

## 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 iscritte.

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*.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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 Junaydi<sup>3</sup> (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,<sup>4</sup> 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).

<sup>4</sup> 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.

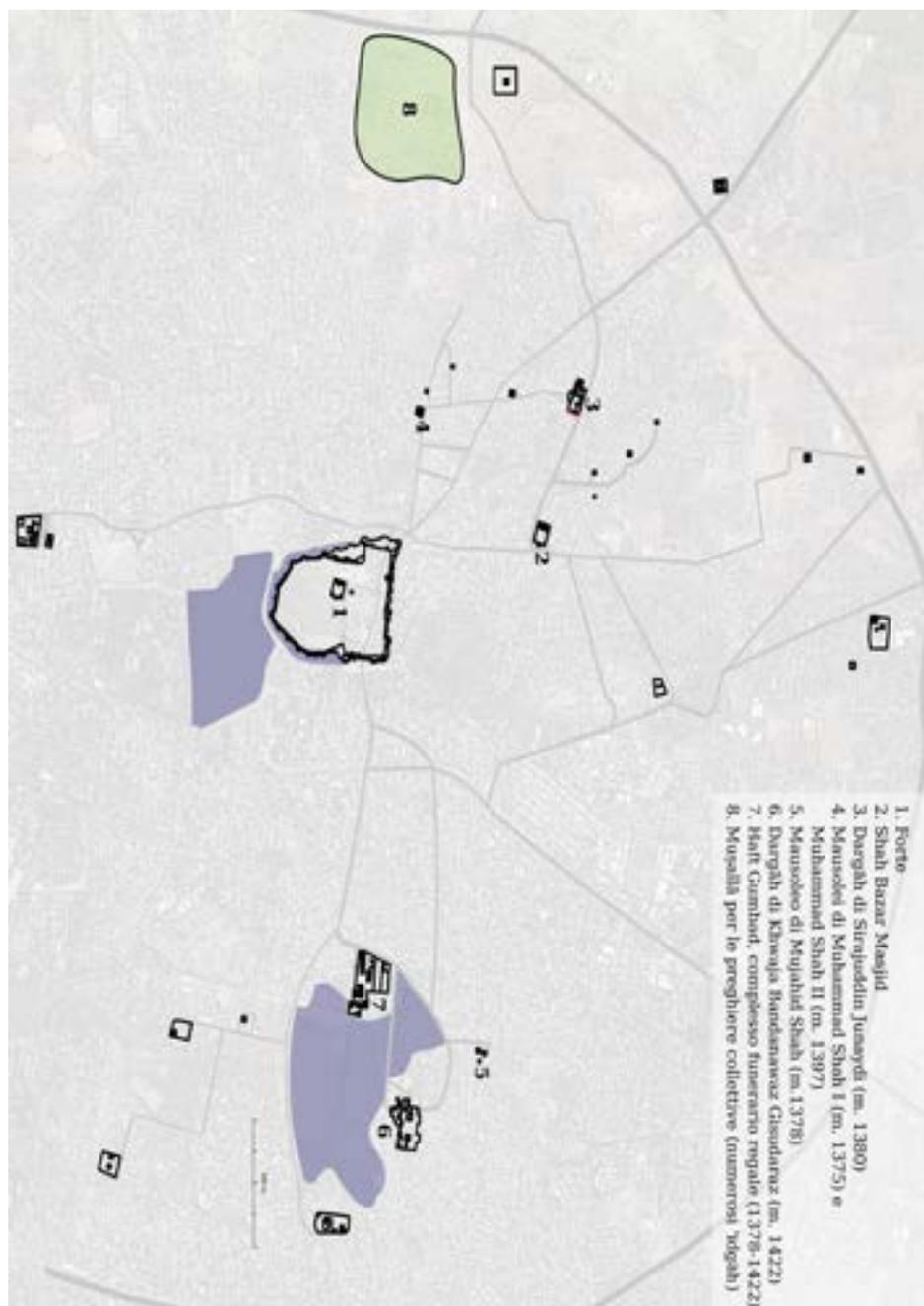
Da un punto di vista architettonico, come emerge chiaramente dall'analisi proposta sin qui, lo sviluppo delle *dargāh* fu strettamente legato allo sviluppo dell'architettura funeraria e della sua concezione. Nella produzione architettonica di Gulbarga e di Bidar sono diversi i cambiamenti che sembrano 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:<sup>5</sup> 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 'urs<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.

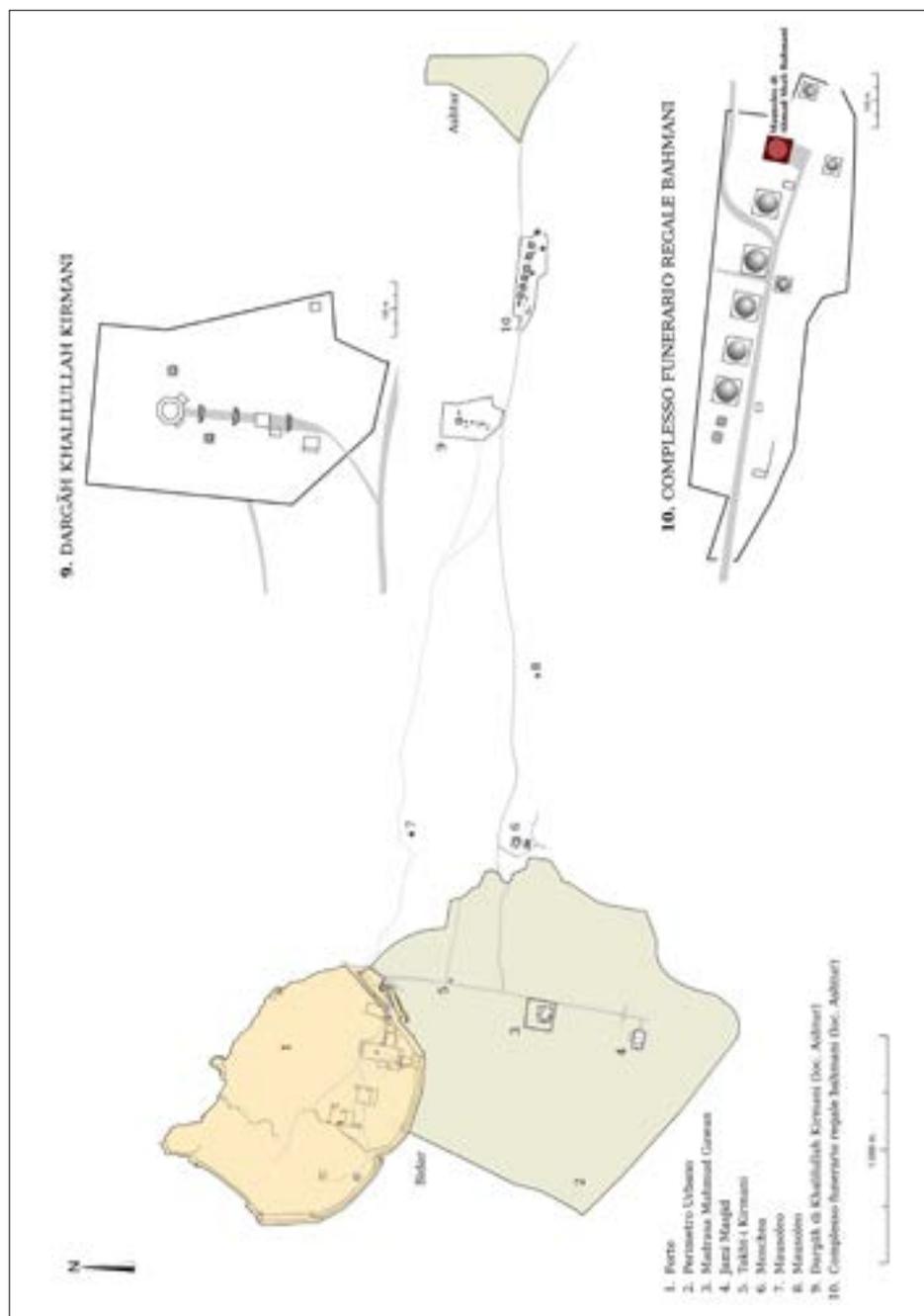
Si può dunque concludere che la crescente comprensione della committenza bahmani e della formazione del primo stile deccanese possa dimostrarsi estremamente importante nello studio della produzione artistico-architettonica dell'intera regione, delle altre produzioni islamiche tanto nel subcontinente 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,<sup>8</sup> 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 Kirmani 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.<sup>9</sup> Bandanawaz Gisudaraz, visto l'incrinarsi dei rapporti, avrebbe in seguito rifiutato di sostenere l'ascesa al trono del figlio del sultano,<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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,<sup>12</sup> 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'matullahiyya<sup>13</sup> 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*.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

### 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*.

<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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; Philon 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).<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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 iscrittori 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 iscrittori (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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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).<sup>22</sup>

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).<sup>23</sup>

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.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup> 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 corpo<sup>27</sup> - 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.