artistici e tendenze.

Si è menzionato come la presenza di *ḥabshī* nei ranghi dell'esercito, non abbia - almeno secondo quanto scoperto sino ad ora - apparentemente avuto modo di condizionare la prima produzione architettonica bahmani. Tuttavia, malgrado le informazioni di cui si dispone in merito alla questione siano estremamente scarse, è logico ritenere che nell'affrancarsi dalla loro posizione di schiavi, gli *ḥabshī* si siano ritrovati coinvolti nel contenzioso tra *āfāqī* e *dakhnī*. Considerata l'ortodossia sunnita abbracciata in genere dalla componente africana, è fortemente probabile che, nella lotta per il potere, essa si sia associata ai *dakhnī*, analogamente a quanto sarebbe avvenuto a Bijapur. Gli studi condotti sulle più tarde produzioni artistiche e architettoniche di Bijapur e Ahmadnagar hanno rivelato, infatti, l'importanza che la componente abissina avrebbe raggiunto nei nuovi scenari deccanesi, non solo ricoprendo cariche politiche importanti, ma altresì attraverso un ruolo di primo piano nel patrocinio di opere d'arte. Le produzioni architettoniche e miniaturistiche 'Adil Shahi (1490-1686) e Nizam Shahi (1496-1631) sono emblematiche in questo senso. Basti pensare tra gli altri ad esempio al mausoleo di Malik Ambar a Khuldabad o al mausoleo e la piccola moschea funeraria dedicate a Yaqut Dabuli a Bijapur. Il nome di Yaqut Dabuli appare anche nell'apparato iscrittorio dipinto sul *mihṛāb* della moschea congregazionale di Bijapur (1578),¹⁰ che rimane un *unicum* nello scenario indiano (Rotzer 2006, 68-105; Mondini, in corso di stampa). Il ruolo di questi affrancati è inoltre confermato dalla produzione miniaturistica riconducibile alle corti di Bijapur, Ahmadnagar - e, di riflesso, moghul - dove i loro ritratti sono chiara testimonianza del ruolo sociale e politico raggiunto (Alderman 2006, 106-23).

10 La decorazione pittorica del *mihṛāb* della moschea congregazionale di Bijapur è ascrivibile al patrocinio di Muhammad 'Adil Shahi (r. 1627-1656) e databile al ca. 1636, lasciando dunque ipotizzare un suo coinvolgimento nello straordinario apparato pittorico (Mondini unpublished; Cousens 1996, 57-61; Hutton 2006, 28-9, 36-41).

Malgrado ad oggi non sia ancora stato possibile definire in modo esauritivo un eventuale ruolo *ḥabshī* nel patrocinio artistico bahmani, alcune evidenze provenienti da Bidar potrebbero supplire all'assenza di una produzione miniaturistica ascrivibile con certezza alla corte e le scarse informazioni testuali di cui disponiamo. Fuori le mura, su di una collina lungo la strada che dalla città conduce al villaggio di Ashtur, la presenza di Habshi Kot, o 'la fortezza degli abissini' nella seconda capitale, è un chiaro simbolo dell'importanza già raggiunta dalla componente africana nel sultanato bahmani. Ad oggi ciò che rimane di Habshi Kot sono i resti di diversi mausolei in pessime condizioni e difficili da esaminare visto i crolli e la vegetazione che li avvolge. Malgrado una datazione esatta sia al momento ardua, una preliminare analisi comparativa, unita alla descrizione del complesso fornita da Yazdani (1947, 180-1), permette di datare le strutture al tardo periodo bahmani, o più probabilmente al primo periodo Baridi (1504-1619), come proposto anche da Michell and Zebrowsky (1999, 80). Eventuali ulteriori ricerche condotte sul contesto sociale di Gulbarga e sull'evolversi del ruolo della componente abissina potrebbero aiutare a tracciare gli esordi e le modalità di una partecipazione alla vita di corte e al patrocinio artistico dei migranti africani e confermare o smentire la continuità con le successive tendenze che caratterizzarono i regni sorti in seguito alla frammentazione del primo sultanato.

È nella produzione riconducibile al patrocinio di Firuz Shah, e in particolare nelle tipologie architettoniche e nello stile impiegati a Firuzabad, che sembrano profilarsi invece contatti con la zona anatolica cui si è menzionato.

A Firuzabad, lungo il fiume Bhima, 30 km a sud di Gulbarga, nella cittadella che sarebbe stata eretta per volere dell'ottavo sovrano della dinastia sorgono infatti alcuni degli edifici che per primi hanno attirato l'attenzione degli storici dell'arte. Il sito, fondato probabilmente nei primi anni di regno del sovrano, consisteva secondo Ferishta in una nuova residenza di piacere per il sovrano e la sua corte, con strade, bazar ed edifici civili e religiosi, mentre Tabataba'i lo descrive come un avamposto militare (Philon 2005 1, 89; Michell, Zebrowsky 1999, 28-9). Malgrado della cittadella non rimangano che rovine, l'analisi svolta da Michell e Eaton fornisce un'accurata descrizione degli edifici perduti e notevolmente danneggiati tra i quali spiccano una moschea congregazionale, una sala per le udienze, il palazzo, una *dargāh* e sepolture minori, e un *ḥammām* (1992) (fig. 8).¹¹

11 Alla luce dell'avanzare del degrado della cittadella-avamposto di Firuzabad lo studio di Eaton e Michell si rivela fondamentale. Negli ultimi anni parte di ciò che rimaneva delle strutture documentate dagli studiosi è andato perduto da un lato a causa dall'utilizzo da parte degli abitanti del villaggio vicino dei materiali di spoglio, dall'altro a causa della totale assenza di provvedimenti messi in atto al fine di conservare ciò che rimane del sito.

In particolare la *dargāh* attribuita a Khalifat al-Rahman,¹² include una struttura internamente a pianta cruciforme con una sala centrale cupolata ed esternamente a pianta quadrangolare aperta sui quattro lati con *īwān* e *pīshṭāq*. Oltre alla presenza di *īwān* e *pīshṭāq* di derivazione centro asiatica, è la pianta cruciforme a richiamare modelli siriani e anatolici impiegati per la *madrassa* e per le sale cerimoniali. A confermare la presenza e il contributo di migranti provenienti dalla regione anatolica vi sarebbero poi alcune iscrizioni rinvenute tra le sepolture minori di Firuzabad, studiate e tradotte da Eaton (Michell, Eaton 1992, 94; Philon 2005, 1, 166-7, 243-5). Come proposto da Philon, l'unicità della pianta cruciforme nella regione e l'innovatività dei modelli applicati indurrebbero a supporre una nuova e più articolata rappresentazione simbolica del potere (2005, 166-7, 243-5).¹³

A Firuzabad anche la presenza dei bagni (*ḥammām*) appare rilevante ai fini del discorso formulato. Assenti nella regione deccanese e in generale rari nel subcontinente prima del periodo moghul, essi sembrano costituire il modello più antico riscontrabile nella zona (Koch 2002, 43, 61, 68, 92-3). Ciò che maggiormente sorprende sono le loro caratteristiche architettoniche, dove l'associazione tra coperture a cupola dai diversi profili e coperture coniche appare straordinaria (fig. 8). Gli *ḥammām* e le innovazioni messe in campo a Firuzabad costituirebbero dunque un'ulteriore conferma, non solo dell'articolata composizione sociale tratteggiata, ma altresì del ruolo attivo che le diverse componenti, acquistando un crescente peso all'interno della corte, avrebbero avuto nell'introdurre nuovi modelli architettonici. Queste considerazioni consentono ancora una volta di confermare il perfetto sincretismo di modelli e la fusione di vocabolari patrocinati da Firuz Shah.

Da ultimo, ma non meno interessante, sembra profilarsi nella produzione bahmani ormai matura il ruolo di un contatto con la regione yemenita. Mentre il peso di questa connessione sembra essere attestato nei sultanati deccanesi più tardi, per il periodo bahmani sembrano mancare conferme. Oltre alla vicinanza formale di alcuni elementi riscontrati nelle architet-

12 Siddiqi menziona lo shaykh Syed 'Abd al-Rahman (Khalifat ar-Rahman) insieme a Khwaja Bandanawaz Gisudaraz, come sufi installato a Gulbarga durante il regno di Firuz Shah (r. 1397-1422), ma le fonti non aiutano a delinearne un profilo maggiormente preciso. La sua *dargāh* sorge oggi in prossimità di Firuzabad ed è dunque ipotizzabile che il santo originariamente si sia stanziato qui per l'importanza che la cittadella rivestiva per il sovrano. La particolarità della struttura lascia inoltre supporre un ruolo importante del santo in associazione al potere temporale.

13 L'analisi che Philon propone rimane tuttavia da verificare. In merito alla rappresentazione e concezione del potere bahmani la studiosa propone altre tesi che riguardano l'interpretazione delle due moschee rispettivamente all'interno dei forti di Gulbarga e di Bidar come sale di udienze di derivazione persiana, anticipando dunque la più tarda conformazione delle sale di udienza moghul. Su queste teorie di Philon tuttavia - in assenza di prove ulteriori - si rimane scettici (Yazdani 1928; Koch 1994; Philon 2010, 34-55; Philon 2011, 188-203).

ture di Gulbarga e nei monumenti funerari dell'Hadramawt, è l'apparato pittorico della cupola del mausoleo attribuito ad Ahmad Shah Bahmani (r. 1432-1436) ad Ashtur a colpire per la vicinanza ai modelli yemeniti. Qui, infatti, tanto lo schema decorativo generale della cupola, quanto i motivi impiegati - l'utilizzo di bande epigrafiche concentriche e gli stili calligrafici - appaiono essere molto vicini a quelli ricorrenti nella regione d'oltreoceano, in particolare nella cupole della madrasa al-Ashrafiyya a Taizz, datata tra il 1296 e il 1297 (Finster 1992, 124-47) (fig. 9). L'impiego di bande concentriche a Gulbarga sembra riscontrabile già nei mausolei attribuiti a Firuz Shah e a Khwaja Bandanawaz Gisudaraz, malgrado non sia ad oggi stato possibile ancora concludere uno studio comparativo approfondito dei diversi apparati (fig. 10).

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Sara Mondini

Figure



Figura 1. Mausoleo di Muhammad I Bahmani (r. 1358-1375), Gulbarga

Figura 2. Schema decorativo esterno con *jālī*, *chajjā* e rosoni, mausoleo di Firuz Shah Bahmani (r. 1397-1422), Gulbarga



Figura 3 (in alto).
Schema decorativo
interno con *jālī* e rosoni,
mausoleo di Firuz Shah
Bahmani (r. 1397-1422),
Haft Gumbad, Gulbarga

Figura 4 (a destra).
Leone sull'estradosso
dell'arco del Takht-i
Kirmani, posteriore al
1431, Bidar





Figura 5 (a sinistra). Colonnine d'angolo, mausoleo di Firuz Shah Bahmani (r. 1397-1422), Haft Gumbad, Gulbarga

Figura 6 (in basso). Maioliche e minareto della *Madrassa* di Mahmud Gawann (1472), Bidar





Figura 7. Soffitti lignei, *maṇḍapa*, Rangini Mahal, XVI sec., Forte, Bidar

Figura 8. *Ḥammām*, Firuzabad, Gulbarga



Figura 9. Decorazione pittorica della cupola del mausoleo di Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436), necropoli regale bahmani, Ashtur, Bidar

Figura 10. Decorazione pittorica della cupola del mausoleo di Firuz Shah (r. 1397-1422), Haft Gunbad (1378-1422), Gulbarga



Figura 11. Allineamento dei mausolei a doppia camera funeraria, Haft Gumbad (1378-1422), Gulbarga

Figura 12. Maioliche sul mausoleo di 'Ala'uddin Ahmad II (r. 1436-1458) e allineamento delle strutture funerarie nella necropoli regale bahmani (ca. 1436-1527), Ashtur, Bidar



Figura 13. Porzioni delle pitture parietali all'interno del mausoleo di Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436), necropoli regale bahmani, Ashtur, Bidar

Figura 14. Devoti hindu presso il mausoleo di Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436), necropoli regale bahmani, Ashtur, Bidar



Figura 15. Pellegrinaggio da Madiyal ad Ashtur in occasione dello *'urs* di Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436)

Figura 16. *Jātrā* in occasione dello *'urs* di Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436), necropoli regale bahmani, Ashtur, Bidar



Figura 17. Tempio di 'Allama Prabhu-Sultan Basha', Madiyal, Gulbarga

Figura 18. Tempio di 'Allama Prabhu-Sultan Basha', Madiyal, Gulbarga

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

4 Rappresentazioni identitarie e rappresentazioni di potere

Sommario 4.1 L'architettura funeraria come specchio del potere. – 4.2 'Santi-sovrani' e 'sovrani-santi', il caso di Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436). – 4.3 Identità inscritte.

Dal quadro tratteggiato emergono dunque chiaramente le differenti componenti che avrebbero caratterizzato la prima fase dinastica bahmani e condizionato la formazione del nuovo vocabolario artistico: i differenti sovrani-patrocinatori succedutisi al potere con la loro personale inclinazione e le politiche promosse, la complessa composizione del tessuto sociale nella sua continua evoluzione, ed infine i rapporti tra il potere temporale e le confraternite sufi presenti a Gulbarga, a Bidar e nella regione. Nel corso dei quasi due secoli di storia bahmani questi fattori concomitanti hanno rivestito ruoli con un'incidenza variabile, ma sono stati assolutamente complementari nel condizionare la produzione artistica.

Quanto illustrato da un punto di vista architettonico, unitamente alle dinamiche estrapolate, non solo testimonierebbe la particolarità della prima capitale, Gulbarga, nel panorama indiano, ma in un'analisi di più ampio respiro potrebbe rivelarsi fondamentale alla comprensione della produzione artistica e architettonica delle successive dinastie sorte in Deccan e in altre regioni. Molte delle strutture e delle forme deccanesi, infatti, ritrovano i loro primi e originali antecedenti proprio nella sperimentazione promossa nelle due capitali bahmani. Gli studi condotti durante questi anni sull'ibrida produzione di Bidar o sul sincretismo culturale di Bijapur, si sono rivelati in larga parte comprensibili solo grazie ad un continuo raffronto con l'originale contesto di Gulbarga. Le attitudini e i profili di alcuni dei sovrani bahmani, sembrano inoltre anticipare quelle tendenze che avrebbero poi dominato il patrocinio moghul nelle sue fasi più brillanti. Curiosità, collezionismo, sincretismi culturali e artistici, l'inclusione di modelli stranieri: in Deccan è insomma possibile intravedere tutti quegli elementi che hanno sancito la poliedricità e la ricchezza della produzione indo-islamica.

I risultati e le ipotesi fin qui formulati, sebbene non possano ritenersi definitivi, hanno consentito di affermare e consolidare l'iniziale intuizione riguardo al ruolo centrale della produzione bahmani nel contesto dell'architettura islamica del subcontinente indiano. Malgrado le numerose lacune che ancora ne compromettono una chiara ed esaustiva conoscenza, le

conclusioni che ad oggi è possibile trarre in merito al ruolo che la produzione della dinastia svolse nella costruzione identitaria e nell'affermazione del potere dei sovrani, paiono di estremo interesse. I Bahmani, attraverso lo sviluppo dei centri fondati e il patrocinio architettonico, sembrano aver tentato non solo di esprimere simbolicamente ed allegoricamente la propria identità, ma altresì il proprio potere e gli equilibri interni alla propria corte. In particolare, le due capitali, Gulbarga e Bidar, sembrano aver sentito l'esigenza di rendere tangibile la relazione e il bilanciamento tra potere religioso e potere politico attraverso il disporsi delle strutture in accordo con il collocarsi di cittadelle e *dargāh*. Gulbarga, in qualità di prima capitale, con il suo sviluppo sembra incarnare quasi alla perfezione le dinamiche di committenza, di interazione con il sufismo e gli equilibri di potere che caratterizzarono le diverse fasi dinastiche, dinamiche che si sarebbero poi consolidate nei secoli successivi.

4.1 L'architettura funeraria come specchio del potere

Si è descritto come il mutare dei rapporti tra potere il temporale bahmani e la componente sufi abbia rivestito un ruolo di primaria importanza nel determinare le sorti della dinastia. Si intende ora dimostrare come le alleanze strette con le differenti confraternite presenti sul territorio sancirono dinamiche di committenza precise e giunsero a condizionare lo sviluppo urbano nelle due capitali, Gulbarga e Bidar, determinando l'orientamento o la posizione di monumenti funerari, *khānqāh* e *dargāh*.¹

Malgrado la presenza sufi in Deccan sia attestabile già prima del sorgere del regno bahmani, come menzionato, fu soltanto a partire dalla seconda metà del XIV secolo che anche gli ordini fino ad allora restii ai contatti con il potere gradatamente mutarono i propri principi riguardo all'associazione e interazione con il mondo politico (Kumar 2017, 203-38; Digby 1986, 57-77; Digby 1990, 71-81; Rizvi 2003, 1, 222-6).

Emblematico nell'ambito di tale tendenza è proprio l'affermarsi di *khānqāh* e *dargāh*, i complessi architettonici sufi per eccellenza nel subcontinente indiano. Il numero di questa tipologia di complessi e delle piccole moschee funerarie ad essi solitamente associate risulta essere de-

1 Prima di procedere con un'analisi dettagliata del ruolo rivestito da *khānqāh* e *dargāh* nel subcontinente è bene chiarire il significato e l'uso specifico dei due termini. Essi coesistono, ma è bene sottolineare che generalmente fanno riferimento il primo (*khānqāh*) ad una sorta di monastero, di centro per la trasmissione dei principi della *ṭarīqa*, mentre il secondo (*dargāh*) allude ad un complesso sufi caratterizzato dalla presenza del mausoleo di uno *shaykh* o di una figura di rilievo della *ṭarīqa* (o anche un *khānqāh* a cui è stato aggiunto il mausoleo di uno *shaykh*). È anche opportuno ricordare che non sempre l'utilizzo dei due termini in India appare coerente e talvolta essi vengono applicati indistintamente alle due tipologie di complessi descritte.

cisamente elevato nelle capitali bahmani, avvallando da un lato le teorie avanzate riguardo l'importanza degli ordini in relazione al potere, dall'altro delineando forse una nuova percezione e una maggiore considerazione dell'architettura funeraria stessa.² In ambito cittadino, infatti, il riscontro di uno squilibrio nella presenza di moschee e *dargāh* o complessi funerari induce a riflettere sul ruolo presumibilmente ridotto degli ulema ('*ulamā'*) in favore, invece, di uno straordinario radicamento e una capillare diffusione delle confraternite sufi – per altro assolutamente in linea con i risultati frutto degli studi condotti da storici e storici delle religioni sulla regione deccanese. Questi dati lascerebbero supporre che, oltre a supplire a quella vitale necessità di legittimazione del potere temporale, la componente sufi fosse meglio in grado di rispondere – attraverso la presenza di *khānqāh* e *dargāh* – alle esigenze specifiche dettate dal contesto religioso e sociale delle capitali deccanesi.

Le *dargāh* giunsero ad ospitare un crescente numero di mausolei, attribuibili ai discepoli degli shaykh, ai loro famigliari e discendenti o ai membri della confraternita, oltre a moschee e strutture adibite all'accoglienza dei pellegrini. Il desiderio di trovare sepoltura vicino ad un maestro sufi si estese spesso anche al sovrano legittimato, protetto, quasi la vicinanza potesse assicurare il prolungarsi del sodalizio tra potere spirituale e potere temporale anche oltre la morte. Da questo sembra derivare la frequente connessione e vicinanza tra *dargāh* e complessi funerari regali, da un punto di vista spaziale, ma anche artistico-architettonico, attraverso la scelta del medesimo stile o di vocabolari artistici affini.

Già nella fondazione della prima capitale, Gulbarga, e nelle sue fasi iniziali di espansione, l'interdipendenza identificabile tra il forte e la *dargāh* di Sirajuddin Junaydi, connessi fisicamente attraverso la presenza della Shah Bazar *masjid*, ha tradotto spazialmente i rapporti tra i due grandi poteri, temporale e religioso (carta 3). Al contempo, questa connessione ha testimoniato la legittimazione dell'autorità del sovrano da parte dei sufi. Secondo le fonti Sirajuddin Junaydi³ (m. 1380) sarebbe giunto in Deccan

2 È opportuno qui ricordare le diverse posizioni nel contesto islamico in merito all'architettura funeraria e in particolare la voce di Ibn Taymiyya (1263-1328) tra coloro che più duramente condannarono l'erezione di mausolei. Per una sintesi esaustiva di pratiche e proibizioni connesse a questa tipologia architettonica si veda Leisten (1990, 12-22).

3 L'ordine Junaydi, in particolare attraverso la figura di Sirajuddin Junaydi, rivestì un ruolo chiave nelle primissime fasi di formazione del nuovo sultanato bahmani. Sono tuttavia pochissime le informazioni relative all'ordine e al suo ruolo in India. I Junaydi sono, infatti, spesso tra i grandi assenti nei moderni studi sul sufismo indiano, e scarsissime sono in genere le menzioni a membri dell'ordine o ai loro nomi. È il resoconto di Abu'l Fadl, biografo di Akbar, a confermarne la presenza: egli stilò, infatti, la lista completa degli ordini esistenti in India e, menzionando l'ordine Junaydi, ne registrò la presenza nel nord, a Delhi, Khulda-bad, Gulbarga, Bijapur, e in altre zone del Deccan dove nei secoli XIII, XIV e XV avrebbero rivestito un ruolo importante. Le fonti disponibili poi, malgrado le scarse informazioni, ci

al seguito di Muhammad b. Tughluq durante il trasferimento della capitale da Delhi a Daulatabad (Sherwani 1985, 33). Egli si sarebbe installato dapprima a Bijapur, nel 1330, poi si sarebbe spostato nel villaggio di Korchi. Sirajuddin sarebbe stato precettore di 'Ala'uddin Hasan Bahman Shah, fondatore della dinastia bahmani,⁴ e sarebbe stato lui ad incoronarlo nella moschea all'interno del forte di Daulatabad, legittimando e sostenendo così ufficialmente il nuovo sultanato indipendente. Sirajuddin Junaydi si sarebbe trasferito a Gulbarga solo durante il regno di Muhammad I (r. 1358-1375), ma avrebbe mantenuto fino alla morte la stretta relazione instaurata con i Bahmani, continuando a sostenere e legittimare i successivi sovrani. Alcuni dubbi permangono sulla relazione intrattenuta con Mujahid (r. 1375-1378), fedele dell'ordine Junaydi, ma che dopo essere asceso al trono avrebbe eletto Zaynuddin Shirazi quale sua guida spirituale. Questo fatto secondo alcune fonti avrebbe potuto scatenare la gelosia di Sirajuddin e indurlo a ritirare il proprio appoggio al sovrano, al punto da rifiutare più tardi una sua sepoltura all'interno o in prossimità della *khānqāh*. Il mausoleo di Sirajuddin Junaidi, noto come Rauza-i Shaykh, è situato all'interno della *dargāh* a lui dedicata a Gulbarga, lungo la strada che conduce ad Aland e non lontano dal forte, dalla Shah Bazar *masjid* e dai mausolei dei primi sovrani della dinastia. Secondo la medesima dinamica osservata per Mujahid, questa prossimità tradurrebbe il sostegno e la legittimazione accordati in vita ai primi esponenti della dinastia.

Da questo momento in avanti nella prima capitale bahmani si è assistito al variare dei favori accordati ai sovrani e all'affermarsi di nuove figure religiose di riferimento che, oltre ad aver condizionato il potere, si può ipotizzare abbiano indirettamente determinato lo specifico dislocarsi di

consentono di identificare alcuni dei religiosi che si stanziarono in Deccan e che ebbero un ruolo attivo nei diversi distretti deccanesi. Dalle informazioni relative ai membri dell'ordine stanziati nell'India settentrionale e nel Deccan sembra emergere un approccio differente nei confronti della politica rispetto a quello mantenuto dall'ordine Chishti. Secondo le fonti, nel Sultanato di Delhi, Syed Qutbuddin Mahmud Ghaznawi Husayni, noto come Syed Kabir (m. 1278), avrebbe intrattenuto rapporti con la famiglia reale divenendo precettore del sovrano Nasiruddin Mahmud Iltutmish (r. 1246-1266). Il figlio di Syed Kabir in seguito sembrerebbe aver consolidato questi legami attraverso il matrimonio con una donna di sangue reale. Queste poche ma significative informazioni inducono a dedurre che per l'ordine non fosse ritenuto essenziale mantenere le distanze dal potere temporale. In Deccan due sono le figure collocabili durante l'epoca bahmani: lo shaykh Sirajuddin Junaydi (m. 1380) a Gulbarga e 'Aynuddin Ganj al-'Ilm (m. 1392) a Bijapur. Quest'ultimo avrebbe ricevuto doni dal fondatore della dinastia, 'Ala'uddin Hasan (r. 1347-1358), confermando la vicinanza al potere temporale profilatasi a Delhi in precedenza. Recentemente la scoperta e la pubblicazione da parte di Siddiqi di alcuni documenti Junaidi ha aiutato a chiarire la diffusione e l'articolazione dell'ordine nell'India settentrionale e di conseguenza nel Deccan (Sherwani 1985, 33, 82; Siddiqi 1989, 95-116; Siddiqi 2014).

⁴ In generale le fonti riportano numerosi aneddoti riguardanti la loro frequentazione, in particolare Sherwani fa riferimento ad episodi relativi a servizi svolti da 'Ala'uddin Hasan per Sirajuddin Junaydi quando quest'ultimo era a Miraj (Sherwani 1985, 35).

alcuni monumenti e l'adozione di stili peculiari e apparati decorativi. In questo senso, numerosi sono gli esempi che potremmo citare di vicinanza fisica e stilistica tra mausoleo del sovrano-legittimato e mausoleo attribuito al sufi-legittimatore. Il caso della *khānqāh* di Khwaja Bandanawaz Gisudaraz, esponente della Chishtiyya e il suo allontanamento fisico dall'area palaziale, a seguito dell'incrinarsi dei rapporti con l'allora sovrano Firuz Shah (r. 1397-1422) è emblematico. Anche da un punto di vista stilistico la prossimità tra strutture attribuite ai sovrani e ai loro legittimatori sufi rimane significativa e numerosi sono gli esempi che potremmo citare. Nonostante l'allontanamento menzionato, ad esempio, le assonanze e le affinità stilistiche tra i mausolei attribuiti rispettivamente a Khwaja Bandanawaz Gisudarazdaraz e Firuz Shah, entrambi a Gulbarga, e quello attribuito ad Ahmad Shah (r. 1422-1436) ad Ashtur rimangono significative. Ancor più evidente è l'impiego del medesimo stile decorativo nei mausolei più tardi del sovrano 'Ala'uddin Ahamad II Shah Bahmani (r. 1436-1458) e di Kalilullah Kirmani, membro della Nimatullahiyya, entrambi ad Ashtur.

Anche a Firuzabad, la nuova cittadella-avamposto voluta da Firuz Shah, la relazione spaziale tra gli edifici, come nella capitale, sembra riflettere le dinamiche di interazione tra potere temporale e potere spirituale e tra corte e area commerciale urbana. Qui la presenza della *dargāh* di Khalifat al-Rahman nelle immediate vicinanze della nuova cittadella consente di consolidare la connessione tra guida spirituale eletta e sovrano, secondo il modello fin qui teorizzato, aprendo però a possibili novità nelle dinamiche di relazione. Helen Philon, infatti, basandosi sulla pianta anomala della *dargāh*, ipotizza qui per la prima volta nel contesto bahmani, un coinvolgimento della struttura sufi nel cerimoniale di corte (2005, 92, 166). Se la teoria della Philon fosse confermata, la vicinanza spaziale nel contesto urbano tra l'area palaziale e le *dargāh* cittadine sarebbe rafforzata da una sovrapposizione, almeno in termini di funzioni. Questo anticiperebbe le sovrapposizioni successive di Fatehpur Sikri, ad esempio, dove la *dargāh* di Salim Chishti (m. 1572) è inserita all'interno della moschea congregazionale annessa all'area palaziale, o di Sarkhej, dove i mausolei dei sovrani legittimati sono direttamente inseriti all'interno della *dargāh* di Ahmad Khattu (m. ca. 1446) (Alfieri 1994, 106-7; Koch, 2002, 65-6; Buron-Page 2003, 30-119; Asher, Talbot 2006, 91-2; Currim 2004, 80-93; Brand 2004, 40-51). Malgrado gli elementi di cui si dispone siano insufficienti al fine di confermare la teoria proposta dalla Philon, si potrebbe comunque ipotizzare che, all'epoca della costruzione della nuova cittadella, il sovrano, vedendo il proprio rapporto con Khwaja Bandanawaz Gisudaraz incrinarsi, abbia cercato il supporto di una nuova guida spirituale a cui sarebbe stato affidato un ruolo prominente all'interno della nuova succursale della corte.

Le tendenze descritte, inaugurate a Gulbarga e che poi risultano confermate inizialmente a Bidar, sembrano prestarsi ad alcuni interessanti confronti con altre realtà coeve del mondo islamico. Nella capitale bahmani

sembra essersi persa l'esigenza di fondare nuove moschee con l'intento di affermare ed ostentare la presenza e la diffusione dell'islam. Questo ruolo di rappresentanza politica e religiosa sembra al contrario essere affidato proprio alle *dargāh* e indirettamente alle strutture funerarie. L'importanza di questa presenza sembra parzialmente riscontrabile in altri contesti politici e sociali del mondo islamico. Il ruolo delle *dargāh* potrebbe ricordare, infatti, la situazione della regione anatolica, dove la presenza sufi sin dall'epoca selgiuchide costituì il perno della politica e del commercio, divenendo punto di riferimento per la popolazione. D'altro canto, la relazione delle *dargāh* con la politica potrebbe essere assimilata all'uso strumentale da parte del potere della *zāwiya* che, in alcuni casi, nel nord Africa funse da tramite tra il potere e la realtà locale. Tuttavia, simili paragoni tendono ad apparire ancora troppo generici e non sembrano riuscire a definire esattamente il ruolo e il valore simbolico assunto delle strutture della Gulbarga bahmani in relazione al potere.

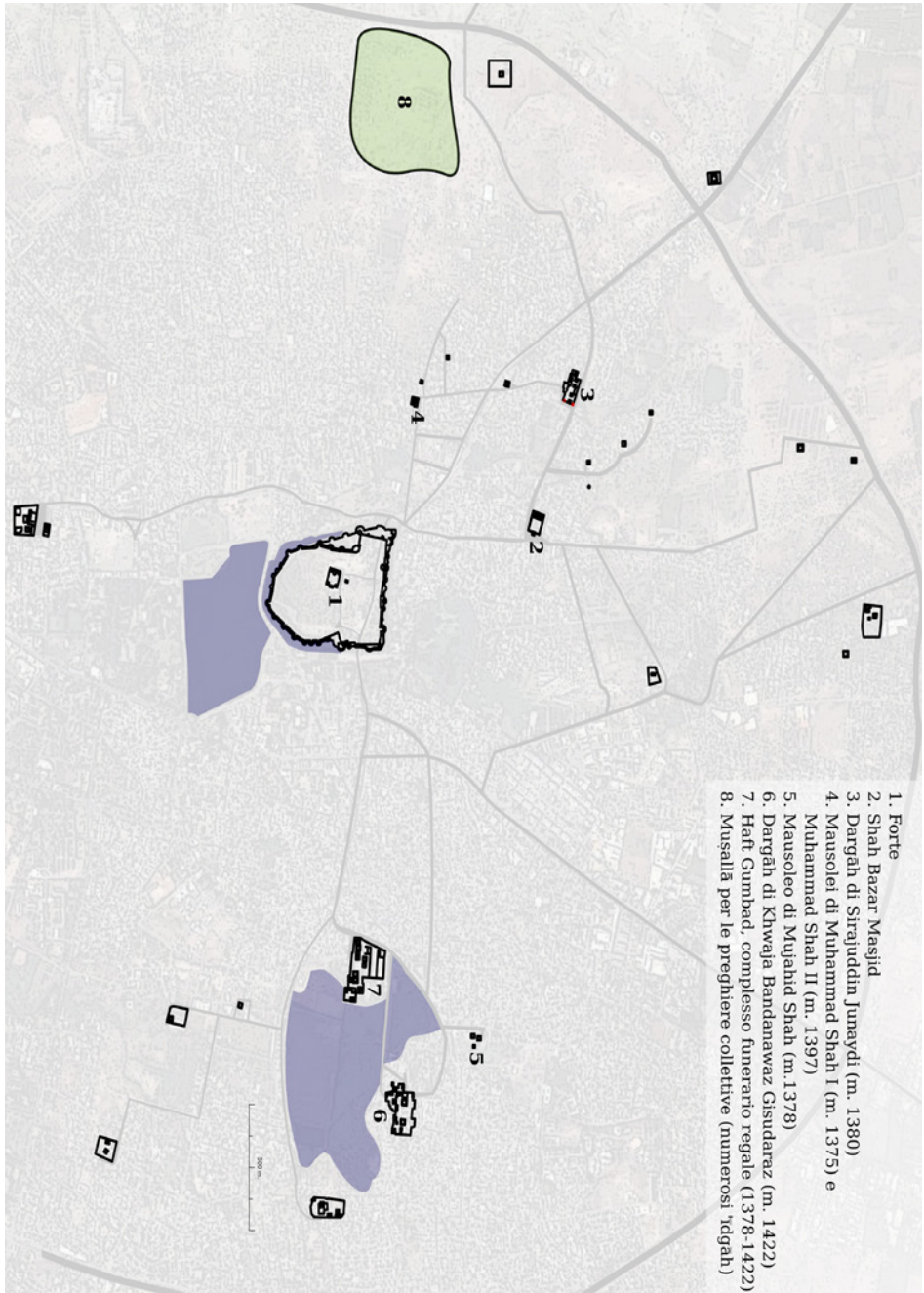
Da un punto di vista architettonico, come emerge chiaramente dall'analisi proposta sin qui, lo sviluppo delle *dargāh* fu strettamente legato allo sviluppo dell'architettura funeraria e della sua concezione. Nella produzione architettonica di Gulbarga e di Bidar sono diversi i cambiamenti che sembrano interessare gli edifici funerari anche da un punto di vista concettuale. Si registra, infatti, già con le sepolture dei primi sovrani, la tendenza a riunire i mausolei in veri e propri complessi intorno ai quali, sempre più di frequente, sorgono vere e proprie necropoli. L'estendersi delle loro dimensioni ed il continuo aggiungersi di strutture contribuì nel tempo ad enfatizzare la connotazione sacrale di questi luoghi. Il raccogliersi dunque di sepolture attribuibili ai membri di una medesima dinastia, o a figure legate tra loro da vincoli di parentela e di ruolo - ora riunite in un unico complesso - avviene simultaneamente all'istituirsi di veri e propri complessi funerari dedicati a shaykh sufi, la cui espansione è dettata da principi assolutamente analoghi. La frequente disposizione lineare delle strutture funerarie regali lungo il medesimo asse, poi, unitamente al loro orientamento all'interno del contesto urbano, sembrerebbe prestarsi ad esigenze legate alla ritualità, alla visita e benedizione delle strutture (figg. 11, 12; carta 4). Questa ipotesi scaturirebbe dagli studi che si stanno conducendo sulla ritualità di corte a Bijapur, dove il legame tra architettura palaziale e complessi sacri all'interno del perimetro urbano sembra rispondesse a precise esigenze di visibilità del sovrano durante riti e processioni che coinvolgevano l'intera popolazione. La datazione più tarda di simili pratiche, che necessitano di ulteriori approfondimenti, non escluderebbe l'esistenza anche a Gulbarga, in un'epoca precedente, di una ritualità di corte o di manifestazioni del potere che coinvolgessero le strutture salienti della città. Tuttavia una comparazione con complessi centro asiatici o medio orientali pone non pochi dubbi in merito al peculiare allineamento delle strutture funerarie che caratterizza il periodo

bahmani. Nel resto del mondo islamico infatti, l'unico complesso che presenti un analogo allineamento è lo Shah-i- Zinda a Samarcanda:⁵ questa unicità rende difficile l'identificazione di quei modelli che potrebbero aver ispirato le necropoli bahmani. Proprio alla luce di questi problemi Helen Philon ha recentemente suggerito una possibile derivazione da complessi locali ascrivibili a tradizioni non-islamiche dove i mausolei presenterebbero allineamenti affini (2017).

A prescindere tuttavia dall'esistenza di rituali predefiniti o di un ruolo di modelli locali ancora da dimostrare, emblematico epilogo della prossimità e delle relazioni radicate nella Gulbarga bahmani tra potere temporale e spirituale sarebbero stati i festeggiamenti indetti in occasione della ricorrenza dello 'urs⁶ del sovrano Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436) nella prima fase di Bidar. Le celebrazioni che ancora oggi richiamano numerosissimi fedeli, musulmani e non, costituiscono un'estremizzazione significativa della profonda condivisione di poteri tra sufi e sovrani, e dell'ambiguità e dell'intercambiabilità di ruoli tra i due. In questo senso i mausolei commissionati, rispettati e venerati dalla popolazione, vanno oltre alla fondamentale manifestazione della presenza dell'islam. Alla luce dei poteri taumaturgici e protettivi attribuiti ai santi sufi, attraverso le loro sepolture essi giungono a costituire una sorta di protezione, di garanzia per la città e per il regno, concedendo al contempo eterna legittimazione ai sovrani e dispensando *baraka* anche oltre la morte. Alla luce di queste considerazioni, la Philon nel suo lavoro avrebbe riconosciuto una disposizione a cerchi concentrici delle strutture funerarie intorno al primo nucleo urbano di Gulbarga - identificato con la zona forte - ai quali verrebbero idealmente attribuite funzioni protettive (2005, 1, 78-83). Se sulla funzione protettiva in senso lato, spirituale, di mausolei e *dargāh* si conviene, risulta difficile riconoscere una dislocazione delle strutture lungo anelli regolari. Le dinamiche di sviluppo urbano, alla luce dei risultati forniti dalle indagini sul campo, indurrebbero piuttosto ad ipotizzare una dislocazione basata sull'allineamento degli edifici sacri, snodato intorno ad un unico perno centrale costituito dal forte. La disposizione inoltre, lascerebbe numerose aperture intorno al nucleo urbano e si intensificherebbe lungo alcune importanti direttrici che collegano la capitale Gulbarga ad alcuni avamposti nei suoi dintorni (carta 3). Questo tipo di considerazioni appare tuttavia arduo da condurre con sicurezza, soprattutto alla luce dello stato di degrado e abbandono o

5 Si tratta di una vasta necropoli nella zona nord-orientale di Samarcanda (Uzbekistan) che, estesasi dal tra il IX e il XIV secolo e poi nuovamente nel XIX secolo, è giunta ad includere più di venti edifici allineati lungo il medesimo asse. I mausolei sarebbero da attribuire a membri della famiglia e della corte di Tamerlano (Hillendrand 2000, 260-4).

6 Dall'arabo 'urs, lett. 'matrimonio', indica l'unione con l'amato, il divino. Nell'India islamica questo tipo di celebrazioni annuali sono generalmente riservate a santi sufi, quando in occasione della ricorrenza dell'anniversario della loro morte si ricorda la loro unione con Dio.



Carta 3. Distribuzione e orientamento delle principali strutture religiose e funerarie, XIV-XV sec., Gulbarga

considerata la trasformazione delle strutture. Ciò che rimane certo è che la collocazione dei monumenti nel contesto urbano cittadino non doveva essere affatto casuale, ma basata su principi precisi, importanti anche da un punto di vista simbolico: il valore assegnato agli edifici funerari sembra averne condizionato la dislocazione sul territorio influenzando così l'evoluzione del profilo cittadino.

La complessità di Gulbarga che fin qui si è tentato di rendere attraverso la definizione di cause ed effetti, si ritiene possa poi costituire un importante modello di analisi applicabile anche ad altre regioni indiane. Si è ampiamente tentato di dimostrare come l'instaurarsi del sufismo nella regione e il particolare sviluppo degli ordini abbia assunto un ruolo primario nelle dinamiche di committenza degli edifici, e di conseguenza nello sviluppo della città. Si è visto come nel caso di Gulbarga proprio la presenza sufi abbia determinato probabilmente uno sviluppo straordinario dell'architettura funeraria con le peculiarità descritte. Sulla base di queste considerazioni e alla luce di quanto si conosce sull'evoluzione degli ordini in generale nel subcontinente indiano, si potrebbe tentare di utilizzare il modello di ricerca applicato a Gulbarga per risolvere i dubbi che ancora avvolgono altre produzioni dinastiche del sultanato di Delhi e più in generale il sistematico sviluppo dell'architettura funeraria in diverse regioni indiane. Altri studiosi hanno notato e descritto lo straordinario sviluppo dell'architettura funeraria nelle capitali indo-islamiche. Brown nel descrivere la Delhi di epoca lodi parla di 'periodo del macabro' alludendo alla diffusione di mausolei e tombe (Brown 1975, 26).

Solo recentemente si sono avviati studi sulla produzione architettonica patrocinata a Delhi dalla dinastia dei Lodi (1451-1526). Lo straordinario incremento del numero di strutture funerarie, la crescente tendenza ad aggregarle in complessi, molti dei quali disposti secondo una chiara linearità in precise zone della città, sembrano rimandare inequivocabilmente ad alcune delle peculiarità incontrate a Gulbarga (Mondini, in corso di stampa). Fino ad oggi, tuttavia, gli storici dell'arte si sono limitati a giustificare questo notevole cambiamento nel panorama architettonico della capitale del sultanato attraverso le origini afgane dei sovrani e una loro organizzazione del potere su base tribale. Dagli studi condotti, la teoria di monarchi *primus inter pares* sembra non essere sufficiente a spiegare il crescente numero di strutture funerarie presenti a Delhi e le loro peculiarità.⁷ Nella

7 Diversi studi e *survey* sistematiche condotte su Delhi hanno permesso di catalogare e mappare le strutture ascrivibili alle diverse fasi del sultanato evidenziando la crescita esponenziale di mausolei tra il XIV e il XVI secolo. I risultati ottenuti a confronto con i contesti sociali e politici delle fasi di sviluppo permettono di riconoscere come inconsistente la presunta organizzazione tribale come motivo di sviluppo dell'architettura funeraria (Siddiqi 1969, 15-18; Ara 1982, 61-80; Yamamoto, Ara, Tsukinowa 1967; Nanda, Gupta, Jain 1999; Mondini 2015, 198-9).

catalogazione delle strutture Lodi, inoltre, si è rilevata la presenza di un crescente numero di sepolture attribuibili a membri di ordini sufi. Seguendo la logica di queste considerazioni, si ritiene che il modello di indagine applicato a Gulbarga potrebbe rivelarsi efficace al fine di comprendere e spiegare il patrocinio Lodi a Delhi, apparentemente condizionato da un contesto culturale, religioso e politico per molti versi simile a quello delineato.

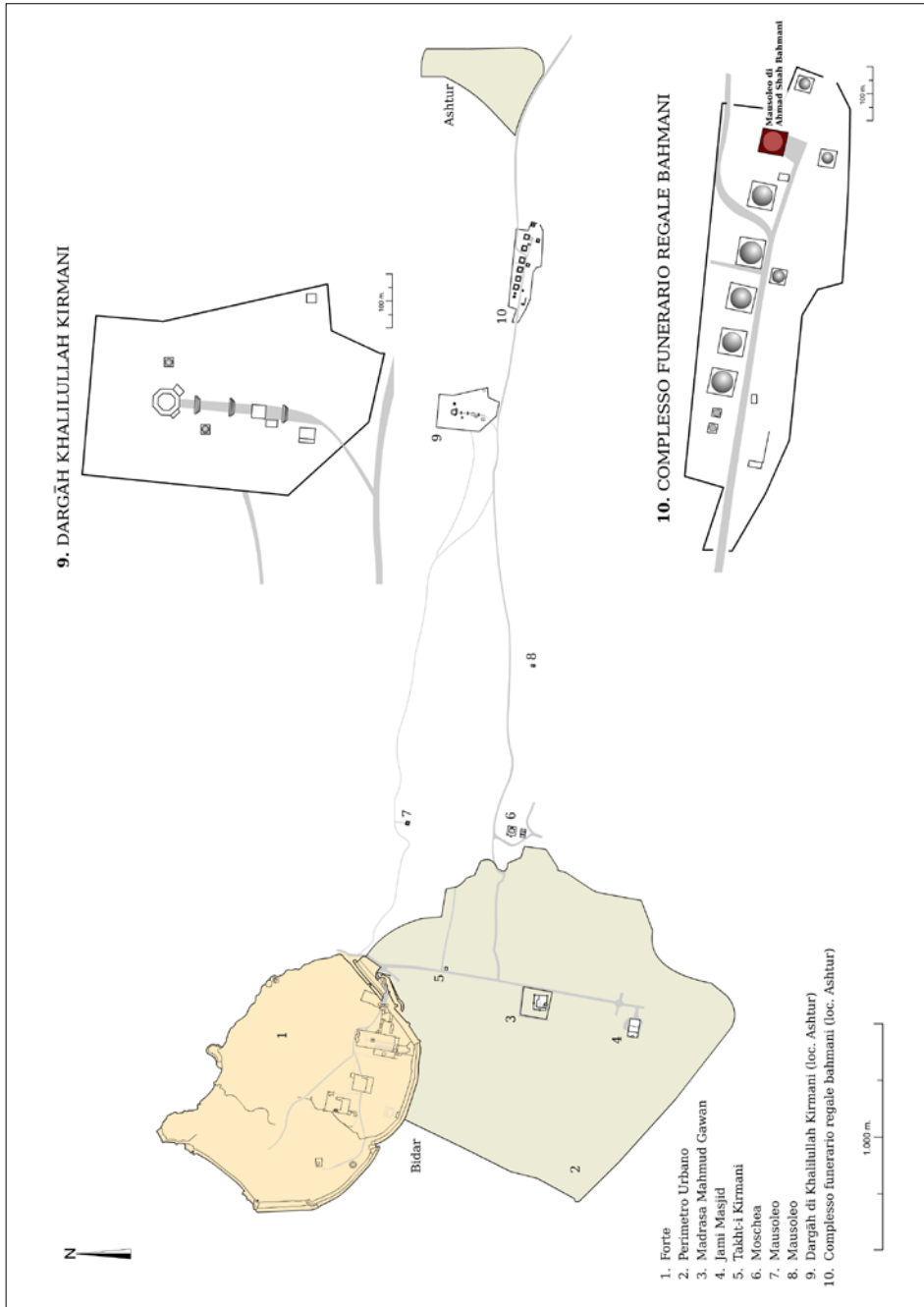
Si può dunque concludere che la crescente comprensione della committenza bahmani e della formazione del primo stile deccanese possa dimostrarsi estremamente importante nello studio della produzione artistico-architettonica dell'intera regione, delle altre produzioni islamiche tanto nel subcontinente quanto in quelle aree caratterizzate da analoghe dinamiche sociali, culturali, religiose e politiche.

4.2 'Santi-sovrani' e 'sovrani-santi', il caso di Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436)

Si è descritto il ruolo che rivestirono le strutture funerarie cittadine nel tradurre i rapporti di potere e si è profilata la tendenza ad una sovrapposizione dei ruoli assegnati a sovrani e a santi-sufi. Questa intercambiabilità sembra esplicitarsi nei poteri assegnati all'architettura funeraria, ma soprattutto nell'azzeramento delle distanze tra *dargāh* e necropoli regali, o eventualmente tra *dargāh* e aree palaziali. È tuttavia a seguito del trasferimento della capitale a Bidar che si assiste alla definitiva trasformazione di Ahmad Shah (r. 1422-1436), nono sovrano della dinastia bahmani, in santo. Malgrado il ridefinirsi dell'identità di Ahmad Shah rimanga un *unicum* nella storia bahmani, ripercorrerne i passaggi salienti si ritiene possa risultare utile al fine di comprendere il ruolo assegnato alla produzione artistica e architettonica nel supportare e accompagnare la costruzione della nuova identità del sovrano. La sua 'santificazione' così come il suo articolato orientamento politico e religioso sembrano, infatti, essere dichiarati attraverso il mausoleo eretto per lui, narrati dagli apparati iscrittori e confermati dalle scelte stilistiche.

Il governo di Firuz Shah (r. 1397-1422), predecessore di Ahmad Shah, si distinse per la stabilità e l'equilibrio raggiunto tra le diverse componenti sociali e religiose del regno, favorendo il sincretismo culturale ed artistico ampiamente discusso. Forse l'unico grave errore commesso dal sovrano fu nella gestione dei rapporti con Khwaja Bandanawaz Gisudaraz (m. 1422), il santo appartenente all'ordine della Chishtiyya giunto a Gulbarga all'inizio del suo regno: dopo una calorosa accoglienza,⁸ Firuz Shah, allontanandosi

8 L'arrivo a Gulbarga di Khwaja Bandanawaz Gisudaraz ebbe sicuramente un peso rimarcabile nella produzione architettonica della capitale. La straordinaria accoglienza riservata dal sovrano nel 1402-1403 sembra essere stata seguita dall'erezione per lui di una



Carta 4. Città vecchia e forte di Bidar, complesso funerario bahmani (ca. 1436-1527) e dargāh Khalilullah Kirmāni ca. 1458 ad Ashtur

dai suoi favori, subì una progressiva perdita di popolarità. I dissapori tra i due, infatti, avrebbero indotto il sovrano a chiedere al santo con futili motivazioni di abbandonare la propria *khānqāh*, secondo le fonti, all'epoca situato nelle immediate vicinanze del forte e della grande moschea.⁹ Bandanawaz Gisudaraz, visto l'incrinarsi dei rapporti, avrebbe in seguito rifiutato di sostenere l'ascesa al trono del figlio del sultano,¹⁰ favorendo invece il fratello di Firuz Shah, Ahmad Shah. Il fondamentale sostegno di Bandanawaz Gisudaraz, e di conseguenza dell'ampia fascia dei suoi fedeli, venne dunque meno proprio nella cruciale e delicata fase della successione al trono e Ahmad Shah, che forse, più lungimirante, aveva saputo ingraziarsi i favori del santo, si guadagnò definitivamente la legittimazione al potere.

Furono probabilmente le condizioni politiche e sociali del regno ereditato dal fratello a convincere il nuovo sovrano a trasferire la capitale da Gulbarga a Bidar. Malgrado in letto di morte Firuz Shah avesse accettato la sovranità del fratello, auspicando che fosse l'uomo di cui la dinastia aveva bisogno, questo non aveva cancellato l'esistenza di una profonda spaccatura tra le due fazioni avverse di nobili, schierate rispettivamente in favore di Firuz Shah o Ahmad Shah. Inoltre a pochi mesi dall'incoronazione si spense anche Khwaja Bandanawaz Gisudaraz, il santo che nelle ultime vicende politiche e fin dal suo arrivo a Gulbarga aveva sostenuto l'ascesa al potere di Ahmad Shah. Con la sua morte, dunque, non solo veniva a mancare una figura fino ad allora fondamentale nel contesto sociale e religioso della città e della dinastia, ma si spegneva il principale sostenitore e fautore del successo politico del nuovo sovrano. Era facile prevedere come, privato di un così popolare protettore, il sultano sarebbe presto stato additato quale usurpatore del trono del fratello, ritrovandosi così in balia delle lotte intestine tra le contrapposte fazioni politiche. Furono dunque probabilmente queste le circostanze che indussero il sovrano a predisporre il trasferimento della capitale. Ahmad Shah, dopo aver fatto erigere il mausoleo di Khwaja Bandanawaz Gisudaraz – ancora oggi frequentato

khānqāh e dall'istituzione di una *madrasa* all'interno di esso. A descrivere l'allontanamento della *khānqāh* di Bandanawaz Gisudaraz è Ferishta (1958, 2, 64-5) poi ripreso da Sherwani (1985, 104-5, 116-17).

9 Le fonti descrivono la struttura come molto vicina al palazzo, al punto che, all'incrinarsi dei rapporti tra santo e sovrano, quest'ultimo avrebbe chiesto al santo di trasferirsi con il suo seguito fuori dalla città e più lontano dalla corte, adducendo come motivazione il disturbo creatogli dalle musiche rituali (*samā'*) o dalla eccessiva frequentazione del luogo che turbava la quiete del palazzo reale (Ferishta 2006, 240; Eaton 2008, 52). La nuova struttura – che corrisponderebbe a quella che ancora oggi ospita il mausoleo del santo ed i numerosi edifici annessi – sembrerebbe essere stata eretta in parte da Firuz Shah ed in larga parte, più tardi, dal fratello ed erede al trono Ahmad Shah (r. 1422-1436), ma le fonti in proposito non sono sufficientemente chiare (Hussaini 2004).

10 Dalle fonti apprendiamo che questi già aveva il privilegio di sedere sul famoso trono *takht-i firuz* e di utilizzare i simboli regali (Sherwani 1985, 116-17).

all'interno della *dargāh* a lui dedicata e divenuto uno dei maggiori centri di pellegrinaggio dell'India centro-meridionale – sperava forse di riuscire a lasciarsi alle spalle le fazioni di nobili che, radicate nella vecchia capitale, avrebbero potuto compromettere seriamente le sorti del suo regno. In una fuga dal teatro degli intrighi che avevano caratterizzato le ultime decadi e dall'infedeltà dimostrata dai nobili verso il sovrano, il trasferimento a Bidar della corte finì con il rappresentare un tentativo di svolta nell'orientamento politico e religioso della dinastia bahmani.¹¹

A Bidar, da subito, si cercò di instaurare una rigida successione secondo primogenitura, al fine di evitare i tumulti che avevano minato l'ultima fase del regno di Firuz Shah. Malgrado non siano mancati intrighi di corte e cospirazioni, il regno sembrò inizialmente aver ritrovato pace ed equilibrio,¹² ma a minare le sorti della dinastia sarebbe rimasta la crescente opposizione tra *āfāqī* e *dakhnī*, inarrestabile alla luce dei continui arrivi da oltreoceano.

Dopo la morte di Khwaja Bandanawaz Gisudaraz, Ahmad Shah decise di rivolgersi alla Ni'matullahiyya¹³ invitando ripetutamente gli esponenti di spicco dell'ordine a trasferirsi a Bidar. Risulta lecito e apparentemente coerente interpretare l'avvicinamento di Ahmad Shah alla *ṭarīqa* e i suoi inviti come un probabile tentativo di supplire all'improvvisa venuta meno di Bandanawaz Gisudaraz che aveva lasciato in qualche modo il sovrano, sul piano politico, con le spalle scoperte. Dopo il trasferimento della capitale, dunque, anche il nuovo orientamento religioso implicito nell'elezione di un nuovo ordine protettore e legittimatore sembra rimarcare il cambiamento. Se con il trasferimento a Bidar il sovrano sembra volersi svincolarsi dalla lotta tra opposte fazioni, al contempo, l'elezione dell'ordine di Kirman e le tendenze sciite dei suoi esponenti apparivano ideali al fine di accompagnare e sostenere le trasformazioni sociali ormai inarrestabili in Deccan e strategicamente vincenti nel consolidare l'appoggio al sovrano da parte degli *āfāqī* provenienti dal centro Asia.

11 Sulla data esatta del trasferimento le fonti non sembrano essere sempre concordi, ma gli elementi lascerebbero supporre che sia avvenuta nei primissimi anni di regno di Ahmad Shah, d'altra parte, se pressato dalle circostanze menzionate, ulteriori attese sarebbero potute rivelarsi rischiose.

12 Il trasferimento della capitale sembra essere stato giustificato inoltre anche motivazioni geografiche e strategiche. Attraversando la zona è infatti impossibile non osservare la profonda differenza tra le posizioni delle due città: Bidar, situata su di un rigoglioso altipiano, offriva un clima decisamente più salubre di quello presente nella piana di Gulbarga. Inoltre, durante gli ultimi anni del suo regno Firuz Shah, malgrado gli ultimi fallimenti, era riuscito ad ampliare notevolmente i confini del sultanato verso est, annettendo alcuni dei territori della Telangana. Si può supporre, dunque, che l'idea di avere una capitale lievemente più spostata e centrata nel regno costituisse una tattica analoga a quella adottata in precedenza da Muhammad Tughluq (r. 1325-1351) con il trasferimento a Daulatabad.

13 Ordine sufi iraniano che poco dopo la sua fondazione nel XIV secolo aveva abbracciato la corrente sciita (Benningson 1985; Aubin 1991).

Tuttavia emerge chiaro dall'analisi delle fonti come Ahmad Shah sin dai tempi delle sue frequentazioni con Khwaja Bandanawaz Gisudaraz e le costanti visite alla sua *khānqāh* di Gulbarga si fosse contraddistinto per devozione e religiosità, al punto da giungere a guadagnarsi il titolo di *walī*.¹⁴ Come rilevava già Yazdani l'origine del titolo nelle fonti sembra non essere del tutto chiaro: il titolo pare essere utilizzato abitualmente durante la *khutba* ed impresso sulla monetazione.¹⁵ Ferishta la attribuisce invece ad un miracolo che il sovrano avrebbe compiuto provocando la pioggia con la forza delle sue preghiere in un momento di siccità e suscitando così il fervore e la devozione da parte dei suoi sudditi (Ferishta 2006, 250). Secondo Sherwani, Ahmad Shah sarebbe stato insignito del titolo di *walī* dallo stesso Ni'matullah, che pur declinando l'invito del sovrano a instaurarsi presso la corte bahmani, gli avrebbe inviato una lettera nella quale si indirizzava a lui appunto con il titolo di *walī*, accompagnata dall'abito e dal copricapo dei discepoli della *ṭarīqa* riconoscendolo dunque quale suo *murīd*.

Da un punto di vista religioso la concezione di *walī* e la teoria ad essa legata sembrerebbe stridere con la crescente inclinazione allo sciismo della dinastia e della popolazione deccanese. Tuttavia, quelle che potrebbero apparire come contraddizioni sarebbero prova dell'apertura e delle visioni liberali del sovrano. Un simile clima confermerebbe il consolidarsi di quel variegato contesto sociale riscontrato a Gulbarga e anticiperebbe le più tarde dinamiche di corte di Bijapur, dove analoghe 'oscillazioni' tra fede sunnita e fede sciita sembrano emergere sia dalle fonti sia dall'analisi di schemi e apparati decorativi.

Occorre inoltre essere cauti nell'interpretare il significato del titolo *walī*, 'amico di Dio', e ricordare che il miracolo della pioggia, che Ferishta attribuisce ad Ahmad Shah, è un *topos* consueto nella costruzione della santità in ambito islamico, ricorrente in numerose agiografie, e che anche in questo caso risponderebbe in modo efficace all'esigenza di 'santificare' il sultano. Ahmad Shah giunge così ad essere figura storica di sovrano della dinastia bahmani, ma allo stesso tempo ad essere annoverato tra i discepoli/membri della Ni'matullahiyya, ad essere insignito del titolo di

14 Il termine arabo *walī* copre una vasta gamma di significati tutti complementari tra loro. Esso esprime la sovranità, verso il cui detentore viene tributata obbedienza assoluta, ma comprende anche i significati derivanti dall'esercizio dell'autorità, quelli di protezione e cura degli interessi di colui che al *walī* si affida. Il senso immediato di *walī* è 'servitore', 'servo obbediente e fedele che ama il suo signore e perciò gli è vicino, da qui la traduzione del termine *walī* come 'santo', 'amico di Dio', a conferma della sua prossimità al divino (Scarabel 2007, 162-3; Mondini 2015, 132-3).

15 Le fonti attestano il ricorrere del titolo di *walī* di cui il sovrano si fregiava nella *khutba* e sulla monetazione, tuttavia le prove di cui disponiamo raccontano di un'introduzione dell'utilizzo del titolo sulle monete esclusivamente a partire dal regno del successore di Ahmad Shah, 'Ala'uddin Ahmad II (r. 1436-1458) (Khan 1964, 97; Yazdani 1995, 115). Anche il successore di 'Ala'uddin Ahmad II, 'Ala'uddin Humayun Zalim (r. 1458-1461) avrebbe battuto moneta proclamandosi discendente di 'Ahmad Shah I Walī' (Khan 1964, 97, 112).

wali e a possedere poteri taumaturgici, sovrapponendo dunque un ruolo religioso al ruolo politico, non essendo più soltanto celebrato, ma venerato. Seguendo il filo dell'analisi sin qui condotta, dunque, il prestigio della figura del sovrano-santo e la sua legittimazione al potere non sono più soltanto supportati - come visto sino ad ora nel contesto della precedente capitale, Gulbarga - da una vicinanza, da un continuo dialogo, prolungato oltre la morte, tra mausoleo del sovrano e la *dargāh* sede del potere religioso, simbolo di unione e reciproca elezione.

Ora è lo stesso sovrano che giunge ad incarnare i poteri e l'autorità di un santo e per estensione anche il suo mausoleo, la dimora del suo eterno riposo, assume gli stessi valori, gli stessi poteri taumaturgici e la stessa *baraka* di una *dargāh*.

A conferma di questa trasformazione, il suo mausoleo è divenuto oggetto e meta di pellegrinaggi costanti che culminano nelle celebrazioni in occasione dell'anniversario della sua morte (*'urs*), nel contesto islamico-indiano in genere riservate a santi.¹⁶

4.3 Identità inscritte

Nel contesto deccanese, come altrove, il patrocinio artistico e architettonico ha spesso risposto alla costante necessità di rappresentare il potere politico e assecondarne le esigenze di propaganda, veicolando visualmente i tratti identitari peculiari delle dinastie sovrane. Questo ha spesso significato anche in ambito architettonico il ricorso a vocabolari eletti, ma soprattutto a modelli ritenuti efficaci ed elementi simbolici. Si è visto come le peculiarità dei monumenti patrocinati e la loro specifica collocazione sul territorio intervengano a rafforzare o delineare identità e orientamenti religiosi. Il mausoleo di Ahmad Shah Bahmani (r. 1422-1436) in questo senso può essere guardato quale esempio emblematico. La struttura, infatti, se nella forma e nelle decorazioni esterne ricalca modelli e tendenze più comunemente adottati nella regione, all'interno presenta una decorazione senza dubbio tra le più straordinarie e complesse della zona. Malgrado il grave degrado degli apparati, è possibile apprezzare come tanto le pareti quanto la cupola fossero in origine superbamente dipinte secondo un articolato programma che include arabeschi floreali di ispirazione persiana intervallati da motivi geometrici e bande calligrafiche magistralmente elaborate in stile *kūfī*, *naskh* e *thuluth*.

¹⁶ Non sono assenti nel corso della storia dell'India celebrazioni indette in occasione dello *'urs* di sovrani quali ad esempio Aurangzeb (m. 1707) e Mumtaz Mahal (m. 1631) o famosi poeti quali Bidel (m. 1720) (Green 2004a, 135, 142), ma ad oggi le ricerche condotte permettono indubbiamente di richiamare l'attenzione sul perpetuarsi delle celebrazioni riservate ad Ahmad Shah - che culminano in una *jātrā* di cinque giorni nei pressi del mausoleo stesso - sulla loro portata e sull'eco che esse hanno a livello regionale (si veda Mondini 2015, 135).

Malgrado si avverta ancora la necessità di uno studio sistematico del corpus iscrittorio deccanese, il materiale esaminato sino ad ora consente di confermare il ruolo di gruppi sociali e comunità sin qui delineato.

Gli apparati iscrittori studiati nel contesto di Gulbarga e di Bidar, infatti, confermano i cambiamenti sociali in atto presso la corte bahmani. Con il trasferimento della capitale a Bidar, gli apparati sembrano mutare di segno, abbandonando il corpus costituito prevalentemente da versetti coranici e nomi di Allah (*asmā' al-ḥusnā*), per ricorrere invece sempre più spesso a testi in prosa o versi in lingua persiana, con una conseguente maggiore complessità e articolazione dei significati simbolici.¹⁷ La lingua persiana giunta sempre più frequentemente a sostituire l'arabo utilizzato nei monumenti patrocinati dai primi sovrani bahmani a Gulbarga, è indice della crescente persianizzazione della corte, cui contribuirono indubbiamente la centralità degli *āfāqī*, ma anche il crescente impiego di maestranze provenienti dal centro Asia (Shookohy 2003, 304; Pilon 2000, 3-10).

Il cambiamento che investe in modo significativo la scelta dei testi e la sempre maggiore complessità degli apparati iscrittori sembrano esprimere altresì una crescente articolazione nell'identità dei patrocinatori, non sempre di facile lettura (Firouzeh 2015, 187-214; Gupta 2017, 189-208). Malgrado i sovrani della dinastia bahmani fino a questo momento si fossero contraddistinti per una prevalente osservanza sunnita, durante il regno di Firuz Shah (r. 1397-1422) emerse chiaramente il ruolo che la corrente sciita stava sempre più fermamente assumendo in Deccan. Probabilmente sulla scia dei numerosi arrivi da occidente, dall'Iran e dall'Iraq, e con l'ingresso a corte dei nuovi immigrati, la dottrina sciita era andata affermandosi anche tra la popolazione. Inoltre, le ansie di affermazione dei sovrani, il loro desiderio di riconoscimenti, la necessità di forti legittimazioni già emerse grazie alle fonti e dalle analisi sin qui condotte, sembrano ora riaffermarsi con rinnovato vigore proprio attraverso gli apparati iscrittori e gli stili scelti per le produzioni artistiche patrocinate. Essi contribuiscono a definire le complesse identità politiche e religiose e le inclinazioni culturali dei sovrani, supplendo in parte alle menzionate scarsità e inaffidabilità delle fonti.

Ad accompagnare l'evolversi della figura di Ahmad Shah descritta e il costruirsi della sua identità di santo, ma anche a fornire indicazioni in merito alle sue attitudini e inclinazioni, e ai suoi modelli culturali, sono gli

¹⁷ Malgrado come già menzionato manchi uno studio esaustivo del corpus iscrittorio della regione deccanese, parte del materiale è stato documentato e pubblicato nel corso delle survey condotte da diversi studiosi (si vedano ad esempio Yazdani 1932a, 1932b, 1932c, 1932d; Sewell, Aiyangar 1932; Nazeem 1999; Wannell 2011; Ghouchani, Wannell 2011; Mondini 2016a). Importante ai fini del discorso qui formulato sono le analisi condotte sull'uso del persiano e dell'arabo nel subcontinente, le motivazioni implicite nelle scelte linguistiche e le loro implicazioni, diversi sono gli studi in merito ma fondamentale è l'opera di O'Kane (2009, 2012).

apparati decorativi eletti per il suo mausoleo. Esso risponde perfettamente alle esigenze di memoria e rappresentazione del potere, e, in linea con le teorie sin qui formulate, si inserisce nella tradizione bahmani sino ad ora esaminata. La scelta della collocazione da un punto di vista geografico – ad Ashtur, a circa 2,5 km da Bidar – fu sicuramente dettata dal cambio di capitale e di contesto politico. Alla luce delle trasformazioni in atto e della venuta a meno dello shaykh di riferimento, Khwaja Bandanawaz Gisudaraz, appariva privo di senso non adeguare alle nuove circostanze anche l'erezione del mausoleo dedicato ad Ahmad Shah (fig. 13).¹⁸

Il complesso programma decorativo che adorna l'interno della struttura ricorre menzionato nei più importanti studi inerenti al patrimonio storico-artistico deccanese, ma altresì al contesto politico-religioso.¹⁹ Tuttavia, parte del suo significato simbolico sembra ancora sfuggente.

Diversi studiosi hanno rimarcato come nella regione la questione dell'adesione allo sciismo da parte di sovrani, o della 'sciizzazione' di ordini – come è il caso della Ni'matullahiyya –, prima del XVII secolo costituisca talvolta un problema non di poco conto (Haig 1924; Speziale 2013; Rizvi 1986, 251-6; Bredi 1991). È dunque in questo contesto che si ritiene che l'analisi degli apparati iscrivitori della cupola e delle pareti interne del mausoleo di Ahmad Shah potrebbe apparentemente contraddire l'idea diffusa di una adesione più tarda – o non esplicita – allo sciismo della dinastia Bahmani, e forse contribuire ai futuri studi sullo sviluppo della Ni'matullahiyya nella regione deccanese.

Yazdani fornisce un'accurata descrizione degli elementi decorativi e una parziale traduzione degli apparati iscrivitori (1996, 114-28). La non completezza delle sue traduzioni è probabilmente da attribuirsi al già problematico stato di conservazione degli apparati negli anni '50, che è andato aggravandosi sino ad oggi.²⁰ La scarsa visibilità dovuta alla luce limitata, che filtra

18 Il mausoleo inaugura quella che diventerà la terza ed ultima necropoli regale bahmani (le prime due si trovano a Gulbarga). Il complesso, che sorge nella pianura che si estende a nord-est della seconda capitale, si compone di una piccola moschea funeraria, di tredici mausolei attribuiti ai sovrani, e di una serie di sepolture minori e strutture collaterali oggi molto deteriorate (Yazdani 1996, 114-40; Philon 2012; 91-9).

19 Helen Philon rimarca come l'apparato pittorico del mausoleo non soltanto non trovi eguali nella produzione islamico-indiana dei secoli XIV e XV, ma possa essere altresì considerato di straordinaria importanza ai fini di un discorso più ampio sulla pittura islamica e accostato alla più nota produzione pittorica dello Yemen, del primo periodo ottomano e di epoca timuride (2000, 5).

20 Interi frammenti di iscrizioni sono interessati da distacchi o coperti dall'eccessiva sporcizia. Tuttavia si notano incongruenze – tra quanto è possibile osservare oggi e la descrizione dei colori fornita da Yazdani – e alcune discontinuità nello stile delle bande epigrafiche inferiori. Questo induce a non escludere che l'apparato pittorico possa essere stato rimaneggiato; resta da capire se questi rimaneggiamenti si siano limitati a ritocchi nel colore o abbiano interessato anche i testi delle iscrizioni (1995, 118; Mondini 2016, 164).

all'interno solo dall'ingresso e dalle *jālī* inferiori, va ad aggiungersi infatti al degrado degli apparati determinando ad oggi le difficoltà di identificazione e decifrazione. Negli ultimi anni, tentativi di ripulitura delle pitture hanno interessato solo una minima parte delle superfici parietali interne, ma si sono rivelati ugualmente utili se non altro a far rivivere la brillantezza dei colori originali, e consentono oggi ai visitatori di immaginarne l'antico splendore. Allo stato attuale delle cose, se dunque l'analisi degli apparati sulle pareti è ardua e impossibile da svolgersi interamente, l'analisi delle bande epigrafiche della cupola pare di più facile realizzazione e in grado di fornire le informazioni necessarie ai fini del discorso qui formulato.

Le decorazioni marcano ed enfatizzano l'andamento della struttura interna. La parte inferiore appare articolata da nicchie cieche, modanature e pannelli decorati da motivi prevalentemente geometrici e floreali, mentre la parte superiore si articola attorno all'innesto della cupola ed è proprio la decorazione pittorica a scandirne i passaggi, attirando e trascinando lo sguardo verso l'apice. La forza dell'intero apparato è affidata alla straordinaria fantasia di forme e al contrasto insistentemente ricercato fra i colori, che sembrano invadere l'ambiente e avvolgere il fruitore, conferendo profondità alle rappresentazioni, ma soprattutto all'elemento testuale, *fil rouge* dello schema decorativo.

La cupola è ripartita in una serie di bande concentriche: le prime, immediatamente al di sopra dell'innesto, sono occupate da motivi vegetali, mentre è nella parte superiore che esse contengono ampie porzioni di testo. Il primo anello epigrafico che si incontra contiene otto pannelli ovali con benedizioni rivolte al Profeta, ai suoi discendenti e ad altri Profeti, inframmezzati da piccoli esagoni nei quali si ripete il nome di 'Ali. Il secondo anello, privo di suddivisioni, ospita una *silsila* che collegherebbe Ni'matullāh al fondatore dell'ordine della Qadiriyya. Il terzo anello si presenta diviso in ventuno sezioni ognuna delle quali contenente un nome, pretendendo così di costruire attraverso questa seconda *silsila* la connessione tra Ni'matullah e Junaidi al-Baghdadi attraverso l'illustre discepolo Abu 'Ali Rubdari (Yazdani 1996, 115). Il quarto anello, di nuovo privo di alcun tipo di separazione, e che non appare né trascritto né tradotto da Yazdani, riporta un'invocazione (*durud*) rivolta ai dodici imam dello sciasmo duodecimano, includendo il Profeta Muhammad e sua figlia Fatima.²¹ Infine all'apice della cupola, l'anello centrale è occupato da quello che Yazdani identifica come un *tughra* nel quale riconosce il nome di Allah e il *panjetan* (Yazdani 1996, 119).²²

21 La dottrina sciita riconosce come imam legittimi i discendenti del Profeta nati dall'unione tra Fatima e 'Ali.

22 Lett. 'i cinque', ossia i cinque nomi di Muhammad, 'Ali, Fatima, Hasan e Husayn; per un'analisi dettagliata delle iscrizioni riportate nelle bande epigrafiche della cupola del mausoleo di Ahmad Shah si veda Mondini (2016, 166-9).

Lo schema decorativo generale della cupola non risulta nuovo nel contesto deccanese. L'utilizzo di bande epigrafiche concentriche - spesso eseguite a stucco e poi dipinte - poste a decorazione della parte superiore delle cupole o delle pareti, come menzionato, ricorre infatti in diversi mausolei della tarda produzione bahmani di Gulbarga. In particolare spicca nei due mausolei cronologicamente e stilisticamente più vicini alla struttura dedicata ad Ahmad Shah: il mausoleo di Firuz Shah e quello di Khwaja Bandanawaz Gisudaraz (figg. 9, 10).²³

Indubbiamente però gli elementi cruciali su cui riflettere provengono dall'interpretazione degli apparati iscrittori che adornano la cupola. In termini di contenuti, infatti, le iscrizioni all'interno del mausoleo di Ahmad Shah paiono distaccarsi completamente dai precedenti di Gulbarga.

La scelta di riportare l'intera lista dei dodici imam sciiti pare andare ben oltre l'intento di tracciare una genealogia prestigiosa per il sovrano. In un simile contesto è in particolare l'utilizzo dell'aggettivo 'martire' (*al-šahīd bi-karbalā*, 'martire di Kerbala') associato al nome di Husayn a far riflettere e a confermare forse la sensazione di un intento altro. Alla luce del carattere assolutamente innovativo di simili contenuti nel panorama deccanese e della loro forza - su cui si tornerà oltre - sarei cauta nell'addossarne responsabilità esclusive al calligrafo, come proposto da Sherwani e ripreso da Rizvi.²⁴ Stando a quanto conosciamo, infatti, delle dinamiche di patrocinio nel contesto indo-islamico, risulta arduo accettare l'idea che il calligrafo abbia conferito tale forza allo schema decorativo - giacché non si tratta per altro di elementi marginali o dettagli minori - senza il consenso e l'approvazione del committente.²⁵

Se, come anticipato, manca il conforto di un confronto sistematico con il corpus iscrittorio precedente, più facile appare la comparazione con

23 Nella produzione di Gulbarga emergono inoltre già evidenze di un uso del colore, ma queste paiono insufficienti al fine di ricostruire un trend o uno stile dominante, e in ogni modo non paragonabili alle evidenze presentate dal mausoleo di Ahmad Shah. Un ruolo chiave degli apparati pittorici sembra invece consolidarsi con l'aprirsi della fase di Bidar, parallelamente ad un consolidarsi degli elementi stilistici tipicamente centro asiatici - basti pensare ad esempio alle decorazioni all'interno del forte di Bidar (Curatola 1990).

24 Secondo Yazdani, il nome del calligrafo menzionato dalle iscrizioni all'interno del mausoleo sarebbe Shukr-Ullah al-Qazvini - in una delle traduzioni da lui fornite si legge «the work of the servant, Shukr-Ullah al-Qazvini, the painter» - e afferma inoltre che il nome 'Mughis di Shiraz' sia identificabile nella vicina *dargāh* di Khalilullah Kirmani (1995, 125-6). Sherwani, invece identifica il calligrafo del mausoleo di Ahmad Shah come 'Mughis di Shiraz' - «the interior was decorated under the supervision of the calligraphist Mughith of Shirazi» - tuttavia non fornisce indicazioni in merito alle fonti (1985, 131); errore che sarebbe poi riportato anche da Rizvi (1986, 251-6).

25 Una comparazione con le meglio note dinamiche di patrocinio durante il periodo moghul - ampiamente trattate nelle opere di Ebba Koch e Catherine Asher - potrebbe rivelarsi utile ai fini di comprendere meglio il ruolo di committenti e artisti nel Deccan. A questo proposito di veda ad esempio anche l'analisi proposta da Chaghtai (2001).

il corpus iscrittorio deccanese successivo, patrocinato dalle dinastie dei Nizam Shahi (1496-1631), degli 'Adil Shahi (1490-1686) e dei Qutb Shahi (1543-1687). Nel suo lavoro *The Art and Architecture of the Twelver Shi'ism*, Allan identifica nella più tarda produzione deccanese una serie di elementi strutturali e decorativi riconducibili alla Shi'a e identificabili quali simboli inequivocabili di appartenenza religiosa (2012). Malgrado, come rimarcato dallo stesso Allan, la produzione indiana sente ancora la necessità di simili indagini sistematiche – come ad esempio è stato per la produzione Fatimide – seguendo l'approccio da lui proposto, appare evidente come anche alcuni degli elementi decorativi del mausoleo di Ahmad Shah paiano inequivocabilmente sciiti.

Da notare infatti è in primis il ricorrere del nome di 'Ali. Nel primo anello di iscrizioni il nome del quarto califfo appare ripetuto tre volte all'interno di ognuno dei piccoli esagoni posti ad intervallo tra gli ovali contenenti le benedizioni. Una simile ricorrenza a fronte dell'assenza dei nomi degli altri Califfi Benguidati (*al-khulafā' al-rāshidūn*) sarebbe di per sé elemento inusuale in un monumento sunnita. Se poi si considera che il suo ricorrere (ben ventiquattro volte solo all'interno degli esagoni!) è di gran lunga più frequente del ricorrere del nome del Profeta Muhammad, il dato assume un valore ancor più significativo.

Ulteriore elemento è la menzionata presenza all'apice della cupola del *panjetan* in forma di *tughra*, identificato da Yazdani, dove ricorrerebbero i cinque nomi di Muhammad, 'Ali, Fatima, Hasan, Husein e che di nuovo Allan riconosce come uno degli elementi decorativi ricorrenti sui monumenti di patrocinio sciita deccanesi.

A prescindere ora dalla possibilità di definire il nostro Ahmad Shah definitivamente sciita o sunnita, emerge in modo evidente come la genealogia si delinei quale elemento cruciale nella definizione della sua identità politica e religiosa.²⁶ Il programma iconografico della camera funeraria del sovrano, sembra anticipare le più famose miniature moghul, in cui i sovrani sono visualmente rappresentati quali discendenti di Tamerlano e investiti del potere dallo stesso o da autorevoli shaykhs sufi. Tuttavia va

26 Da ultimo occorre ricordare che all'interno del mausoleo di Ahmad Shah sono ad oggi preservati tre esemplari di *'alam*. Questo tipo di stendardo è riconoscibile come il più importante elemento caratterizzante le processioni in occasione della ricorrenza del Muharram in molte città sciite, e che rimanderebbe allo *'alam* portato da 'Abbas, fratello di Husayn, durante la battaglia di Kerbala. A quanto risulta solo uno dei tre esemplari sarebbe stato pubblicato da Allan, datato presumibilmente intorno al XVII secolo e ascrivibile ad una produzione indiana o iraniana. Malgrado l'impossibilità di tracciare la storia di questi tre *'alam* e collocarli con sicurezza nel contesto preso in esame, alla luce del loro attuale utilizzo nelle celebrazioni in occasione dello *'urs*, essi potrebbero essere indice di una scizzazione – eventualmente anche tardiva – non solo del sito, ma delle pratiche rituali svolte presso il mausoleo e mantenute sino ad oggi. Allan, infatti, nota che il crescente flusso migratorio dall'Iran avrebbe importato sia pratiche che oggetti d'arte nel Deccan ed è ragionevole supporre che oggetti d'arte lungo le stesse vie fossero esportati in Iran (2012, 131).

oltre, costruendo uno spazio di rappresentanza all'interno del quale il sovrano - il suo corpo²⁷ - è sormontato dalla *silsila* dei suoi maestri spirituali ma, al contempo, dei dodici imam, ed egli stesso con il suo (ora) imperituro carisma e la sua presenza sembra voler concludere quella catena, simbolicamente presentandosi come loro discendente, guida politica e spirituale. La doppia valenza di questo spazio in cui il nostro pare essere confortato e supportato da questa genealogia, ricorda quelle che potremmo riconoscere come strategie visuali propagandistiche comuni e diffuse nel subcontinente, e consolida l'uso strumentale che i discendenti di Ahmad Shah fecero del titolo di *walī* del loro predecessore. Basti pensare a questo proposito alla valenza politica della produzione artistica promossa dai Moghul, ma anche all'ambiguità ad esempio insita nella collocazione delle rappresentazioni scultoree dei sovrani nei padiglioni dei templi del Tamil Nadu, dove la divinità, durante il festival, sembra da un lato supportare e legittimare i rappresentati del potere temporale, ma al contempo mostrarsi in qualità di loro antenato illustre (Branfoot 2007, 121-64, 208-42).

Alla luce del doppio ruolo politico e spirituale assunto da Ahmad Shah, la dimora del suo eterno riposo da cui segue operando per il bene dei suoi sudditi, ma soprattutto dei suoi devoti, si impone di veicolare con forza la sua autorità e i tratti peculiari della sua identità, e l'apparato decorativo sembra porsi a conferma indelebile del suo ruolo e delle sue qualità di eletto. Lo schema decorativo approntato a tale finalità pare costruirsi sull'utilizzo di un linguaggio volutamente forte, incisivo, ma le cui articolazioni paiono deliberatamente giocare con un'ambiguità che rimane latente. L'apparente ambiguità che domina le fonti sembra trasferirsi al mausoleo: Ahmad Shah è il *walī*, l'amico di Dio e, al contempo, il discepolo. Mentre sembra sposare l'orientamento della Ni'matullahiyya - ricorrendo ai testi dello stesso Ni'matullah sulle pareti inferiori del mausoleo - non vede il proprio nome annoverato nella *silsila* che ne adorna la cupola, ma investito dallo shaykh, con il suo corpo simbolicamente la chiude in qualità di membro della *ṭariqa*, servendosi di un apparato iscrittorio che in termini di contenuti non ha precedenti né eguali nella regione.

Alla luce dei dati raccolti certo rimane arduo accogliere senza riserve la tesi di una adozione da parte di Ahmad Shah dello sciismo, tuttavia la tesi che ricorre negli studi sul Deccan secondo la quale Ahmad Shah non avrebbe mai manifestato pubblicamente una sua eventuale inclinazione allo sciismo, a fronte di un simile apparato decorativo pare vacillare.

È difficile immaginare quanto realmente i fruitori del mausoleo e i fedeli del santo-sovrano fossero coscienti della forza discorsiva dell'apparato.

27 Numerosi sono gli studi incentrati sulla rilevanza cruciale assunta dal corpo in ambito sufi, in primis in quanto contenitore dei poteri assegnati a shaykh e santi e in quanto veicolo per la trasmissione della baraka. In merito a corpo e corporalità si vedano tra gli altri Werbner e Basu (1998), Kugle (2009) e Bashir (2011).

Malgrado varcando la soglia del mausoleo non balzi agli occhi un definito ed univoco orientamento religioso, emerge la straordinaria fusione di linguaggi visuali propri di produzioni artistiche riconducibili tanto ad un contesto sciita quanto ad uno sufi (sunnita?). Il mausoleo di Ahmad Shah sembra voler parlare ad ognuno dei sudditi con un linguaggio comprensibile ed efficace attraverso un apparato decorativo che rimane indicatore sintomatico della ricerca di un equilibrio, seppur precario, tra le varie componenti del regno e che al contempo è proclama dell'identità del sovrano.

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

5 Hindu e musulmani tra patrocínio, percezioni e appropriazioni

Sommario 5.1 Musulmani e Viraśaiva tra condivisioni, sincretismi e appropriazioni. – 5.2 Geografie sacre condivise.

I contatti storici attestati tra la corte bahmani e l'impero di Vijayanagara, così come i frequenti scambi artistici e il reciproco guardarsi e imitarsi, restituiscono la problematicità di una rigida applicazione delle categorie 'hindu' e 'musulmano' alla produzione artistica e architettonica.¹ Le contaminazioni e la permeabilità di quel confine di 'resistenza all'invasione islamica' dimostrano quanto una deviata percezione e categorizzazione delle produzioni artistiche deccanesi possa essere fuorviante. Nella regione una mappatura delle identità hindu e musulmane definite in accordo con la scelta di vocabolari artistici e architettonici sembra rivelarsi del tutto inefficace. Al contrario l'esame di modelli e stili sin qui condotto e le fusioni osservate rivelano la straordinaria prismaticità del tessuto sociale e di conseguenza del paesaggio religioso e architettonico.

Numerosi sono gli esempi emblematici che si potrebbero citare tanto propri del contesto considerato islamico quanto di quello considerato hindu, a testimoniare come la sete di modelli fosse comune e l'imitarsi fosse reciproco. A Vijayanagara, tra le rovine dell'antica capitale, l'assimilazione di una serie di elementi propri della produzione bahmani culmina nel Lotus Mahal, edificio simbolo di questo fenomeno. Malgrado le nostre conoscenze dell'architettura palaziale dell'India meridionale precedente l'arrivo musulmano rimangano scarse e sia dunque difficile costruire confronti efficaci, ciò che sembra emergere in modo evidente è come i sovrani di Vijayanagara furono in grado di proporre una perfetta sintesi architettonica di vocabolari 'hindu' e 'islamici' (Michell 1993, 15-32). Il padiglione, infatti, rappresenta un'assoluta novità nello scenario architettonico indiano, dove soffitti e coperture provenienti dall'architettura templare si fondono con l'uso di archi polibati e inflessi. Le tecniche costruttive, il ricorso a volte e

¹ Come citato anche in apertura, accanto alle indagini svolte da Michell e Fritz, analisi approfondite delle produzioni artistiche e architettoniche di Vijayanagara in relazione al contesto storico e politico sono state condotte da Carla Sinopoli (1988, 1998, 2003; Sinopoli, Morrison 1995).

cupole, la copia dei dispositivi di transizione delle cupole, l'ampio utilizzo dello stucco negli apparati decorativi, sono tutti elementi che i sovrani di Vijayanagara sapientemente assimilarono dai Bahmani e li riutilizzarono. Ma gli scambi artistici furono il risultato di una più profonda compenetrazione culturale che aveva previsto anche l'adozione di tecniche militari, di uomini tanto nella cavalleria quanto nei ranghi più bassi dell'esercito. Emerge nelle narrazioni e nel mito fondante dell'impero stesso come la concezione di sovranità a Vijayanagara sarebbe stata plasmata muovendo dalle forme sultaniali, osservando ambizioni e costruzioni identitarie dei sovrani musulmani (Wagoner 2002, 300-26). Quella fusione di modelli che per i Bahmani è divenuta specchio della loro identità, dei loro orientamenti e delle loro inclinazioni, per i sovrani di Vijayanagara incarnò esattamente gli stessi valori: nella sintesi artistica promossa si concretavano le conoscenze e le relazioni della dinastia e dunque la sua identità.²

A fronte del labile confine che quindi separa da un punto di vista stilistico complessi e monumenti deccanesi del XV secolo – definiti secondo le categorie discusse – a complicare ulteriormente la definizione delle produzioni sono la trasformazione e la moderna percezione di alcune delle strutture ascrivibili al patrocinio bahmani.

5.1 Musulmani e Vīraśaiva tra condivisioni, sincretismi e appropriazioni

A complicare l'interpretazione e l'analisi del mausoleo attribuito ad Ahmad Shah è il riconoscimento dell'autorità religiosa del sovrano e la frequentazione del sito da parte di musulmani, hindu e Vīraśaivas (fig. 13).³ Certo fenomeni di sincretismo religioso e la frequentazione delle *dargāh* indiane da parte delle diverse comunità religiose non sorprendono e in più occasioni sono stati oggetto di studi (Burman 2002; Taneja 2003). La regione deccanese inoltre si è spesso contraddistinta proprio per la presenza di siti religiosi caratterizzati da complesse giustapposizioni e rappresentazioni simboliche, tuttavia il fenomeno di cui il mausoleo è teatro appare essere di più vasta portata e presentare implicazioni differenti.

2 Si delinea così uno scenario che non è esclusivo del Deccan, che per molti aspetti potrebbe essere comparabile a quello del Rajasthan tra il XVI e il XVII secolo, per la stessa fluidità, contraddittorietà e complessità delle relazioni culturali, sociali e artistiche tra Rajput e Moghul.

3 Per un quadro della tradizione vīraśaivas e una sua contestualizzazione si vedano Ishwaran (1983), Blake (1992) e Zydenbos (1997). Per quanto riguarda invece la convivenza tra comunità islamiche e vīraśaivas nella regione, fondamentali sono gli studi di Assayag (1983, 2004), che tanto da un punto di vista teorico quanto metodologico hanno costituito un modello imprescindibile per l'avvio delle ricerche qui delineate.

Se la frequentazione della struttura da parte de membri delle diverse comunità religiose fu già testimoniata da Yazdani in occasione della sua *survey* dei monumenti di Bidar, è in tempi più recenti che Sikand ha tratteggiato le dinamiche di questa condivisione (Yazdani 1995, 116; Sikand 2003). La frequentazione del sito e le pratiche svolte nella quotidianità dai fedeli, oltre ad attestare il ruolo e i poteri riconosciuti al sovrano-santo, sembrano aver riscritto - e continuano a riscrivere - l'identità del sito e la sua storia.

Nell'ultimo decennio il flusso di pellegrini Vīraśaivas, hindu e musulmani dal vicino villaggio di Ashtur e dalle zone rurali limitrofe sembra essersi consolidato e affermato fissando quella serie di riti che sono giunti a ridefinire lo spazio sacro del mausoleo e della necropoli regale bahmani.

Quotidianamente, se i devoti musulmani tendono a visitare generalmente la tomba il giovedì sera e il venerdì, come consuetudine nelle *dargāh* e in accordo con le pratiche sufi, il flusso dei devoti hindu e Vīraśaivas sembra essere più o meno costante nell'arco della settimana. Malgrado le diverse ritualità riflettano l'appartenenza religiosa dei devoti, esse appaiono accomunate dalla percezione della sepoltura e dai poteri ad essa ascritti. La visita di ciascun devoto sembra infatti essere scandita da tre momenti salienti: la circumambulazione della sepoltura di Ahmad Shah, la visione e contemplazione della stessa, ed il contatto con essa, la possibilità di toccarla. Ognuno di questi momenti della visita, da un punto di vista rituale, si svolge in accordo con le prescrizioni e le norme che regolano la frequentazione del sito. Un irrigidimento dei costumi e il fissarsi delle pratiche nel corso dell'ultimo decennio, ha portato alla proibizione oggi per le donne di accedere al mausoleo (fig. 14). Di conseguenza, mentre i devoti ammessi all'interno beneficiano di una maggiore prossimità alla sepoltura e della possibilità di toccarla, le donne sono obbligate a svolgere l'intero rituale all'esterno, come del resto avviene nella maggior parte delle *dargāh* indiane. Le pratiche quotidiane dei fedeli presso il mausoleo del sovrano-santo paiono infatti perfettamente in linea con le pratiche svolte presso i principali complessi sufi. In linea con la tradizione indiana, la *pradakṣiṇa*, la circumambulazione, è svolta in senso orario - a differenza di quanto avviene nel medio e vicino oriente. Mentre gli uomini possono circumambulare la sepoltura, toccarla e contemplarla da vicino, le donne circumambulano il mausoleo prostrandosi ripetutamente (*aṣṭāṅga namaskāra*) verso la struttura. Esse suppliscono all'assenza di un contatto diretto con la tomba attraverso il contatto con il mausoleo, divenuto vettore della *baraka* del santo, metonimicamente investito dei poteri che dal santo si sono estesi al suo corpo, ai suoi resti mortali, alla sua tomba, alla struttura nella sua interezza e infine al paesaggio circostante. Esse si raccolgono poi in preghiera in corrispondenza degli ingressi per la visione (*darśana*) e contemplazione (*dhyāna*) della sepoltura del sovrano-santo, raggiungendo talvolta stati di trance estatici (Mondini 2015a, 133-41).

Ancora più interessanti sono tuttavia le celebrazioni in occasione dell'anniversario della morte di Ahmad Shah (*'urs*), puntualmente documentate dalla stampa locale e nazionale quale occasione di «armoniosa coesistenza tra le diverse comunità religiose». A conferma dell'importanza assegnata oggi giorno ad Ahmad Shah e al suo mausoleo dai pellegrini delle diverse fedi, le celebrazioni sembrano attirare ogni anno un numero crescente di devoti Vīraśaivas, hindu e musulmani, tanto dai distretti del Karnataka quanto dai vicini stati di Andhra Pradesh e Maharashtra.

Se come già descritto da Yazdani negli anni '40, la venerazione del sovrano-santo e la frequentazione del suo mausoleo sembrano essersi affermate subito dopo la sua morte ed essersi consolidate nel corso dei secoli, è piuttosto recente l'attenzione rivolta alle moderne celebrazioni (Yazdani 1995, 116). Nel suo *Sacred Spaces* Sikand (2003) ha infatti dedicato alcune pagine del capitolo relativo ai sufi *sadhu* del Karnataka settentrionale al caso di Ashtur, e malgrado l'errore compiuto nell'identificare Ahmad Shah, la sua analisi del pellegrinaggio e della *jātrā* che si tengono annualmente, seppur estremamente sintetica, appare corretta.

Ogni anno le celebrazioni in occasione dello *'urs* di Ahmad Shah si svolgono tra marzo e aprile. Una settimana prima della ricorrenza, mentre la sepoltura del sovrano viene lavata, cosparsa di pasta di sandalo e ricoperta con un nuovo *chādar*, lo swami dei Vīraśaivas muovendo da Madiyal, un piccolo villaggio nel distretto di Gulbarga, guida la processione dei fedeli Vīraśaivas, hindu e musulmani alla volta di Ashtur. Nel corso degli oltre 200 chilometri di marcia il *janṅam* e le centinaia di fedeli, provenienti dall'intera regione deccanese, compiono un pellegrinaggio che sembrerebbe essersi svolto per secoli sin dalla morte del sovrano e che culmina in una *jātrā* di cinque giorni presso il mausoleo ad Ashtur.

Muovendo da Madiyal i fedeli toccano una serie di luoghi predefiniti lungo un percorso che si snoda attraverso i distretti di Gulbarga e Bidar nel Karnataka settentrionale, talvolta sfiorando il confine con il Maharashtra (fig. 15). Le soste avvengono in luoghi ritenuti sacri, spesso in prossimità di templi di moderna fondazione, ma il rituale è mantenuto generalmente al di fuori delle strutture, in spazi aperti. Un'eccezione interessante è rappresentata dall'ultima tappa a Kamthana, un importante sobborgo di Bidar, la notte anteriore l'ingresso in città, presso quello che sembrerebbe essere un *mazār* musulmano. In questo caso la *pūjā* si svolge proprio presso il *mazār*.

Tutte queste tappe, in accordo con la credenza locale, evocherebbero un viaggio o un pellegrinaggio compiuto da Allama Prahbu, santo e autorità spirituale dei Vīraśaivas e di cui Ahmad Shah Bahmani sarebbe ritenuto essere una incarnazione.

Al suo arrivo ad Astur lo swami incontra il *mutawallī* del complesso per aprire ufficialmente le celebrazioni. Nel corso dei cinque giorni di *jātrā* ogni rituale e processione svolta presso il sito coinvolgerà i devoti appartenenti alle diverse comunità religiose. Il *mutawallī* ed il *janṅam* ce-

lebreranno lo *'urs* simultaneamente, ciascuno secondo le prescrizioni della propria tradizione religiosa (Mondini 2015a, 133-41). La sera inaugurale della *jātrā*, officeranno entrambi presso la sepoltura del sovrano, il primo recitando la *sūrat al-fātiḥa* (il primo 'capitolo' del Corano) e il secondo compiendo la *pūjā*, mentre i canti e le invocazioni dei fedeli a 'Sultan Basha' marcheranno il ritmo della processione che toccherà i mausolei del complesso (fig. 16).

Allo stato attuale delle indagini sulla moderna percezione della sepoltura di Ahmad Shah, risulta difficile ricostruire e spiegare in modo esaustivo la condivisione del sito da parte di hindu, musulmani e Viraśaiva, e le origini del pellegrinaggio congiunto, soprattutto alla luce della frammentarietà delle informazioni esistenti e della discordanza delle testimonianze locali.

L'appropriazione della figura del santo-sovrano - e della sua sepoltura - da parte di hindu e Viraśaiva di nuovo sembra essere avvenuta immediatamente dopo la sua morte. Tuttavia, mentre nel caso di figure religiose con un ruolo chiave nella regione, come nel caso di Khwaja Bandanawaz Gisudaraz, le fonti ci aiutano maggiormente a tentare di ricostruire i rapporti con le altre fedi e con i loro esponenti, nel caso del sovrano le fonti esaminate sin qui non sembrano riportare informazioni esplicite riguardo alla sua percezione da parte dei non-musulmani.

In accordo con le testimonianze locali, i fedeli hindu sembrano associare il sovrano e la struttura a lui dedicata a Mallikarjuna, ma appare difficile ricostruire in modo attendibile le motivazioni di questa identificazione. I Viraśaivas invece sembrano generalmente identificare come menzionato Ahmad Shah quale incarnazione di Allama Prahbu, ma non mancano i fedeli convinti che il santo-sovrano sia invece un'incarnazione di Basavanna (m. 1196), responsabile della diffusione nel XII secolo della tradizione Viraśaiva nell'India centro-meridionale. A prescindere dalle difficoltà nel definire la percezione del sovrano-santo da parte dei fedeli appartenenti alle diverse comunità religiose, essi sembrano concordi nel riconoscere la statura morale e spirituale di Ahmad Shah, i poteri taumaturgici e la capacità di compiere miracoli, tra i quali, come riportato anche da Sikand, il miracolo della pioggia descritto da Ferishta (Sikand 2003, 83).

Ciò che appare evidente al fine di comprendere il moderno valore attribuito alla sepoltura è sicuramente la necessità di studiarla e comprenderla in relazione alla più vasta rete di luoghi sacri e santuari Viraśaiva, proprio partendo dalle strutture di Madiyal da cui il *janḡam* muove in occasione dello *'urs*, e da quella serie di luoghi toccati in occasione del pellegrinaggio. Luoghi sacri in cui, nell'immaginario collettivo, la storia della setta si intreccerebbe con episodi leggendari della vita del sovrano secondo relazioni non ancora completamente indagate, il cui studio potrebbe per altro contribuire a perpetuare una condivisione pacifica di siti come questo, ed evitare il loro degenerare in oggetti di violente contese - fenomeni purtroppo non inusuali nell'India moderna.

5.2 Geografie sacre condivise

Il pellegrinaggio annuale in occasione dello *'urs* di Ahmad Shah muove da Madhyal, un piccolo villaggio nel distretto di Gulbarga, e più precisamente da un complesso architettonico che potremmo definire anomalo. Si ritiene che anche in questo caso si tratti di strutture di patrocinio islamico, nello specifico di una *dargāh*. Il complesso, che presenta molte delle caratteristiche distintive e formali di questa tipologia di complessi, raccoglie tre strutture, probabilmente mausolei, alcuni basamenti e rovine non meglio identificate, cinti da un muro perimetrale e a cui si accede tramite un ingresso monumentale (figg. 17, 18).

Malgrado anche qui la frequentazione sia registrata da parte di Viraśaivas, di hindu e di musulmani, in questo caso a differenza di Ashtur, il complesso è ad oggi riconosciuto come Viraśaivae 'controllato' dalla comunità stessa. Le responsabilità del suo mantenimento, infatti, e dell'ufficio dei rituali invece di essere a carico di un *mutawallī* come consuetudine è a carico dello swami Viraśaiva e della sua famiglia, che vivono in una modesta abitazione a ridosso del complesso.

A causa dell'assenza di informazioni relative alla struttura nelle fonti vagliate sino ad ora e di iscrizioni appare difficile ricostruire la storia del sito. La struttura principale si presenta notevolmente rimaneggiata, e sembrerebbe essere stata trasformata appunto da mausoleo in tempio e adeguata alle esigenze di un culto non esclusivamente islamico. Anche gli elementi stilistici degli edifici che compongono il complesso pur essendo riconducibili al vocabolario architettonico islamico-indiano non aiutano a formulare ipotesi precise in merito a datazione e attribuzione. Se la costruzione principale a causa dei recenti rimaneggiamenti non offre elementi utili all'analisi, i profili delle cupole delle due strutture inferiori, non più schiacciate come i primi esempi bahmani e cinte alla base da corone di petali, potrebbero essere posteriori al XV secolo, tuttavia la muratura e le pareti ancora lievemente rastremate e la loro articolazione potrebbero indurre ad ascrivere il complesso a una fase anteriore. Tuttavia, se tanto la semplicità degli schemi decorativi, quanto le caratteristiche di merlature e *guldasta*, e il sapore generale delle strutture potrebbero indurre a retrodatare la fondazione originale del complesso, il portale monumentale, per la conformazione delle *guldasta* - più elevate e anch'esse con cupolette cinte da corone di petali alla base - indurrebbero a collocarlo in una tarda fase bahmani o prima fase baridi. A fronte di queste discrepanze stilistiche è logico supporre che la 'presunta *dargāh*' sia stata ampliata nel corso del tempo e l'intervento di patronatori differenti nelle successive fasi - come spesso accade in questi casi - abbia comportato il ricorso a elementi stilistici diversi.

L'accesso all'interno di quelli che potremmo definire mausolei rimane vietato ai devoti - soltanto lo swami vi accede ai fini rituali - ma nel corso della sua storia il complesso si è arricchito di elementi più propriamente

'hindu', quali rappresentazioni scultoree di divinità o semidivinità oggi oggetto delle pratiche culturali. Questa 'trasformazione', l'appropriazione da parte dei Viraśaiva e l'aggiunta dei 'nuovi' elementi iconografici non sembra essere recente, tuttavia malgrado la convivenza di rituali, in termini di percezione, il sito, come nel caso di Ashtur, rimane fortemente 'islamico'. Esso, infatti, da un punto di vista architettonico e decorativo, per distribuzione e concezione degli spazi, rimane indiscutibilmente riconducibile alla tradizione indo-islamica regionale.

È evidente come un'eventuale attribuzione e la ricostruzione delle fasi di edificazione del complesso siano imprese assolutamente ardue allo stato attuale delle indagini. Tuttavia a livello locale oggi, tanto Viraśaiva quanto musulmani identificano il complesso come legato a 'Sultan Basha', esattamente come avviene per il mausoleo di Ashtur, oramai non più noto come il 'mausoleo di Ahmad Shah Bahmani', quanto piuttosto come un santuario di Sultan Basha. È fortemente probabile che, come indicato da alcuni devoti, il nome non sia altro che una contrazione di (Ahmad) Bahman Shah, il sovrano bahmani che nell'immaginario Viraśaiva locale, come menzionato, gode di particolare fama ed è alternativamente associato a Basavanna o ad Allama Prahbu.

L'osservazione delle pratiche culturali connesse tanto al mausoleo di Ashtur quanto al complesso di Madiyal hanno permesso non soltanto di osservare la condivisione di una geografia sacra da parte delle diverse comunità religiose, ma altresì quelle competizioni e negoziazioni che nel corso dei secoli stanno rimodellando e ridefinendo tanto i siti quanto il paesaggio storico e culturale. Malgrado il lavoro di indagine sia ancora in corso, infatti, la partecipazione al pellegrinaggio da Madiyal ad Ashtur e alla *jātrā* presso il mausoleo di Ahmad Shah hanno permesso di tracciare un network di siti sacri condivisi, di osservare il consolidarsi di una riscrittura della loro storia, e l'utilizzo della loro nuova identità a fini politici, nell'auto-promozione da parte dei diversi leader nel corso delle campagne elettorali locali.

Mentre a Madyal all'interno del complesso l'ascolto della musica (*samā'*) i giovedì sembra evocare le consuete pratiche sufi proprie delle *dargāh*, ad Ashtur l'abitudine alla celebrazione della *pūjā* presso il mausoleo si sta consolidando, e i rituali condotti dallo swami in occasione della *jātrā* sembra si stiano estendendo anche al resto del sito. È interessante infatti notare come anche gli altri mausolei della necropoli regale bahmani, fino ad ora esclusi o solo marginalmente investiti da rituali e celebrazioni, siano ad oggi sempre più frequentemente oggetto della *pūjā* dei devoti in visita al sito, in una trasformazione continua dunque della percezione delle strutture e dei significati assegnati agli spazi sacri concepiti. In questi siti si assiste a quello che si potrebbe definire un crescente cortocircuito tra vocabolario artistico e architettonico profondamente 'islamico' del complesso e delle strutture, le nuove pratiche culturali consolidate e la percezione da parte della comunità. Come visto nel caso del mausoleo di

Ahmad Shah, mentre i sontuosi apparati pittorici e l'apparato iscrittorio delineano il profilo del sovrano-santo da un punto di vista culturale e religioso e ne elevano il ruolo politico e religioso, il mausoleo e la necropoli bahmani tutta, nell'immaginario cittadino, sono divenuti oggi il santuario di Bahman Shah, mitico sovrano incarnazione del divino il cui profilo rimane ancora sfuggente.

Malgrado ad oggi sia difficile ricostruire le motivazioni, i passaggi salienti e i tempi di questa trasformazione nel corso dei secoli, si ha il sentore che la portata del fenomeno di condivisione di siti sacri da parte delle comunità musulmane e Viraśaiva sia ben più ampia nel Karnataka di quanto possa apparire. Durante le più recenti ricerche condotte nella regione sono infatti emersi altri due complessi nei dintorni di Aland, nel distretto di Gulbarga, oggetto della frequentazione da parte di musulmani e Viraśaiva che, connessi a Sultan Basha, sarebbero coinvolti nelle celebrazioni in occasione dello 'urs di Ahmad Shah, a conclusione della *jātrā* di Ashtur. Se già lo studio e la comprensione di Madiyal appaiono complessi, al momento l'assenza di elementi su cui fondare le indagini relative a questi due ulteriori siti appare ancora più drammatica. Le strutture infatti - un tempio e un complesso molto simile ad una *dargāh* - si presentano pesantemente rimaneggiate al punto da rendere stili e piante originali pressoché irriconoscibili, ma in entrambi si rileva la medesima fusione di iconografie ed elementi visuali riconducibili alle tradizioni islamica, Viraśaiva e hindu.

Malgrado rimangano ancora numerosi gli aspetti da esaminare e comprendere di questa condivisione e delle sue radici storiche, essa potrebbe senza dubbio confermare quel clima di estrema apertura e fluidità più volte evocato nel corso dell'analisi delle dinamiche di patrocinio nella regione deccanese tra il XIV e il XVI secolo. La definizione di questa convivenza potrebbe risultare utile al fine di tentare di arrestare la crescente tensione tra comunità Viraśaiva e musulmane in alcuni distretti del Deccan e al contempo scongiurare il rischio di appropriazioni irreversibili, in un vero e proprio fagocitare spazi sacri e monumenti di cui si perderebbero storie e identità.

Appendice: principali dinastie e sovrani menzionati

Nel Sultanato di Delhi:

- Sultani Mamelucchi o Mu'izzi (1206-1290)**- Khalji (1290-1320)**

Jalaluddin Firuz Shah II (r. 1290-1296)

Ruknuddin Ibrahim Shah I (r. 1296)

'Ala'uddin Muhammad Shah (r. 1296-1316)

Shihabuddin Muhammad Shah (r. 1316)

Qutbuddin Mubarak Shah (r. 1316-1320)

- Tughluq (1320-1414)

Ghiyathuddin Tughluq Shah I (r. 1320-1325)

Ghiyathuddin Muhammad Shah II (r. 1325-1351)

Mahmud (r. 1351)

Firuz Shah III (r. 1351-1388)

Ghiyathuddin Tughluq Shah II (r. 1388-1389)

Abu Bakr Shah (r. 1389-1390)

Nasiruddin Muhammad Shah III (r. 1390-1393)

'Ala'uddin Sikandar Shah I (r. 1393)

Nasiruddin Mahmud Shah (r. 1393-1395 / 1399-1413)

Nusrat Shah (r. 1395-1399)

Dawlat Khan Lodi (r. 1414)

- Sayyid (1414-1451)**- Lodi (1451-1526)****- Suri o Afghani (1540-1555)****- Impero dei Moghul (1526-1858)**

(si riportano soltanto i regni dei sovrani il cui patrocinio ha condizionato la formazione degli stili):

Zahiruddin Babur (r. 1526-1530)

Nasiruddin Humayun (r. 1530-1540, 1555-1556)

Jalaluddin Akbar I (r. 1556-1605)

Nuruddin Jahangir (r. 1605-1627)

Shihabuddin Shah Jahan I (r. 1628-1657)

Muhyiuddin Aurangzeb Alamgir I (r. 1658-1707)

In Deccan:

- Bahmani (1347-1527):

‘Ala’uddin Hasan Bahman Shah (r. 1347-1358)

Muhammad I (r. 1358-1375)

‘Ala’uddin Mujahid (r. 1375-1378)

Daud (r. 1378)

Muhammad II (r. 1378-1379)

Ghiyathuddin (r. 1397)

Ghiyathuddin (r. 1397)

Tajuddin Firuz (Firuz Shah) (r. 1397-1422)

Ahmad I Wali (Ahmad Shah) (r. 1422-1436)

‘Ala’uddin Ahmad II (r. 1436-1458)

‘Ala’uddin Humayun Zalim (r. 1458-1461)

Nizam (r. 1461-1463)

Muhammad III Lashkari (r. 1463-1482)

Mahmud (r. 1482-1518)

Ahmad III (r. 1518-1521)

‘Ala’uddin (r. 1521-1522)

Wali Allah (r. 1522-1525)

Kalim Allah (r. 1525-1527)

- Barid Shahi di Bidar (1504-1619)

- ‘Adil Shahi di Bijapur (1490-1686)

- Nizam Shahi di Ahmadnagar (1496-1631)

- Qutb Shahi di Golconda e Hyderabad (1543-1687)

- Sultani Faruqi del Khandesh (1370-1601)

- Impero di Vijayanagara (1336 o 1446-1646):

Samgama (1336 o 1446-1485)

Saluva (1485-1505)

Tuluva (1505-1565)

L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo

Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie

Sara Mondini

Bibliografia essenziale

- 'Adil Ahmad, N. (1969). «Adil Shahi Diplomatic Mission to the Court of Shah 'Abbas». *Islamic Culture*, 43, 158-9.
- 'Adil Ahmad, N. (1970). «Adil Shahi Diplomatic Relations to the Court of Shah 'Abbas», *Islamic Culture*, 44, 145-54.
- Alam, M. (2003). «The culture and Politics of Persian in Precolonial Hindustan». Pollock, S. (ed.), *Literary Cultures in History. Reconstruction from South Asian*. Berkeley: University of California Press, 131-98.
- Alderman, B. (2006). «Paintings of Africans in the Deccan». Robbins, McLeod 2006, 106-23.
- Alfieri, B.M. (1994). *Architettura Islamica del Subcontinente Indiano*. Lugano: Edizioni Arte e Moneta.
- Ali Khan, S. (1975). «Indo-Arab Relations Before Muhammad bin Qasim», Joshi, P.M.; Nayeem, M.A. (eds.), *Studies in the Foreign Relations of India. From the Earliest Times to 1947*. Hyderabad: State Archives Government of Andhra Pradesh, 135-44.
- Ali, D.; Flatt, E.J. (2012). *Garden and Landscape Practices in Pre-Colonial India*. New Delhi: Routledge.
- Ali, S.S. (1996). *The African Dispersal in Deccan, from Medieval to Modern Times*. Hyderabad: Orient Longman Ltd.
- Allan, J. (2012). *The Art and the Architecture of the Twelver Shi'ism. Iraq, Iran and the Indian Sub-Continent*. London: Azimuth Editions.
- Aquil, R. (2008). «Hazrat-i Dehli: The making of the Chishti Sufi Center and the Stronghold of Islam», *South Asia Research*, 28(1), 23-48.
- Ara, M. (1982). «The Lodhī Rulers and the Construction of Tomb-Buildings in Delhi». *Acta Asiatica*, 43, 61-80.
- Asani, A.S. (2004). «Ajmer: Dargah of Khwaja Muinuddin Chishti». Mitchell, G. (ed.), *Dargahs. Abodes of the Saints*. Mumbai: Marg, 52-65.
- Asher, C.B. (1977). «The Mausoleum of Sher Shah Suri». *Artibus Asiae*, 39(3-4), 273-98.
- Asher, C.B. (1992). *Architecture of Mughal India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asher, C.B. (2009). «Pilgrimage to the Shrines in Ajmer». Metcalf, B.D. (ed.), *Islam in South Asia. In practice*. Princeton: Princeton University Press, 77-86.
- Asher, C.B.; Talbot, C. (2006). *India Before Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
-

- Assayag, J. (1983). «Espace, Lieux, Limites. la stratification spatiale du village en Inde du sud (Karnataka)». *RES: Anthropology and Aesthetics*, 5, 85-104.
- Assayag, J. (2004). *At the Confluence of Two Rivers. Muslim and Hindus in South India*. New Delhi: Manohar.
- Aubin, J. (1991). «De Kûhbanân à Bidar: la famille Ni'matullahi». *Studia Iranica*, 20, 233-55.
- Baptiste, F.A.; McLeod, J.; Robbins, K.X. (2006). «Africans in the Medieval Deccan». Robbins, McLeod 2006, 30-43.
- Bashir, S. (2011). *Sufi Bodies. Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press.
- Battuta, I. (1969). *Voyages d'Ibn Battuta, texte arabe accompagné d'une traduction par C. Defremery et B.R. Sanguinetti. ire éd., 1854-1868; réimpr. augmentée d'une préface et de notes par V. Monteil. Textes et Documents Retrouvé*. Paris: Éditions Anthropos.
- Benningsen, A. (1985). «Les Tariqat en Asie Centrale». Popovic, A.; Veinstein, G. (eds.), *Les Ordres Mystiques dans L'Islam. Cheminements et Situation Actuelle*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 27-48.
- Bhatt, P.M. (2018). *The African Diaspora in India. Assimilation, Change and Cultural Survivals*. New York: Routledge.
- Bilgrami, S. (1927). *Landmarks of the Deccan. A Comprehensive Guide To The Archaeological Remains Of The City And Suburbs Of Hyderabad*. Hyderabad: Asian Educational Services.
- Blair, S.S. (1990). «Sufi Saints and Shrine Architecture in the Early Fourteenth Century». *Muqarnas*, 7, 35-49.
- Blair, S.S.; Bloom, J.M. (2003). «The Mirage of Islamic Art. Reflections on the Study of an Unwieldy Field». *The Art Bulletin*, 85(1), 152-84.
- Blair, S.S.; Bloom, J.M. (2009). *Rivers of Paradise. Water in Islamic Art and Culture*. London; New Haven: Yale University Press.
- Blake, Michael R. (1992). *The Origins of the Virashaiva Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bonnenfant, P. (2000). «La Marque de l'Inde à Zabid». *Croniques Yéménites*, 8, 1-36.
- Brand, M. (1993). «Orthodoxy, Innovation, and Revival. Considerations of the Past in Imperial Mughal Tomb Architecture». *Muqarnas*, 10, 323-4.
- Brand, M. (2004). «Fatehpur Sikri: Dargah of Shaykh Salim Chishti». Michell, G. (ed.), *Dargahs. Abodes of the Saints*. Mumbai: Marg, 40-51.
- Brand, M. (2010). «Bijapur under the Adil Shahi (1496-1636)». Philon, H. (ed.), *Silent Splendour. Palaces of the Deccan, 14th-19th Centuries*. Mumbai: Marg Foundation, 66-77.
- Branfoot, C. (2007). *Gods on the Move. Architecture and Ritual in the South Indian Temple*. London: The Society for South Asian Studies.

- Bredi, D. (1991). «La Funzione Politica dello Sciismo nei Sultanati Deccani». Scarcia Amoretti 1991, 37-69. *Rivista degli Studi Orientali* 64(1-2).
- Brentjes, B. (1984). «City, House and Grave. Symbolism in Central and South Asian Architecture». *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre*, 0, 3-6.
- Briggs, J. (1829). «Essay on the Life and Writings of Ferishta». *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2(1), 341-61.
- Briggs, J. (2006). *History of the Mahomedan Power in India, Till the Year A.D. 1612, Translated from the Original Persian of Mahomed Kasim Ferishta*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors.
- Brown, P. (1975). *Indian Architecture. Islamic Period*. Mumbai: D.B. Taraporevala Sons & Co.
- Burman, J.J.R. (2002). *Hindu-Muslim Syncretic Shrines and Communities*. New Delhi: Mittal Publications.
- Burton-Page, J. (1960). «A Study of Fortification in the Indian Subcontinent from the Thirteenth to the Eighteenth Century A.D.». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23(3), 508-22.
- Burton-Page, J. (1965). s.v. «Bidjapur». *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- Burton-Page, J. (1988). s.v. «Daulatabad». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Burton-Page, J. (2003). s.v. «Gulbargā». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Bussagli, M. (1994). «Prefazione». Alfieri, B.M. (a cura di), *Architettura Islamica del Subcontinente Indiano*. Lugano: Edizioni Arte e Moneta.
- Calasso, G. (1996). «E la sua Tomba è Teriaca Sperimentata. Formule e Percorsi della Santità fra Islam del Centro e Islam 'Marginale'». Bredi, D.; Scarcia Amoretti, B. (eds.), *Ex Libris Franco Coslovi*. Venezia: Quaderni del Dipartimenti di Studi Eurasiatici, 163-80.
- Capezzone, L.; Salati, M. (2006). *L'Islam Sciita*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Chaghtai, M.A. (2001). «A Family of Great Mughal Architects». Juneja, M. (ed.), *Architecture in Medieval India. Forms, Contexts, Histories*. Delhi: Permanent Black.
- Chand, T. (1946). *Influence of Islam on Indian Culture*. Allahabad: The Indian Press Ltd.
- Coslovi, F. (1990). «La Genesi dei Gruppi Mulki e Ghayr-Mulki nel Decan Bahmanide - Il Ruolo del Sultano Ahmad Wali Bahmani». Scarcia Amoretti 1991, 97-121.
- Cousens, H. (1889). *Bijapur. The Old Capital of the Adil Shahi Kings. A Guide to its Ruins with Historical Outline*. Poona: Phillips & Co., Orphanage Press.
- Cousens, H. (1996). *Bījāpūr and Its Architectural Remains. With an Historical Outline of the 'Ādil Shāhi Dynasty*. New Delhi: Archaeological Survey of India.

- Crane, H. (1987). «The Patronage of Zāhīr al-Dīn Bābur and the Origins of Mughal Architecture». *Bulletin of the Asia Institute*, 1, 95-110.
- Curatola, G. (1991). «Un Percorso di Lettura sulle Arti Decorative nel Deccan». Scarcia Amoretti 1991, 195-234.
- Currim, M. (2004). «Ahmadabad: Dargahs of Shaykh Ahmad Khattu and Hazrat Shah Alam». Michell, Currim 2004, 80-93.
- Davis, R.H. (1993). «Indian Art Objects as Loot». *The Journal of Asian Studies*, 52(1), 22-48.
- De Jong, F. (1985). «Les Confréries Mystiques Musulmanes au Machreq Arabe». Popovic, A.; Veinstein, G. (eds.), *Les Ordres Mystiques dans L'Islam. Cheminements et Situation Actuelle*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 205-43.
- Desai, Z.A. (1970). *Indo-Islamic Architecture*. New Delhi: Publications Division Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Desai, Z.A. (1975). «Relations of India with Middle-eastern Countries During the Sixteenth-Eighteenth Centuries». Joshi, P.M.; Nayeem, M.A. (eds.), *Studies in the Foreign Relations of India. From the Earliest Times to 1947*. Hyderabad: State Archives Government of Andhra Pradesh, 415-29.
- Desai, Z.A. (1985). «Islamic Inscription: Their Bearing on Monuments». Fredrick, M.A.; Gai, G.S. (eds.), *Indian Epigraphy: Its Bearing on the History of Art*. New Delhi: Oxford and IBH Publishing Co., 251-80.
- Desai, Z.A. (2003). *Mosques of India*. New Delhi: Publications Division Ministry Of Information and Broadcasting, Government of India.
- Digby, S. (1975). «The Tomb of Buhlūl Lōdī». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38(3), 550-61.
- Digby, S. (1986). «The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India». *Purusartha, Islam et Société en Asie du Sud*, 9, 57-77.
- Digby, S. (1990). «The Sufi Shaykh and the Sultan. A Conflict of Claims to Authority in Medieval India». *Iran*, 28, 71-81.
- Dikshit, D.P. (1980). *Political History of the Chalukyas of Badami*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Dipakranjan, D. (1969). *Economic History of the Deccan from the First to the Sixth Century A.D.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Dowson, J. (ed.) (1966). *The History of India as Told by Its own Historians. The Muhammadan Period. Edited from the Posthumous Papers of the late Sir H.M. Elliot*. New York: AMS Press.
- Dubreuil, G.J. (1991). *Ancient History of the Deccan*. New Delhi: New Delhi Book Details.
- Dukhovny, V.A.; De Schutter, J. (2001). *Water in Central Asia. Past, Present, Future*. London: CRC Press.
- Dunn, R.E. (1998). *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta. Le mille avventure del Marco Polo Arabo*. Roma: Garzanti Editore.
- Dutt, B.B. (1925). *Town Planning in Ancient India*. Calcutta; Simla: Thacker Spink and Co.

- Eaton, R.M. (1978). *Sufis of Bijapur (1300-1700). Social Roles of Sufis in Medieval India*. Princeton: Princeton University Press.
- Eaton, R.M. (2005). *A Social History of the Deccan 1300-1761. Eight Indian Lives*. New York; Cambridge: Cambridge University Press.
- Eaton, R.M. (ed.) (2006a). *India's Islamic Traditions 711-1750*. Oxford India Paperbacks. Oxford in India Readings. Themes in Indian History, New Delhi: Oxford University Press.
- Eaton, R.M. (2006b). «Malik Ambar and Elite Slavery in the Deccan, 1400-1650». Robbins, McLeod 2006, 44-67.
- Eaton, R.M. (2006c). «The Rise and Fall of Military Slavery in the Deccan, 1450-1650». Chatterjee, I.; Eaton, R.M. (eds.), *Slavery and South Asian History*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 115-35.
- Eaton, R.M. (2011). «From Bidar to Timbuktu. Views from the Edge of the 15th Century Muslim World», *The Medieval History Journal*, 14(1), 1-20.
- Elliot, H.M. (1867-77). *The History of India, as Told by Its Own Historians. The Muhammadan Period*. London: Trübner & Co.
- Ernst, C.W. (2004a). *Eternal Garden. Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Oxford: Oxford University Press.
- Ernst, C.W. (2004b). «Khuldabad: Dargahs of Shaykh Burhanuddin Gharib and Shaykh Zaynuddin Shirazi». Michell, G. (ed.), *Dargahs. Abodes of the Saints*. Mumbai: Marg, 104-19.
- Ernst, C.W.; Lawrence, B. (2002). *Sufi Martyrs of Love. The Chishti Order in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave; Macmillan.
- Farooqi, N.R. (1989). *Mughal-Ottoman Relations (A Study of Political & Diplomatic Relations Between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748)*. New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli.
- Farooqi, N.R. (1996). «Six Ottoman Documents on Mughal-Ottoman Relations During the Reign of Akbar». *Journal of Islamic Studies*, 7(1), 32-48.
- Farooqi, S.A. (unpublished). «Imperial Gift Giving in the Qutb Shahi Court». *Second International Seminar, Telangana Through Ages, Perspective from Early & Medieval Periods* (Hyderabad, 19-20 Gennaio 2018).
- Fergusson, J. (1998). *History of Indian and Eastern Architecture*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Ferishta, M.K. (2006). *History of the Rise of the Mohamedan Power in India. Till the year A.D. 1612*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors.
- Finster, B. (1992). «An Outline of the History of Islamic Religious Architecture in Yemen». *Muqarnas*, 9, 124-47.
- Ferishta, M.K. (1958). *History of the Rise of the Muhammadan Power in India. Volume Two: History of the Dekhan. Part One: Bahmani Kingdom of Kulbarga*. Calcutta: Susil Gupta Private Limited.
- Firouzeh, P. (2015). «Sacred Kingship in the Garden of Poetry; Aḥmad Shāh Bahmanī's Tomb in Bidar (India)». *South Asian Studies*, 31(2), 187-214.

- Fischel, R. (unpublished). «Historiography, Sufis, and the Question of Deccani Identity». *Simon Digby Memorial Conference, SOAS* (London, 9-11 June 2014).
- Flood, F.B. (2005). «Persianate Trends in Sultante Architecture. The Great Mosque of Bada'un». O'Kane, B. (ed.), *The Iconography of Islamic Art. Studies in Honor of Robert Hillenbrand*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 159-96.
- Flood, F.B. (2008). *Piety and Politics in the Early Indian Mosque*. New Delhi: Oxford University Press.
- Flood, F.B. (2009). *Objects of Translation. Material Culture and Medieval 'Hindu-Muslim' Encounter*. Princeton: Princeton University Press.
- Fritz, J.M. (1986). «Vijayanagara: Authority and Meaning of a South Indian Imperial Capital». *American Anthropologist*, 88(1), 44-55.
- Fritz, J.M.; Michell, G. (1987). «Interpreting the Plan of a Medieval Hindu Capital, Vijayanagara», *World Archaeology*, 19(1), 105-29.
- Fritz, J.M., Michell, G.; Rao, M.S.N. (1984). *Where Kings and Gods Meet. The Royal Centre at Vijayanagara, India*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Gaborieau, M. (1986). «Les Ordres Mystiques dans le Sous-Continent Indien. Un Point de Vue Ethnologique». Popovic, A.; Veinstein, G. (eds.), *Les Ordres Mystiques dans L'Islam. Cheminements et Situation Actuelle*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 105-34.
- Gadre, P.B. (1986). *Cultural Archaeology of Āḥmadnagar During Niṣām Shāhi Period (1494-1632)*. New Delhi: B.R. Publishing Corporation.
- Ghouchani, A.; Wannell, B. (2011). «The Inscription of the Ibrahim Rauza Tomb». Haidar, N.N.; Sardar, M. (eds.), *Sultans of the South. Arts of India's Deccan Courts, 1323-1687*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Gilmartin, D.; Lawrence, B.B. (eds.) (2002). *Beyond Turk and Hindu. Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*. New Delhi: India Research Press.
- Goetz, H. (1940). «The Fall of Vijayanagar and the Nationalization of Muslim Art in the Dakhan». *Journal of Indian History*, 19(2), 249-55.
- Goetz, H. (1959). «An Irruption of Gothic Style Forms into Indo-Islamic Architecture». *Artibus Asiae*, 22(1/2), 53-8.
- Goetz, H. (1975). «The Ottoman-Turkish Architecture in Bijapur». Joshi, P.M.; Nayeem, M.A. (eds.), *Studies in the Foreign Relationship of India, from the Earliest Time to 1947*. Hyderabad: State Archives Government of Andhra Pradesh, 522-6.
- Golombek, L.; Wilber, D. (1988). *The Timurid Architecture of Iran and Turan*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press.
- Gottschalk, P. (2000). *Beyond Hindu and Muslim. Multiple Identity in Narratives from Village India*. Oxford; New York: Oxford University Press.

- Green, N. (2004). «Emerging Approaches to the Sufi Traditions of South Asia. Between Texts, Territories and the Transcendent». *South Asia Research*, 24, 123-48.
- Green, N. (2004a). «Oral Competition Narratives of Muslim and Hindu Saints in the Deccan». *Asian Folklore Studies*, 2004, 221-42.
- Green, N. (2005b). «Who's the King of the Castle? Brahmins, Sufis and the Narrative Landscape of Daulatabad». *Contemporary South Asia*, 14(1), 21-37.
- Green, N. (2006). *Indian Sufis Since the Seventeenth Century. Saints, Books and Empires in the Muslim Deccan*. New York: Routledge.
- Gribble, J.D.B. (2002). *History of the Deccan*. New Delhi: Rupa & Co.
- Gupta, H.K.; Parasher-Sen, A.; Balasubramanian, D. (eds.) (2000). *Deccan Heritage*. Hyderabad: Universities Press (India) Limited.
- Gupta, V. (2017). «Interpreting the Eye ('ain). Poetry and Painting in the Shrine of Aḥmad Shāh al-Walī al-Bahmanī (r. 1422-1436)». *Archive of Asian Art*, 67(2), 189-208.
- Habib, M. (1950). «Chisti Mystic Records of the Sultanate Period». *Medieval India Quarterly*, 1/2, 15-22.
- Haidar, N.N.; Sardar, M. (eds.) (2011). *Sultans of the South. Arts of India's Deccan Courts, 1323-1687*. New York: Metropolitan Museum of Art; London: Yale University Press.
- Haidar, N.N.; Sardar, M. (eds.) (2015). *Sultans of Deccan India, 1500-1700: Opulence and Fantasy*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Haig, T.W. (1924). «The Religion of Ahmad Shah Bahmani». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1, 73-80.
- Hall, K.R. (2008). *Secondary Cities and Urban Networking in the Indian Ocean Realm (c.1400-1800)*. Plymouth (UK): Lexington Books.
- Hardy, P. (2003). s.v. «Firishta». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Hillenbrand, R. (1992). «Turco-Iranian Elements in the Medieval Architecture of Pakistan. The Case of the Tomb of Rukn'i 'Alam at Multan». *Muqarnas*, 9, 148-74.
- Hillenbrand, R. (2000). *Islamic Architecture. Form, Function, and Meaning*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Husain, A.M. (1972). *The Rise and Fall of Muḥammad Bin Tughluq*. London: Luzac & Co.
- Hussaini, S.S.K. (2004). «Gulbarga: Dargah of Hazrat Khwaja Banda-nawaz Gisudaraz». Michell, G. (ed.), *Dargahs. Abodes of the Saints*. Mumbai: Marg, 120-35.
- Hutton, D. (2005). «Carved in Stone. The Codification of a Visual Identity for the Indo-Islamic Sultanate of Bidjapur». *Archive of Asian Art*, 55, 65-78.
- Hutton, D.S. (2006). *Art of the Court of Bijapur*. Bloomington: Indiana University Press.

- ‘Iṣāmī (1967). *Futūḥu’s Salāṭīn or Shāh Nāmah-i Hind of ‘Iṣāmī*. Aligarh: Asia Publishing House.
- Ishwaran, K. (1983). *Religion and Society Among the Lingayats of South India*. Leiden: Brill.
- Jackson, P. (2004). «Bihar Sharif: Dargah of Shaykh Sharafudin Maneri». Michell, G. (ed.), *Dargahs. Abodes of the Saints*. Mumbai: Marg, 66-79.
- Jackson, P.; Welch, A. (2003). s.v. «Tughluḳids». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Jacobsen, K.A., Aktor, M.; Myrvold, K. (2015). *Objects of Worship in South Asian Religion. Forms, Practices and Meanings*. London: Routledge.
- Joshi, P.M. (1975). «India and the World - Mutual Cultural Contacts». Joshi, P.M.; Nayeem, M.A. (eds.), *Studies in the Foreign Relations of India. From the Earliest Times to 1947*. Hyderabad: State Archives Government of Andhra Pradesh, 42-100.
- Joshi, P.M.; Nayeem, M.A. (1975). *Studies in the Foreign Relations of India (From the Earliest Times to 1947)*. Hyderabad: Government of Andhra Pradesh.
- Juneja, M. (2001). *Architecture in Medieval India*. New Delhi: Orient Longman.
- Kanwar, H.I.S. (1975). «Foreign Impact on the Architecture of the Taj Mahal». Joshi, P.M.; Nayeem, M.A. (eds.), *Studies in the Foreign Relationship of India, from the Earliest Time to 1947*. Hyderabad: State Archives Government of Andhra Pradesh, 527-40.
- Kasdorf, K.E. (2009). «Translating Sacred Space in Bijapur. The Mosque of Karim al-Din and Kwaja Jahan». *Archive of Asian Art*, 59, 66-70.
- Khalidi, U. (1991). «The Shi’ites of the Deccan: An Introduction». Scarcia Amoretti 1991, 5-16.
- Khan, M.A.W. (1964). *Bahmani Coins in the Andhra Pradesh Government Museum, Hyderabad*. Hyderabad: Government of Andhra Pradesh.
- King, J.S. (1900). *The History of the Bahmani Dynasty: Founded on the Burhān-i Ma’āsir*. London: Luzac & Co.
- Kirchner, W. (1946). «The Voyage of Athanasius Nikitin to India 1466-1472». *American Slavic and East European Review*, 5(3/4), 46-54.
- Klingelhofer, W.G. (1988). «The Jahangiri Mahal of the Agra Fort. Expression and Experience in Early Mughal Architecture». *Muqarnas*, 5, 153-69.
- Koch, E. (1982). «The Baluster Column: A European Motif in Mughal Architecture and Its Meaning». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 45, 251-62.
- Koch, E. (1994). «Diwan-i ‘Amm and Chihil Sutun. The Audience Halls of Shah Jahan». *Muqarnas*, 11, 143-65.
- Koch, E. (1997). «Mughal Palace Gardens from Babur to Shah Jahan 1526-1648». *Muqarnas*, 14, 143-65.
- Koch, E. (2002). *Mughal Architecture. An Outline of Its History and Development (1526-1858)*. New Delhi: Oxford University Press.

- Kreiser, K. (1985). «Notes sur le Présent et le Passé des Ordres Mystiques en Turquie». Popovic, A.; Veinstein, G. (eds.), *Les Ordres Mystiques dans L'Islam. Cheminements et Situation Actuelle*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 49-104.
- Kugle, S. (2009). *Sufis & Saints' Bodies, Mysticism, Corporeality and Sacred Power in Islam*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Kulke, H.; Rothmund, D. (2004). *A History of India*. New York: Routledge.
- Kumar, N. (ed.) (2015). *Essays in Medieval Delhi*. Debates in Indian History Series. New Delhi: Research India Press.
- Kumar, S. (unpublished). «Historicising the South Asian Chishtiyya. Cono textualising Gesu Daraz's Jawami' al-Kalim and the Making of Sufi Fraternities». *Simon Digby Memorial Conference* (SOAS, London, 9-11 June 2014).
- Kumar, S. (ed.) (2008). *Demolishing Myths or Mosques and Temples? Readings on History and Temple-Desecration in Medieval India*. Delhi: Gurgaon.
- Kumar, S. (2017). «Transition in Relationship Between Political Power Elites and the Sufis. the Thirteenth- and Fourteenth-century Delhi Sultanate». Karashima, N.; Hirose, M. (eds.), *State Formation and Social Integration in Pre-Modern South and Southeast Asia. A Comparative Study*. Tokyo: Toyo Bunko, 203-38.
- Lambah, A.N.; Patel, A. (eds.) (2006). *The Architecture of the Indian Sultanates*. Mumbai: Marg.
- Lambourn, E. (2004). «Carving and Communities. Marble Carving for Muslim Patrons at Khambhāt and Around the Indian Ocean Rim, Late Thirteenth-Mid-Fifteenth Centuries». *Ars Orientalis*, 34, 99-133. Communities and Commodities: Western India and the Indian Ocean, Eleventh-Fifteenth Centuries.
- Lambourn, E. (2010). «A Self-Conscious Art? Seeing Micro-Architecture in Sultanate South Asia». *Muqarnas*, 27, 121-56.
- Lawrence, B.B. (2004). «Introduction: Dargahs, The Abodes of Peace». Michell, G. (ed.), *Dargahs. Abodes of the Saints*. Mumbai: Marg, 16-23.
- Leisten, T. (1990). «Between Orthodoxy and Exegesis. Some Aspect of Attitude in the Shari'a toward Funerary Architecture». *Muqarnas*, 7, 12-22.
- Lewis, K. (2004). «The Many Faces of Devotion». Michell, G. (ed.), *Dargahs. Abodes of the Saints*. Mumbai: Marg, 12-15.
- Lowry, G.D. (1984). «Delhi in the 16th Century». *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre*, 0, 7-17.
- Luniya, B.N. (1969). *Some Historians of Medieval India*. Agra: Lakshmi Narain Agarwal.
- Mack, A. (2004). «One Landscape, Many Experiences. Differing Perspectives of the Temple Districts of Vijayanagara». *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 11(1), 59-81.

- Margariti, R.E. (2007). *Aden & the Indian Ocean Trade. 150 Years in the Life of a Medieval Arabian Port*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Marshall, J. (1928). «Monuments of Muslim India». *Cambridge History of India*. Cambridge: Cambridge University Press, 3: 571-3.
- Martin, M.H. (1988). «Bahmani Coinage». *Marg*, 37(3), 14-15.
- Melikian-Chirvani, A.S. (1987). «The Lights of Sufi Shrines». *Islamic Art*, 2, 117-36.
- Melikian-Chirvani, A.S. (1990). «The Light of Heaven and Earth. From the Chahâr-ṭāq to the Mihrāb». *Bulletin of the Asia Institute*, 4(1), 95-131.
- Merklinger, E.S. (1975). «Seven Tombs at Holkonda. A Preliminary Survey». *Kunst Der Orients*, 10, 187-97.
- Merklinger, E.S. (1978). «Possible Seljuk Influence on the Dome of the Gol Gumbad in Bijapur». *East and West*, 28(1/4), 257-61.
- Merklinger, E.S. (1981). *Indian Islamic Architecture. The Deccan 1347-1686*. Warminster (UK): Aris & Phillips.
- Merklinger, E.S. (1987). «Firuzabad, Capital of the Last Turkish Dynasty in India. A Study in Mediaeval Islamic Town Planning». Kreiser, K.; Majer, H.G.; Restle, M.; Zick-Nissen, J. (eds.), *Ars Turcica. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Türkische Kunst. München Vom 3. Bis 7. September 1979*. München: Maris, 259-67.
- Merklinger, E.S. (1988). «Gulbarga». *Marg*, 37(3), 26-41.
- Merklinger, E.S. (2005). *Sultanate Architecture of Pre-Mughal India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Michell, G. (1986). *Islamic Heritage of the Deccan*. Mumbai: Marg Publications.
- Michell, G. (1991). «Ritual Movement at Vijayanagara and Firuzabad». *Environmental Design. Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre*, 1-2, 80-9.
- Michell, G. (1993). «Reflections on Vijayanagara». *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 16(1), 15-32.
- Michell, G. (1995). *Architecture and Art of Southern India. Vijayanagara and the Successor States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michell, G. (2011). «Indic Themes in the Design and Decoration of the Ibrahim Rauza in Bijapur». Haidar, N.N.; Sardar, M. (eds.), *Sultans of the South. Arts of India's Deccan Courts, 1323-1687*. New York: Metropolitan Museum of Art, 236-51.
- Michell, G.; Currim, M. (2004). *Dargahs, Abodes of the Saints*. Mumbai: Marg Publications.
- Michell, G.; Eaton, R.M. (1992). *Firuzabad, Palace City of the Deccan*. Oxford: Oxford University Press.
- Michell, G.; Filliozat, V. (eds.) (1981). *Splendours of the Vijayanagara Empire: Hampi*. Mumbai: Marg Publications.

- Michell, G.; Zebrowsky, M. (1999). *Architecture and Art of the Deccan Sultanates*. New York: Cambridge University Press.
- Mitra, S. (2002). *Qutb Minar & Adjoining Monuments*. New Delhi: Archaeological Survey of India.
- Mitter, P. (1992). *Much Maligned Monsters. A History of European Reactions to Indian Art*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moin Ulhaq, S. (2003). s.v. «Khaldjīs». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Momin, A.R. (2004). «Delhi: Dargah of Nizamuddin Awliya». Michell, G. (ed.), *Dargahs. Abodes of the Saints*. Mumbai: Marg, 24-39.
- Mondini, S. (2009). «Turkic Influences through the Indian Subcontinent». David, G.; Gerelyes, I. (eds.), *Thirteenth International Congress of Turkish Art = Proceedings* (Budapest, Hungarian National Museum, 3-7 September 2007). Budapest: Hungarian National Museum, 477-89.
- Mondini, S. (2015a). «Architectural Heritage and Modern Rituals. The Case of the Ahmad Shah Bahmani Mausoleum Between Old Political Concerns and New Religious Perceptions». Jacobsen, K.A.; Aktor, M.; Myrvold, K. (eds.), *Objects of Worship in South Asian Religion. Forms, Practices and Meanings*. London: Routledge, 129-142.
- Mondini, S. (2015b). «Gardens of Death in Lodi's Delhi». Kumar, N. (ed.), *Essays in Medieval Delhi*. New Delhi: Research India Press, 196-217. Debates in Indian History Series.
- Mondini, S. (2016a). «The Use of Quranic Inscriptions in the Bahmani's Royal Mausoleums. The Case of Three Headstones from Ashtur». Guimetti, M.; Mondini, S. (eds.), «A mari usque ad mare». *Cultura visuale e materiale dall'Adriatico all'India = Scritti in Memoria di Gianclaudio Macchiarella*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 203-20. DOI 10.14277/978-88-6969-085-3. Eurasiatica 4.
- Mondini, S. (2016b). «Vague Traits: Strategy and Ambiguities in the Decorative Program of the Aḥmad Šāh I Bahmanī Mausoleum». Pellò, S. (ed.), *Borders. Itineraries on the Edges of Iran. Eurasiatica*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari. DOI 10.14277/978-88-6969-100-3. Eurasiatica 5.
- Mondini, S. (unpublished). «The Mihrab of the Bijapur Jami Masjid. Local Designs and Foreign Models for the Construction of Identities». *Second International Seminar, Telangana through Ages, Perspective from Early & Medieval Periods* (Hyderabad, 19-20 Gennaio 2018).
- Mondini, S. (forthcoming). «A Widespread 'taste for the Macabre', Apotropaic or Political Marks? Urbanism, Landscapes and Funerary Architecture in the Indian Sultanates'». Giese, F.; Thome, M. (eds.), *Grab, Erinnerung, Raum - Tomb, Memory, Space*. s.n.
- Mostafaeipour, A. (2010). «Historical Background, Productivity and Technical Issues of Qanats». *Water History*, 2(1), 61-80.
- Nanda, R.; Narayani, G.; Jain, O.P. (eds.) (1999). *Delhi, The Built Heritage. A Listing*, 2 vols. New Delhi: INTACH Delhi Chapter.

- Nath, R. (1978). *History of Sultanate Architecture*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Nayeem, M.A. (1974). *External Relations of the Bijapur Kingdom*. Hyderabad: Bright Publishers.
- Nayeem, M.A. (1975). «Foreign Cultural Relations of the Bahmanis. Gleanings from Mahmud Gawan's Riyazul-Insha (1461-1481)». Joshi, P.M.; Nayeem, M.A. (eds.), *Studies in the Foreign Relations of India. From the Earliest Times to 1947*. Hyderabad: State Archives Government of Andhra Pradesh, 390-404.
- Nayeem, M.A.; Ray, A.; Mathew, K.S. (2003). *Studies in History of the Deccan Medieval and Modern. Professor A.R. Kulkarni Felicitation Volume*. Delhi: Pragati Publications.
- Nazim, M. (1999). *Bijapur Inscriptions*. Delhi: Manager of Publications.
- Nigam, S.B.P. (1968). *Nobility Under the Sultans of Delhi, A.D. 1206-1398*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Nikitin, A. (2003). *Viaggio in Tre Mari*. Roma Carocci Editore.
- Nizami, K.A. (1961). *Some Aspects of Religion and Politics in India During 13th Century*. Mumbai.
- Nizami, K.A. (1983). *On History and Historians of Medieval India*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Nizami, K.A. (2003a). s.v. «Čishtiyya». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Nizami, K.A. (2003b). s.v. «Gisū Darāz». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- O'Kane, B. (ed.) (2005). *The Iconography of Islamic Art. Studies in Honor of Robert Hillenbrand*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- O'Kane, B. (2009). *The Appearance of Persian on Islamic Art*. New York: Persian Heritage Foundation.
- O'Kane, B. (2012). «The Look of Language». *Literature & Aesthetics*, 22(2), 33-49.
- Olijdam, E.; Spoor, R.H. (2008). *Intercultural Relations Between South and Southwest Asia. Studies in Commemoration of E.C.L. During Caspers (1934-1996)*. Oxfordshire: BAR International Series.
- Oman, J.C. (1905). *The Mystics, Ascetics and Saints of India*. London: T. Fisher Unwin.
- Parodi, L.E. (2000). «A Creative Dialogue. The Timurid and Indo-muslim Heritage in Akbar's Tomb». *Rivista degli Studi Orientali*, 74(1/4), 75-91.
- Parodi, L.E. (ed.) (2014). *The Visual World of Muslim India. The Art, Culture and Society of the Deccan in the Early Modern Era*. London: I.B. Tauris.
- Patel, A. (2004a). *Building Communities in Gujarat. Architecture and Society During the Twelve Through Fourteenth Centuries*. Leiden: Brill.
- Patel, A. (2004b). «Communities and Commodities: Western India and the Indian Ocean, Eleventh-Fifteenth Centuries». *Ars Orientalis*, 34, 7-18.

- Pearson, M.N. (1996). *Pilgrimage to Mecca. The Indian Experience (1500-1800)*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Perrière, É.B.D.L. (2003). «Bihârî et naskhî-dîwânî: remarques sur deux calligraphies de l'Inde des sultanats». *Studia Islamica*, 96(XVIII-XXIV), 81-93.
- Petrucchioli, A. (1991). «Hyderabad: un'ipotesi urbanistica deccana». *Rivista degli Studi Orientali*, 64(1-2), 171-93.
- Philon, H. (2000). «The Mural in the Tomb of Ahmad Shah near Bidar». *Apollo: The International Magazine of Art*, 465, 3-10.
- Philon, H. (2005). *Religious and Royal Architecture of the Early Bahmani Period (748/1347-825/1423)* [PhD Dissertation]. University of London: School of Oriental and African Studies.
- Philon, H. (2010). *Silent Splendour, Palaces of the Deccan. 14th-19th Centuries*. Mumbai: Marg Publications.
- Philon, H. (2012). *Gulbarga, Bidar, Bijapur*. Mumbai: Pictor Publishing.
- Philon, H. (unpublished). «Kakatiya or Timurid? The Royal Necropolises of the Bahmanis». *Second International Seminar, Telangana through Ages, Perspective from Early & Medieval Periods* (Hyderabad, 19-20 January 2018).
- Pollok, S. (1993). «Rāmāyaṇa and Political Imagination in India». *Journal of Asian Studies*, 52(2), 261-97.
- Popovic, A.; Veinstein, G. (eds.) (1985). *Les Ordres Mystiques dans l'Islam, Cheminement et Situation Actuelle*. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Ramey, S.W. (2008). *Hindu, Sufi, or Sikh. Contested Practices and Identifications of Sindhi Hindus in India and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rao, B.V.S. (1969). «Veeraśhaiva Empire And Saluvas (1419-87 AD)». *Proceedings of the Indian History Congress*. Aligarh: Indian History Congress, 31: 294-7.
- Regani, S. (1975). «French Influence in the Deccan (1748-60)». Joshi, P. M.; Nayeem, F. (eds.), *Studies in the Foreign Relations of India. From the Earliest Times to 1947*. Hyderabad: State Archives Government of Andhra Pradesh, 247-256.
- Riasanovsky, A.V. (1961). «A Fifteenth Century Russian Traveller in India. Comments in Connection with a New Edition of Afa-nasii Nikitin's Journal». *Journal of the American Oriental Society*, 81(2), 126-30.
- Rizvi, S.A.A. (1986). *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Pub.
- Rizvi, S.A.A. (2003). *A History of Sufism in India*. 2 vols. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Robbins, K.X.; McLeod, J. (eds.) (2006). *African Elites in India: Habshi Amarat*. Ahmedabad: Mapin Publishing.
- Rotzer, K. (2006). «The Architectural Legacy of Malik Ambar, Malik Sandal, and Yaqut Dabuli Habshi». Robbins, McLeod 2006, 68-105.

- Sadiq Ali, S. (1996). *The African Dispersal in the Deccan. From Medieval to Modern Times*. New Delhi: Orient Longman.
- Sahai, S. (2004). *Indian Architecture. Islamic Period 1192-1857*. New Delhi: Prakash Books India.
- Scarabel, A. (2007). *Il Sufismo. Storia e dottrina*. Roma: Carocci Editore.
- Scarcia Amoretti, B. (a cura di) (1991). *Sguardi sulla Cultura Sciita nel Deccan - Glances on Shi'ite Deccan Culture*. Roma: Bardi. *Rivista degli Studi Orientali* 64(1-2).
- Schimmel, A. (1980). «Impressions from a Journey to the Deccan». *Die Welt des Islams*, 20(1/2), 104-7.
- Scott, J. (1794). *Ferishta's History of the Deccan*. London.
- Sewell, R.; Aiyangar, S.K. (1932). *Historical Inscriptions of Southern India*. New Delhi: University of Madras.
- Shalem, A. (2012). «What Do We Mean When We Say Islamic Art? an Urgent Plea for a Critical Re-writing of the History of the Arts of the Islam». *Journal of Art Historiography*, 6, 1-18
- Sherwani, H.K. (1940). «Gangu Bahmani», *Journal of Indian History*, 10(1), 65-99.
- Sherwani, H.K. (1968). *Cultural Trends in Medieval India. Architecture, Painting, Literature & Language*. Mumbai; New York: Asia Publication House.
- Sherwani, H.K. (ed.) (1974). *History of Medieval Deccan*. Hyderabad: Printing and Publication Bureau, Government of Andhra Pradesh.
- Sherwani, H.K. (1981). *Muslim Political Thought and Administration*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Sherwani, H.K. (1985). *The Bahmanis of the Deccan*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Sherwani, H.K.; Burton-Page, J. (2003a). s.v. «Bahmanīs». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Sherwani, H.K.; Burton-Page, J. (2003b). s.v. «Bīdar». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Sherwani, H.K.; Burton-Page, J. (2003c). s.v. «Dawlatābād». *Encyclopaedia of Islam (Web CD Edition)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Shokoohy, M. (1988). *Badresvar, the Oldest Islamic Monuments in India*. Leiden: E.J. Brill.
- Shokoohy, M. (1994). «Sasanian Royal Emblems and their Reemergence in the Fourteenth-Century Deccan». *Muqarnas*, 11, 65-78.
- Shokoohy, M. (2003). *Muslim Architecture of South India. The Sultanate of Ma'bar and the Traditions of the Maritime Settlers on the Malabar and Coromandel Coasts (Tamil Nadu, Kerala and Goa)*. London: Routledge.
- Siddiqi, A.H. (1966). *The Kingdom of Ahmadnagar*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Siddiqi, A.H. (1975). «Foreign Coins Current in South India (Earliest times to 13th Century)». Joshi, P.M.; Nayeem, F. (eds.), *Studies in the Foreign*

- Relationship of India, from the Earliest Time to 1947*. Hyderabad: State Archives Government of Andhra Pradesh, 568-78.
- Siddiqi, I.H. (1969). *Some Aspects of Afghan Despotism in India*. Aligarh: Three Men Publication.
- Siddiqi, M.S. (1989). *The Bahmani Sufis*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli.
- Siddiqi, M.S. (1991). «Sufi-State Relationship Under the Bahmanids, 1348-1538». Scarcia Amoretti 1991, 71-96.
- Siddiqi, M.S. (2014). *The Junaydī Sufis of the Deccan. Discovery of a Seventeenth Century Scroll*. Delhi: Primus Books.
- Sikand, Y. (2003). *Sacred Spaces. Exploring Traditions of Shared Faith in India*. New Delhi: Penguin India.
- Simpkins, R. (unpublished). «The Evolution of the Qutb Shahi Style». *American Council for Southern Asian Art* (San Francisco, 2-4 Marzo 2007).
- Sinopoli, C.M. (1988). «The Organization of Craft Production at Vijayanagara, South India». *American Anthropologist*, 90(3), 83-96.
- Sinopoli, C.M. (1998). «Identity and Social Action Among South Indian Craft Producers of the Vijayanagara Period». *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 8(1), 161-72.
- Sinopoli, C.M. (2003). *The Political Economy of Craft Production. Crafting Empire in South India, c. 1350-1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sinopoli, C.M.; Morrison, K.D. (1995). «Dimensions of Imperial Control. The Vijayanagara Capital». *American Anthropologist*, 97(1), 83-96.
- Sohoni, P. (2010). *Local Idioms and Global Designs. Architecture of the Nizam Shahs* [PhD Dissertation]. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Soundara, R.K.V. (1983). *Islam Builds in India, Cultural Study of Islamic Architecture*. Delhi: Agam Kala Prakashan.
- Speziale, F. (2013). «À Propos du Renouveau Ni'matullāhī. Le Centre de Hyderabad au Cours de la Première Modernité». *Studia Iranica*, 42(1), 91-118.
- Spodek, H.; Srinivasan, D.M. (1993). *Urban Form and Meaning in South Asia. The Shaping of Cities from Prehistoric to Precolonial Times*. Hanover; London: University Press of New England.
- Srivasta, K.L. (1980). *The Position of Hindus Under the Delhi Sultanate, 1206-1526*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Stein, B. (1989). *The New Cambridge History of India: Vijayanagara*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoker, V. (2011). «Polemics and Patronage in Sixteenth-Century Vijayanagara. Vyāsātīrtha and the Dynamics of Hindu Sectarian Relations». *History of Religions*, 51(2), 129-55.
- Subhan, J.A. (2002). *Sufism, Its Saints and Shrines. An Introduction to the Study of Sufis with a Special reference to India and Pakistan*. New Delhi: Indigo Books.

- Subrahmanyam, S. (1988). «Persians, Pilgrims and Portuguese. The Tramvails of Masulipatnam Shipping in the Western Indian Ocean, 1590-1665». *Modern Asian Studies*, 22(3), 503-30.
- Subrahmanyam, S. (1992). «Iranians Abroad. Intra-Asia Elite Migration and Early Modern state Formation». *The Journal of Asian Studies*, 51, 340-63.
- Talbot, C. (1991). «Temples, Donors, and Gifts: Patterns of Patronage in Thirteenth-Century South India». *The Journal of Asian Studies*, 50(2), 308-40.
- Talbot, C. (1995). «Inscribing the Other, Inscribing the Self. Hindu-Muslim Identities in Pre-colonial India». *Comparative Studies in History and Society*, 137(4), 692-722.
- Talbot, C. (2001). *Precolonial India in Practice. Society, Region, and Identity in Medieval Andhra*. New Delhi: Oxford University Press.
- Tamaskar, B.G. (1978). *The Life and Work of Malik Ambar*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli.
- Tambiah, S.J. (1997). «Participation in, and objectification of, the charisma of saints». Meij, D.; Staal, F. (eds.), *India and Beyond: Aspects of Literature, Meaning, Ritual and Thought: Essays in Honour of Frits Staal*. London: Kegan Paul International.
- Taneja, A. (2003). *Sufi Cults and the Evolution of Medieval Indian Culture*. New Delhi: Indian Council for Historical Research, Northern Book Centre.
- Taylor, C.S. (1992). «Reevaluating the Shi'i Role in the Development of Monumental Islamic Funerary Architecture. The Case of Egypt». *Muqarnas*, 9, 1-10.
- Taylor, C.S. (1998). «Saints, Ziyāra, Qiṣṣa, and the Social Construction of Moral Imagination in Late Medieval Egypt». *Studia Islamica*, 87, 103-20.
- Torri, M. (2000). *Storia dell'India*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Trimingham, J.S. (1971). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press.
- Troll, C.W. (1992). *Muslim Shrines in India, Their Character, History and Significance*. Delhi: Oxford University Press.
- Veinstein, G. (1985). «Un essai de Synthèse». Popovic, A.; Veinstein, G. (eds.), *Les Ordres Mystiques dans L'Islam. Cheminements et Situation Actuelle*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 295-309.
- Ramanayna, M.V. (1942). *The Early Muslim Expansion in South India*. Madras: University of Madras.
- Verma, O.P. (1970). *The Yadavas and Their Times* Nagpur: Vidarbha Samshodhan Mandal.
- Vyas, E.V. (1975). «A New Outlook in History. Indian Culture in other Countries: Space Age outlook in History». Joshi, P.M.; Nayeem, M.A. (eds.), *Studies in the Foreign Relationship of India, from the Earliest*

- Time to 1947*. Hyderabad: State Archives Government of Andhra Pradesh, 560-7.
- Wagoner, P.B. (1996). «'Sultan among Hindu Kings': Dress, Titles, and the Islamicization of Hindu Culture at Vijayanagara». *The Journal of Asian Studies*, 55(4), 851-80.
- Wagoner, P.B. (1999). «Ananda K. Coomaraswamy and the Practice of Architectural History». *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 58(1), 62-7.
- Wagoner, P.B. (1999). «Fortuitous Convergences and Essential Ambiguities. Transcultural Political Elites in the Medieval Deccan». *International Journal of Hindu Studies*, 3(3), 241-64.
- Wagoner, P.B.; Rice, J.H. (2001). «From Delhi to the Deccan. Newly Discovered Tughluq Monuments at Warangal-Sultānpur and the Beginnings of Indo-Islamic Architecture in Southern India». *Artibus Asiae*, 61(1), 77-117.
- Wagoner, P. B. (2002). «Harihara, Bukka, and the Sultan. The Delhi Sultanate in the Political Imagination of Vijayanagara». Gilmartin, D.; Lawrence, B.B. (eds.), *Beyond Turk and Hindu. Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*. New Delhi: India Research Press, 300-26.
- Wannel, B. (2011). «The Epigraphic Program of the Ibrahim Rauza in Bijapur». Haidar, N.N.; Sardar, M. (eds.), *Sultans of the South. Arts of India's Deccan Courts, 1323-1687*. New York: Metropolitan Museum of Art, 252-67.
- Welch, A. (1993). «Architectural Patronage and the Past. The Tughluq Sultans of India». *Muqarnas*, 10, 311-22.
- Welch, A. (1996). «A Medieval Center of Learning in India The Hauz Khas Madrasa in Delhi». *Muqarnas*, 13, 165-90.
- Welch, A.; Crane, H. (1983). «The Tughluqs: Master Builders of the Delhi Sultanate». *Muqarnas*, 1, 123-66.
- Werbner, P.; Basu, H. (1998). *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*. London: Routledge.
- Willis, M.D. (1985). «An Eighth Century Mihrāb in Gwalior». *Artibus Asiae*, 46(3), 227-46.
- Yamamoto, T.; Ara, M.; Tsukinowa, T. (1967-1970). *Delhi: Architectural Remains of the Delhi Sultanate Period*. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.
- Yazdani, G. (1928). «The Great Mosque of Gulberga». *Islamic Culture*, 2, 14-21.
- Yazdani, G. (1932a). «An Inscription from Dornhalli Shāhpūr Taluqa, Gulbarga District». *Epigraphia Indo-Moslemica*, 1931-1932, 25.
- Yazdani, G. (1932b). «Inscriptions of Shāhpūr, Gogī, and Sagar, Gulbarga District». *Epigraphia Indo-Moslemica*, 1931-1932, 1-25.
- Yazdani, G. (1932c). «Seven New Inscriptions from Bidar, Hyderabad State». *Epigraphia Indo-Moslemica*, 1931-1932, 26-30.

- Yazdani, G. (1932d). «Two Inscriptions from the Warangal Fort». *Epigraphia Indo-Moslemica*, 1931-1932, 31-2.
- Yazdani, G. (1995). *Bidar, its History and Monuments*. London: Oxford University Press.
- Zebrowsky, M. (1984). *Deccani Painting*. London: Sotaby; Berkeley: University of California Press.
- Zubairi, M.I. (1892-93) «Basatin al-salatin.» (Hyderabad, n. Persian mss. 1811).
- Zydenbos, R.J. (1997). «Viraśaivism, Caste, Revolution, etc.». *Journal of the American Oriental Society*, 117(3), 525-35.

Il volume, muovendo dall'analisi dello stile architettonico promosso in Deccan dalla dinastia dei Bahmani (1347-1527), intende offrire uno spaccato della complessità sociale, religiosa e culturale della regione. L'identificazione di modelli e vocabolari eletti consente di ridefinire 'scontri', 'incontri' e sincretismi tra le diverse identità presenti, consolidatesi e rimodellatesi nel tempo proprio attraverso un reciproco guardarsi. Lo scenario tratteggiato e la condivisione di spazi e riti rivelano l'inapplicabilità delle categorie che generalmente dominano gli studi sul subcontinente indiano anche in ambito storico-artistico, ridisegnando la geografia sacra della regione e i rapporti tra le comunità coinvolte.

Keywords Architecture. Society. Deccan. Bahmani. Virashaiva.

