

## 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.<sup>1</sup> 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

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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).<sup>3</sup> Certo fenomeni di sincretismo religioso e la frequentazione delle *dargāh* indiane da parte dalle 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)