



Rivista di Studi Indo-Mediterranei XI (2021)

Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: <http://kharabat.altervista.org/index.htm>

Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM) v Università di Bologna

cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139

ISSN 2279-7025

## Rivisitare la presunta iconoclastia islamica: il caso di Warangal

di Lidia Corna

**Abstract.** Il presente elaborato è indirizzato ad un'indagine sul fenomeno di conversione di luoghi sacri e riuso di *spolia* provenienti da templi hindu profanati da parte dei musulmani, durante il periodo della conquista islamica del subcontinente indiano.

L'elaborato si struttura in tre sezioni, le quali forniscono un graduale avvicinamento al tema di approfondimento storico-artistico dedicato alla moschea di Warangal, sorta nel Deccan del XIV secolo, periodo durante il quale le dinastie musulmane Khalji e Tughlaq del Sultanato ampliarono i loro domini verso il sud dell'India.

Dal punto di vista storiografico, fenomeni quali profanazione e riuso di *spolia* furono primariamente interpretati come atti di iconoclastia, nonché violenti attacchi da parte di una religione aniconica come l'Islam nei confronti di una religione idolatrata e delle sue strutture religiose, poiché proliferanti di icone sacre, eludendo, spesso, quelle che sono invece le differenze regionali e storiche degli atti distruttivi. Solo secondariamente, talvolta, vengono rintracciate ed analizzate le circostanze sociopolitiche in cui si verifica la distruzione di strutture ed immagini.

**Parole chiave.** Riuso, *spolia*, iconoclasmo, architettura indo-islamica, moschee di conquista, India.

## Premessa

Fin dalle prime cronache indo-persiane d'epoca medievale emerse l'idea di una radicale separazione tra il mondo arabo e quello hindu, e di un'incolmabile differenza culturale e religiosa tra i sultanati orientali e i vicini regni indiani, i cui confini sono stati spesso rappresentati come una sorta di cortina di ferro. Tale lettura binaria venne poi rinforzata e strumentalizzata in epoca coloniale, quando la differenza tra i due periodi storici che precedono l'arrivo britannico, quello hindu e quello musulmano, venne in particolar modo enfatizzata dalle narrazioni prodotte dagli storici inglesi. Questi ultimi, nel tentativo di legittimare il potere britannico in India, contribuirono alla creazione di preconcetti e pregiudizi relativi al periodo dell'avvento musulmano nel subcontinente indiano, i quali, cristallizzatisi nel tempo, divennero le basi ricorrenti delle principali narrazioni storiografiche dell'Asia meridionale.<sup>1</sup> All'interno di quest'ultime, il periodo della conquista islamica venne etichettato come indiscussa causa di una tabula rasa culturale, amministrativa e politica, di un annientamento di pratiche culturali hindu, oltre che di una sistematica profanazione di templi, nonché l'inizio di quella rottura ed incolmabile differenza tra hindu e musulmani che prefigura la sanguinosa spartizione del 1947.<sup>2</sup>

Nonostante il periodo del Sultanato risulti tutt'ora piuttosto enigmatico, gli ultimi decenni hanno visto nascere significativi studi dedicati a diverse testimonianze materiali, al fine di sviluppare paradigmi interpretativi più complessi rispetto alla semplificata logica binaria sopra illustrata, oltre che permettere una maggior comprensione di quelle che furono le relazioni instaurate tra musulmani e non musulmani nella vita culturale dell'Asia meridionale.<sup>3</sup>

### 1. Profanazione, iconoclasmo e strategie politiche

In seguito alla distruzione della moschea di Ayodhya del 1992<sup>4</sup>, i nazionalisti hindu colsero l'occasione per la promulgazione di un modello generale secondo cui i musulmani, fin dalle prime invasioni del X secolo, avrebbero provveduto ad una distruzione su larga scala dei templi hindu.<sup>5</sup> Essi, con l'obiettivo di legittimare le loro rivalse attuali, citarono a testimonianza diverse fonti, tra cui figurano perlopiù pubblicazioni di epoca coloniale e testimonianze di corte persiane che furono appositamente selezionate e tradotte durante l'ascesa britannica in India.<sup>6</sup>

Tra di esse, particolarmente influente fu la *History of India as Told by Its Own Historians*, pubblicata in otto volumi nel 1849 e curata da Sir Henry M. Elliot, il quale, con l'aiuto di John Dowson, si incaricò di tradurre diversi testi persiani. Elliot descrive l'arrivo dei musulmani come un evento sconvolgente per la vita e la fede degli hindu. Questi ultimi

---

<sup>1</sup> Flood 2009, p. 123.

<sup>2</sup> Willis 1985, p. 245.

<sup>3</sup> Tra i quali figurano: Wagoner e Rice 2001; Kasdorf 2008; Sears 2009.

<sup>4</sup> Il 6 Dicembre del 1992, la Babri Masjid (moschea di Babur) di Ayodhya fu presa d'assalto da un gruppo di attivisti hindu appartenenti al Vishva Hindu Parishad ed altre organizzazioni alleate. Essi ritenevano che la moschea fosse sorta nel luogo di nascita della divinità Rama e che, per questo motivo, l'originario *status* hindu del sito dovesse essere ripristinato. La demolizione della moschea innescò una serie di rivolte intercomunitarie in tutto il subcontinente indiano, in cui hindu e musulmani si attaccarono ripetutamente.

<sup>5</sup> Cfr. Goel 1990-1991.

<sup>6</sup> Eaton 2000, p. 247.

avrebbero subito un susseguirsi di divieti relativi alla loro religione, sarebbero stati convertiti con la forza all'Islam e i loro idoli sarebbero stati mutilati, mentre i templi rasi al suolo. I tiranni avrebbero agito tramite confische, massacri ed omicidi.<sup>7</sup>

All'interno di questa reinterpretazione coloniale, risulta piuttosto esplicita la volontà di Elliot di enfatizzare un forte contrasto tra quello che viene propugnato come l'efficiente e giusto governo britannico in contrapposizione alla crudeltà e al dispotismo dei precedenti governanti musulmani.<sup>8</sup> Le parole di Elliot ebbero grande influenza sulle generazioni successive ed è proprio da questo stesso bacino di fonti che, secondo lo storico Richard Eaton, i nazionalisti hindu attinsero per fornirsi prove inconfutabili relative alla profanazione dei templi nel subcontinente indiano.<sup>9</sup>

Un'analisi della produzione storiografica dal periodo coloniale in avanti permette, oltre a comprendere l'interpretazione colonialista della storia del subcontinente indiano, di evidenziare ulteriori criticità.

In primo luogo, piuttosto ricorrenti sono le problematiche legate alla frammentarietà e alla decontestualizzazione di quelle fonti musulmane che furono appositamente selezionate e tradotte in epoca coloniale, a volte producendo una distorsione nella lettura degli eventi. Secondariamente, nell'utilizzare la sola traduzione letteraria delle fonti per spiegare fenomeni storici complessi, non si è tenuto conto della differenza che spesso esiste tra l'aspetto teorico-ideologico espresso dalle narrazioni di corte persiana citate e quello pratico che fu effettivamente messo in atto nella formazione degli stati musulmani.<sup>10</sup> Mentre nelle fonti di corte è ostentata una retorica normativa, ideologica e celebrativa, la pratica fu decisamente più pragmatica, eclettica e meno ideologica. Se a livello teorico nelle cronache indo-musulmane la sconsecrazione dei luoghi sacri hindu pareva essere quasi fondamentale per la formazione del nuovo stato musulmano e serviva ad omaggiare le gesta del conquistatore musulmano, oltre che a celebrare la diffusione della religione musulmana, di fatto i dati materiali ci danno informazioni spesso contrastanti rispetto a tale prassi.<sup>11</sup> Gli eventi narrati dalle fonti di corte musulmane non esauriscono la varietà delle posizioni e delle attitudini musulmane nei confronti delle popolazioni conquistate. D'altra parte, questo approccio metodologico trascurava le evidenze materiali, sottovalutando – come espresso da Flood – 'the semiotic potential of materials and materiality'.<sup>12</sup>

L'aspetto della profanazione dei templi, dunque, si è sempre prestato ad essere manipolato; imperniato sul tema dell'identità religiosa, venne usato dalle cronache persiane per sottolineare l'ortodossia islamica dei conquistatori e, all'opposto, in epoca moderna per sottolineare l'ideologia religiosa, sintetizzabile come anti-Hindu e anti-moderna, dei musulmani.

Oltre ad essere etichettata come pratica di rottura storico-culturale del periodo di contatto tra due culture e religioni differenti, la profanazione dei templi da parte musulmana divenne emblema dell'atteggiamento iconoclasta islamico nel suo insieme.

---

<sup>7</sup> Elliot 1849, vol. 1, p. 21.

<sup>8</sup> 'A more stirring and eventful era of India's History commences [. . .] when the full light of European truth and discernment begins to shed its beams upon the obscurity of the past'. *Ibidem*.

<sup>9</sup> Eaton 2000, p. 247.

<sup>10</sup> Flood 2009, p. 116.

<sup>11</sup> Eaton 2000, p. 269.

<sup>12</sup> Flood 2009, p. 9.

L'espressione 'iconoclastia islamica', nell'uso comune, si riferisce ad una rigorosa avversione musulmana alla figurazione, la quale si concretizzerebbe in atti iconoclasti contro le immagini religiose dell' 'altro' non musulmano.<sup>13</sup> Seppur pratiche di iconoclasmo fossero già diffuse nelle cosiddette 'terre centrali' del mondo islamico (dall'Egitto all'Iran), la questione in Asia meridionale si è rivelata particolarmente controversa, poiché nelle storiografie coloniali e postcoloniali il contrasto tra iconofilia hindu ed iconofobia islamica fu particolarmente enfatizzato ed etichettato come causa primaria di distruzione di templi, saccheggi e profanazioni, oltre che decisivo aspetto di divergenza culturale che potesse confermare la forte divisione binaria tra mondo hindu e musulmano. L'iconoclasmo islamico venne identificato come un atto di violenza non solo verso i templi profanati e distrutti, bensì indirizzato alla nazione hindu nel suo insieme.<sup>14</sup>

Seppur molti storici moderni abbiano presunto in maniera approssimativa che la profanazione fosse un modello d'azione importato dagli invasori musulmani e che la motivazione fosse principalmente teologica, è possibile osservare storicamente il fenomeno come aspetto consueto ed accettato all'interno del conflitto indiano medievale.

Poiché il potere del sovrano hindu era necessariamente connesso ad un tempio ospitante l'immagine della divinità statale tutelare che ne legittimava il potere, i complessi templari divenivano istituzioni preminentemente politiche che mostravano chiaramente l'interdipendenza tra regalità divina ed umana, simbolicamente incarnata nell'icona presente nella cella del tempio reale, ed abitata dalla divinità dello stato. Si tratta di una relazione espressa tramite la condivisione di nomenclatura, attributi, rituali e posizione di sovranità tra re e divinità; quest'ultima era vista come indiscutibile sovrana del sito geografico in cui era sorto il tempio a lei dedicato, tanto che anche la rimozione fisica dell'immagine della divinità non poteva rompere il legame tra divinità e geografia ormai creatosi. In questo modo si creava un implicito legame tra re, dio, tempio e terra.<sup>15</sup>

Tenendo in considerazione questa stretta connessione, non stupisce che i templi fossero particolarmente vulnerabili durante i conflitti. Così, se la vittoria era associata alla profanazione del tempio del nemico, l'edificazione di un nuovo tempio era frequentemente connessa al successo di una campagna militare. Ciò implica la presenza di un forte significato politico insito nella struttura del tempio, il quale spesso pare avere avuto un legame più con la guerra che con la pace, più con la politica che con la religione.<sup>16</sup>

Partendo dunque dal presupposto che casi di profanazione siano sempre esistiti in contesti di conflitti, a causa di questa connessione che esisteva tra sovrano e divinità, gli studiosi hanno assunto diverse prospettive d'interpretazione. In opposizione a coloro che vedono le profanazioni avvenute prima della conquista musulmana come atti anomali, vi sono coloro che, tramite l'analisi di testi ed iscrizioni medievali, hanno cercato di dimostrare il significato politico implicito nella profanazione e distruzione dei templi all'interno dell'esercizio della regalità indiana medievale. Le opinioni divergenti sono rappresentate dal contributo di André Wink da una parte e Richard Eaton dall'altra.

---

<sup>13</sup> Flood 2016, p. 16.

<sup>14</sup> Rajagopalan 2011, p. 210.

<sup>15</sup> Eaton 2000, pp. 254-255.

<sup>16</sup> Flood 2008, p. 28.

Lo storico André Wink<sup>17</sup>, portavoce della tradizione storiografica dominante, sostiene che la profanazione e la distruzione dei templi hindu da parte dei musulmani sarebbero state teologicamente motivate dall'iconoclasmo islamico, differenziandosi quindi nel movente dai precedenti atti di profanazione mossi dai regnanti indiani. Egli vede una necessaria connessione tra profanazione di templi che abbondano di icone sacre ed iconoclasmo, essendo quest'ultime inconcepibili per una religione aniconica come l'Islam.<sup>18</sup>

D'altra parte, lo studioso Richard Eaton suggerisce che, dall'epoca ghuride in avanti, la profanazione di templi rientrerebbe in un modello di espansione e formazione dello stato musulmano e perciò si sarebbe indirizzata nello specifico a quei templi ospitanti la divinità tutelare delle case regnanti hindu sconfitte. Proprio perché i templi erano simbolo della legittimità reale indiana, i musulmani, procedendo ad una loro profanazione, avrebbero sottoscritto e sfruttato le nozioni di legittimità reale indiana adottando modelli già esistenti.<sup>19</sup>

A parer di Eaton, sarebbe riduttivo e semplicista continuare ad affermare che gli invasori volessero convertire l'India ed imporre la loro religione man a mano che il territorio venisse conquistato, a maggior ragione tenendo in considerazione il gran numero di profanazioni avvenute in terra indiana fin dal VI secolo; piuttosto, a suo dire, si mise in atto una profanazione di templi selettiva, la quale non aveva più l'obiettivo di finanziare la macchina militare di un vasto e lontano impero come in epoca pre-ghuride, bensì di estirpare e delegittimare le case dominanti indiane sconfitte.<sup>20</sup> Ciò è dimostrato anche dal fatto che numerosi templi non connessi alle autorità, o precedentemente connessi ma poi abbandonati dai loro padroni reali e quindi divenuti politicamente irrilevanti, furono lasciati inviolati.<sup>21</sup>

Eaton identificò ottanta casi di profanazione testimoniata da prove epigrafiche o letterarie per un periodo di più di cinque secoli (1192-1729) delineando un modello generale: sia la cronologia che la geografia dimostrerebbero che gli atti di profanazione si verificarono sulla frontiera militare in espansione sempre sotto il comando di ufficiali militari o autorità governative.

Le fonti messe in luce da Eaton sarebbero dunque in contrasto con l'idea di una conquista islamica imbevuta di una teologia iconoclasta che vede gli invasori spinti dal fanatismo e della brama di saccheggio e coinvolti in un'indiscriminata profanazione di templi, piuttosto l'operazione sarebbe stata strategicamente selettiva e avrebbe coinvolto solo quelle strutture sacre connesse alle autorità hindu sconfitte.<sup>22</sup>

## **2. L'edificazione di moschee tramite *spolia***

L'immagine di rottura, opposizione e contrasto tra periodi, religioni e culture si rifletté perfettamente anche all'interno della riflessione storico-artistica che iniziò a prendere forma proprio in epoca coloniale, quando l'idea di un rapporto antitetico tra la moschea e il tempio hindu cominciò ad essere un assioma ricorrente nella storiografia del sud Asia.

---

<sup>17</sup> Cfr. Wink 1997.

<sup>18</sup> Flood 2009, pp. 32-33.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Eaton 2000, p. 251.

<sup>21</sup> Ne è un esempio il tempio di Khajuraho, il quale sembra essere stato abbandonato dai Chandela prima che gli eserciti turchi invadessero l'area nel XIII secolo.

<sup>22</sup> Eaton 2000, pp. 270-271.

Le narrazioni coloniali dipingevano un'età d'oro hindu interrotta improvvisamente dall'avvento musulmano e, in esse, le grandi moschee medievali furono identificate come emblemi della violenza iconoclasta musulmana, possibile ipotesi futura, qualora fosse venuto a meno il legame con il dominio coloniale.<sup>23</sup>

Nella storia dell'arte islamica le moschee sorte in India sono state spesso trattate in maniera marginale rispetto a quelle di area persiana, dall'Iran, al centro Asia e all'Afghanistan, queste ultime considerate più 'pure' nelle forme e quindi più adatte nel delineare l'evoluzione dell'architettura islamica.

Una prima e chiara distinzione tra le due tipologie si può riscontrare nella differenza di idiomi e materiali architettonici impiegati: mentre quelle sorte in India fanno uso principalmente della pietra e si esprimono con un linguaggio trabeato, le moschee di area persiana vedono una predominanza del mattone e delle forme arcuate. Un ulteriore aspetto di novità sul fronte indiano è dato da una diffusa pratica di riuso di materiale di spoglio ricavato da templi hindu per la costruzione di numerose moschee durante il primo periodo indo-islamico.<sup>24</sup> Quest'ultime, non essendo a livello stilistico né completamente musulmane né totalmente hindu, vennero etichettate negli studi di epoca coloniale come architetture ibride: un mix di forme e concetti che si allontana necessariamente da ciò che è originale e presenta elementi 'puri'.<sup>25</sup> Le forme culturali 'miste' disturbavano le rigide classificazioni proposte nel discorso coloniale, il quale, piuttosto che interrogarsi sui significati del riuso e dell'adattamento dei materiali di spoglio da parte dei musulmani, si dedicava alla creazione di rigorose classificazioni all'interno delle quali ogni prodotto artistico doveva essere collocato in base al periodo storico a cui appartenesse, fosse esso buddhista, hindu o islamico.<sup>26</sup>

Le moschee che fanno uso di *spolia* destabilizzano dunque la rigida dicotomia tra mondo islamico e mondo indiano fornendo un mix di forme, concetti strutturali e materiali da costruzione, questi ultimi in parte ricavati dai templi profanati in parte scolpiti *ex novo* per colmare le lacune strutturali.<sup>27</sup>

Generalmente, proprio per la relazione che c'è tra l'edificazione di una moschea tramite *spolia* e la vittoria musulmana, il reimpiego è stato letto come una risposta negativa verso l'estetica del tempio e la sua figurazione, all'interno di un'interpretazione che accumulava la profanazione e il riuso come parte integrante di un'azione puramente iconoclasta.<sup>28</sup>

Sulla base di un discorso essenzialista, fin dai primi resoconti coloniali, è evidente come l'iconofobia islamica fosse interpretata come causa di un atteggiamento aggressivo che non si limitasse alla distruzione di templi, bensì si confermasse poi nelle modalità di riuso dei materiali da essi ricavati, in quanto appositamente deturpati nei loro elementi figurativi.<sup>29</sup>

In primo luogo è bene mettere in rilievo che il riuso non è riscontrabile in tutte le moschee edificate in India, bensì si limita a quelle sorte in circostanze storiche molto specifiche, successive alla conquista islamica, ed in siti che seguirono sempre l'espansione della frontiera del Sultanato di Delhi. Di fatto, al di fuori di queste circostanze si verificarono edificazioni di

---

<sup>23</sup> Flood 2008, pp. 20-22.

<sup>24</sup> Flood 2008, p. 17.

<sup>25</sup> Flood 2008, p. 22.

<sup>26</sup> Rajagopalan 2011, p. 201.

<sup>27</sup> Flood 2009, pp. 149-150.

<sup>28</sup> Flood 2016, pp. 21-22.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 25-26.

moschee, previa e post conquista islamica, le quali di norma non fecero uso di materiali di spoglio.

Il riuso è parte integrante della costruzione di quelle che gli studiosi Philip Wagoner e Finbarr Barry Flood definiscono ‘moschee di conquista’, ossia quei luoghi di culto edificati in seguito ad una conquista musulmana con l’ausilio di materiali di spoglio provenienti dai templi profanati, poiché luoghi strettamente connessi ai sovrani hindu sconfitti e quindi precedentemente attivi dal punto di vista politico.

This apparent preference for *spolia* and the recurrence of certain formal features in the Ghurid and early sultanate mosque of Delhi, the Deccan, and Rajasthan has led to suggestions that they constitute a distinct ‘conquest mosque’ type constructed with materials garnered from temples destroyed after the expansion of Indo-Islamic polities.<sup>30</sup>

I due primi e più noti esempi di moschee di conquista, risalenti alla prima espansione della frontiera ghuride, sono le moschee Quwwat al-Islam di Delhi<sup>31</sup> (1192) e l’Adhai Din Ka Jhonpra di Ajmir<sup>32</sup> (1199), entrambe volte a segnare l’istituzione del Sultanato di Delhi.

In entrambi i casi, l’edificazione del monumento è strettamente connessa alla messa in soggezione della dinastia locale hindu e, di conseguenza, all’incorporazione del suo territorio in quello del Sultanato. Così come la moschea Quwwat al-Islam fu costruita dopo la battaglia di Tarain del 1192, durante la quale le armate musulmane uccisero Govindaraja, il sovrano Tomara di Delhi, allo stesso modo, la moschea Adhai Din Ka Jhonpra di Ajmir fu costruita poco dopo la morte del sovrano Cauhan di Ajmir.

Tra la fine del XII e l’inizio del XIII secolo, sorsero in Rajasthan numerose altre moschee di conquista, tra le quali figurano la Shahi Masjid di Khatu (fine XII secolo), l’Ukha Mandir di Bayana (1195-1210) e la moschea Chaurasi Khambha di Kaman<sup>33</sup> (1204), tutte strettamente connesse all’espansione islamica e alla sconfitta dei governanti hindu locali (Fig. 1).



Figura 1. Mappa dell’India con l’identificazione dei luoghi in cui sono sorte le moschee di conquista citate. Attorno a Delhi le moschee del periodo ghuride, più a sud la moschea di Warangal sorta nel XIV secolo a fronte delle nuove espansioni khilji e tughlaq.

<sup>30</sup> Flood 2009, p. 150.

<sup>31</sup> Cfr. Flood 2011 e Rajagopalan 2011.

<sup>32</sup> Cfr. Hillendbrand 2008 e Meister 1972.

<sup>33</sup> Cfr. Meister 1993.

Verso la metà del XII secolo, periodo durante il quale la frontiera si era grossomodo stabilizzata, non comparvero ulteriori moschee di conquista, piuttosto, attraverso un nuovo linguaggio architettonico, iniziarono a sorgere diverse moschee costruite con materiale *ex novo*.

Tuttavia, tra XIII e XIV secolo, quando una nuova ondata di espansione venne scatenata verso sud dai Khalji e dai Tughlaq, il tipo di moschea di conquista tornò a manifestarsi, confermando, di fatto, la sua connessione con l'espansione delle frontiere del Sultanato.<sup>34</sup>

Nel XIV secolo presero così forma nuove moschee di conquista nel Deccan, tra le quali figura la moschea di Warangal, a cui sarà dedicato il seguente capitolo. È proprio l'esistenza di queste ultime, in un periodo in cui al nord si è configurata un'estetica architettonica che fa uso di materiale *ex novo*, che validerebbe la tesi di un riuso deliberato e politicamente simbolico. Si potrebbe perciò affermare che il fenomeno, nonostante si presenti per la prima volta con l'espansione ghuride, non sia limitato al XII secolo, bensì sia caratteristico dell'espansione del Sultanato nel suo insieme.

I templi profanati sorgevano principalmente nei maggiori centri amministrativi, luoghi nei quali, il più delle volte, veniva costruita la moschea di conquista. Costruire una moschea nel medesimo luogo in cui precedentemente risiedeva un tempio designava una riscrittura degli spazi che fosse contemporaneamente pragmatica ed ideologica. Pragmatica poiché forniva alla nuova comunità islamica uno spazio necessario per la preghiera rituale, ideologica perché risultava come una simbolica appropriazione da parte del nuovo potere dei luoghi, oltre che dei materiali, connessi al vecchio ordine politico.

Inoltre, spesso le moschee sorgevano in luoghi precedentemente fortificati. Ciò suggerisce ulteriore pragmaticità riguardo al tema della sicurezza, di grande importanza ed evidente nell'edificazione di grandi ingressi monumentali quali, per citarne alcuni, Ajmir, Delhi e Khatu. L'aspetto ideologico si manifesta a sua volta, invece, nella continuità amministrativa e militare mantenuta dal luogo nonostante il cambiamento politico.<sup>35</sup>

L'osservazione diretta di tali monumenti non solo permette di stabilire una chiara analogia tra il fenomeno di riuso e l'instaurazione del nuovo potere politico, bensì permette di indagare anche più a fondo le modalità stesse del riuso.

Risulta infatti piuttosto curioso osservare che proprio quei monumenti che divennero emblema della vittoria islamica e dell'iconoclasmo musulmano mostrino differenti tipologie di deturpazione figurativa, lasciando spesso integre un gran numero di raffigurazioni animali o mitologiche<sup>36</sup>, dimostrando una certa flessibilità in quelle che erano le generali regole della raffigurazione e contraddicendo l'ipotesi di una cieca distruzione iconoclasta rivolta a

---

<sup>34</sup> The persistence of this type (i.e. conquest mosque) on into the second quarter of the XIV century - at a time when mainstream mosque architecture in Delhi had moved on to a new style based on a structural vocabulary of piers and arches supporting rubble-masonry domes - serves as a reminder that style is by no means subject to a simple, unilinear chronological determinism, but is instead a product of the specific social context in which it occurs. Clearly, the social purposes served by a XIV century mosque in Delhi would have differed decisively from those served by a mosque erected contemporaneously in a distant southern city which had only just been incorporated into the Sultanate. In this respect, the 'conquest mosque' type as defined in Delhi at the end of the XII century - when Delhi was itself still at the Sultanate's frontier - provided a far more relevant conceptual model than anything built in the imperial Delhi of the XIV century could have done. Accordingly, the older type of 'conquest mosque' enjoyed a second brief efflorescence as the frontier once again began advancing in the XIV century. Wagoner e Rice 2001, p. 92.

<sup>35</sup> Flood 2008, pp. 38-39.

<sup>36</sup> Tra le immagini zoomorfe mantenute intatte figurano principalmente leoni, elefanti, uccelli e numerosi motivi di *kīrttimukha* (volto della gloria), osservabili in gran numero nelle moschee di Delhi e Kaman. Cfr. Flood 2016.



qualsiasi tempio e il relativo vocabolario figurativo. Le deturpazioni dipenderebbero, piuttosto, da una serie di specifici fattori estetici, culturali, economici e politici da analizzare caso per caso.<sup>37</sup>

### 3. La moschea di Warangal-Sultanpur

La città di Warangal è situata nello stato dell'Andhra Pradesh (Fig. 1) ed è particolarmente nota per essere stata la capitale del Regno Kakatiya (fine XII, inizio XIV secolo).

Una recente ricerca condotta dagli studiosi Philip Wagoner e John Henry Rice<sup>38</sup> ha messo in luce un complesso architettonico collocato proprio al centro della città, datato con grande probabilità al periodo tughlaq (1323-1331), le cui zone di rilevanza sono identificabili con una sala delle udienze (*Kush Mahal*), una moschea ed una piazza aperta (Fig. 2).

La costruzione del complesso fu possibile a causa di un mirato smantellamento del tempio di Svayambhūśiva, divinità tutelare dei Kakatiya, il quale si trovava nel cuore della città e di cui sono rimaste poche tracce. Sebbene non vi sia alcun riferimento alla distruzione del tempio in nessuno dei testi storici persiani, la sua demolizione, sulla base di prove materiali, può essere datata all'inizio del XIV secolo, quando Ulugh Khān, futuro Muḥammad ibn Tughlaq (1324-1351), conquistò Warangal e catturò il re kakatiya. La città, dopo essere stata ribattezzata con il nome di Sultanpur, fu elevata allo *status* di capitale provinciale del Sultanato di Delhi.

Dal 1323 fino al 1331 circa, Warangal-Sultanpur rimase saldamente all'interno dell'orbita culturale di Delhi ed è proprio in questo decennio che prese vita il complesso tughlaq qui preso in esame.<sup>39</sup>

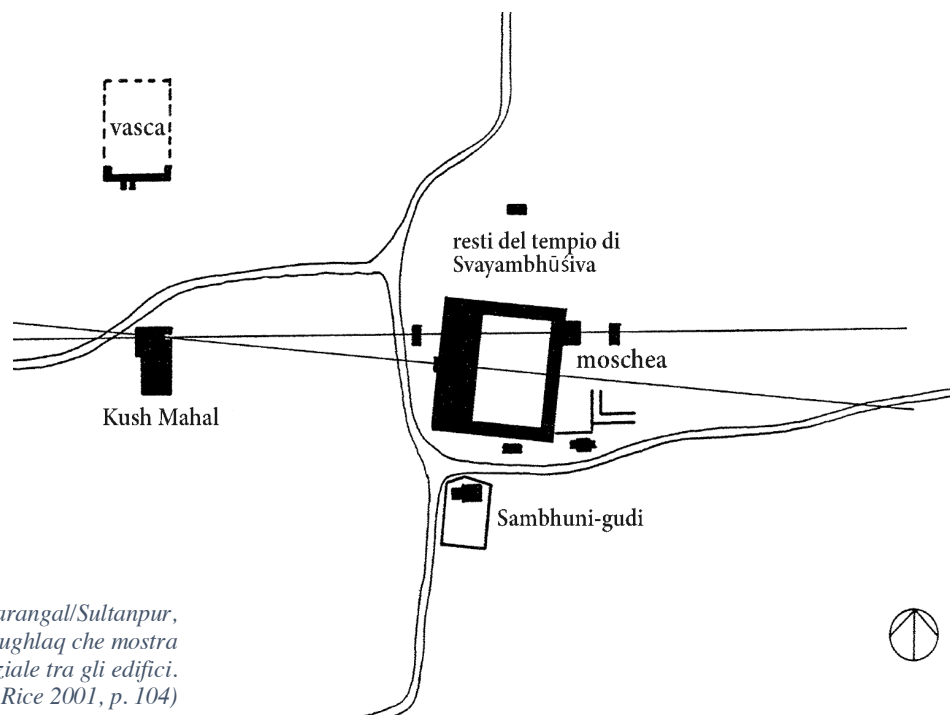


Figura 2. Warangal/Sultanpur, mappa del complesso tughlaq che mostra la relazione spaziale tra gli edifici. (da Wagoner e Rice 2001, p. 104)

<sup>37</sup> Flood 2016, p. 31.

<sup>38</sup> Wagoner e Rice 2001.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 77-78.

Il *Kush Mahal*, o sala delle udienze, è posizionato a circa 160 m ad ovest rispetto alla moschea (Fig. 2) ed è tutt'ora in buono stato di conservazione. Si tratta di una lunga sala rettangolare (38 x 17,5 m), orientata longitudinalmente verso nord (Fig. 3) e costruita su un basamento con spesse mura a scarpa.<sup>40</sup> Il trono del sovrano sarebbe stato situato sulla piattaforma rialzata nella parte più meridionale dell'edificio, mentre i cortigiani sarebbero entrati da nord per riunirsi nella sala principale.

I vistosi muri a scarpa e l'utilizzo di archi a ferro di cavallo richiamano visivamente l'architettura tughlaq di Dehli ed altri siti dell'India settentrionale a partire dai primi anni del XIV secolo<sup>41</sup>, ma è soprattutto l'evidenza di uso di *spolia* a suggerire con una certa probabilità la datazione dell'edificio.

Guardando da vicino la composizione dei muri esterni del *Khush Mahal* è possibile comprendere la portata del debito di questo edificio nei confronti del complesso hindu. Infatti, i blocchi in bugnato del *Khush Mahal* assomigliano molto, sia nel materiale che nelle dimensioni, a quelli del muro che racchiudeva il complesso di Svayambhūśiva e, dato che gli scavi lungo la linea meridionale di questo muro hanno rivelato intere sezioni scomparse senza lasciare traccia, vi è una buona probabilità che i blocchi di bugnato usati nel *Khush Mahal* derivino proprio dalla parte smantellata del muro di cinta del tempio hindu.<sup>42</sup>

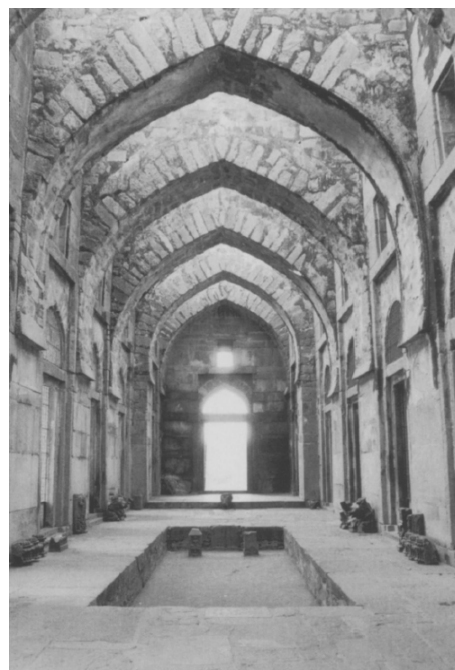
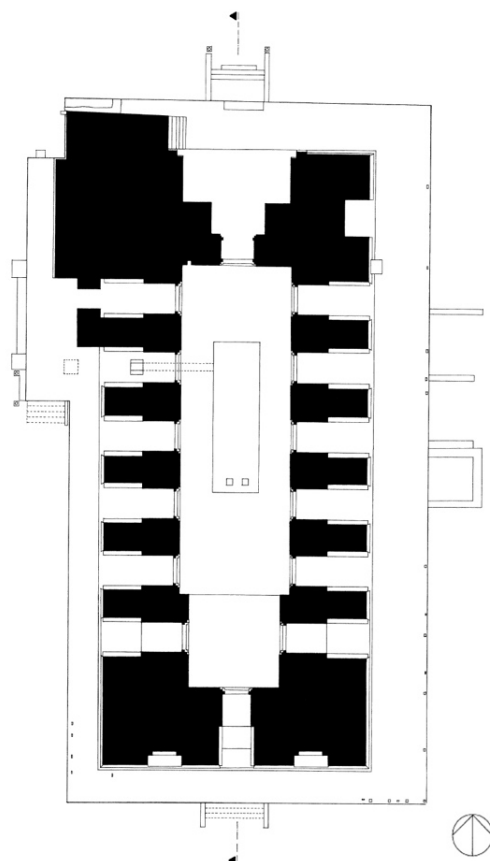


Figura 3. *Khush Mahal* di Warangal.  
Pianta e spazio interno.  
(da Wagoner e Rice 2001, p. 94, 98)

<sup>40</sup> Ivi, p. 79.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 114-115.

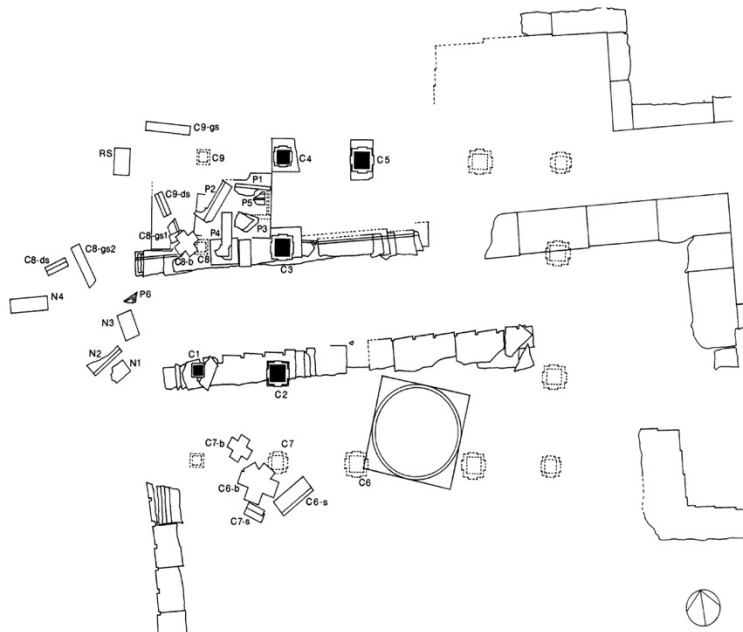
Di quella che invece sarebbe stata la monumentale moschea congregazionale rimangono oggi poche rovine composte da cinque colonne e cinque travi (Fig. 4).

Per lungo tempo la struttura fu pensata come parte del tempio di Svayambhūśiva proprio per l'utilizzo di *spolia* provenienti da esso. Tuttavia, esaminando con attenzione ciò che rimane, è possibile individuare la pianta originaria della moschea.



*Figura 4. Jama Masjid, pianta delle rovine della sezione ottagonale centrale della sala di preghiera. (da Wagoner e Rice 2001, p. 99)*

Le colonne rimaste in loco, rinominate con i nomi C1, C2, C3, C4, C5 (Fig. 5), appartengono a tre diverse tipologie: C2, C3 e C5 hanno un fusto più largo e sono realizzate in dolerite nera finemente levigata; C4 è più stretta e di granito rosa; C1, di proporzioni ancora più snelle, è costituita da due fusti sovrapposti, uno inferiore di granito grigio ed uno superiore più corto di dolerite nera.



*Figura 5. Jama Masjid di Warangal, pilastri e travi rimasti nella posizione originaria. (da Wagoner e Rice 2001, p. 99)*

Più specificamente, le colonne di granito rosa sarebbero state prese dal tempio stesso di Svayambhūśiva, il quale si trovava appena a nord-est della struttura in rovina della moschea (Fig. 6). Un attento esame dei frammenti disposti intorno a questa porzione del sito rivela infatti una concentrazione di fusti di colonne di granito rosa che presentano diversi stati di conservazione; le colonne della moschea sono identiche a queste in termini di morfologia, proporzioni e intagli decorativi. Allo stesso modo, le grandi colonne di dolerite nera che segnano l'ottagono sono state quasi certamente prese da un monumentale *asthana-mandapa* che era posizionato appena a sud rispetto al sito occupato dalla moschea.<sup>43</sup>

Poiché l'apparenza di immagini figurative sarebbe stata inappropriata in una struttura sacra islamica, non stupisce che le colonne della struttura ancora in piedi siano state private dei loro ornamenti scultorei figurativi, lasciando dietro di sé una superficie relativamente liscia ma non levigata come invece le restanti parti intorno alle zone cesellate.<sup>44</sup>

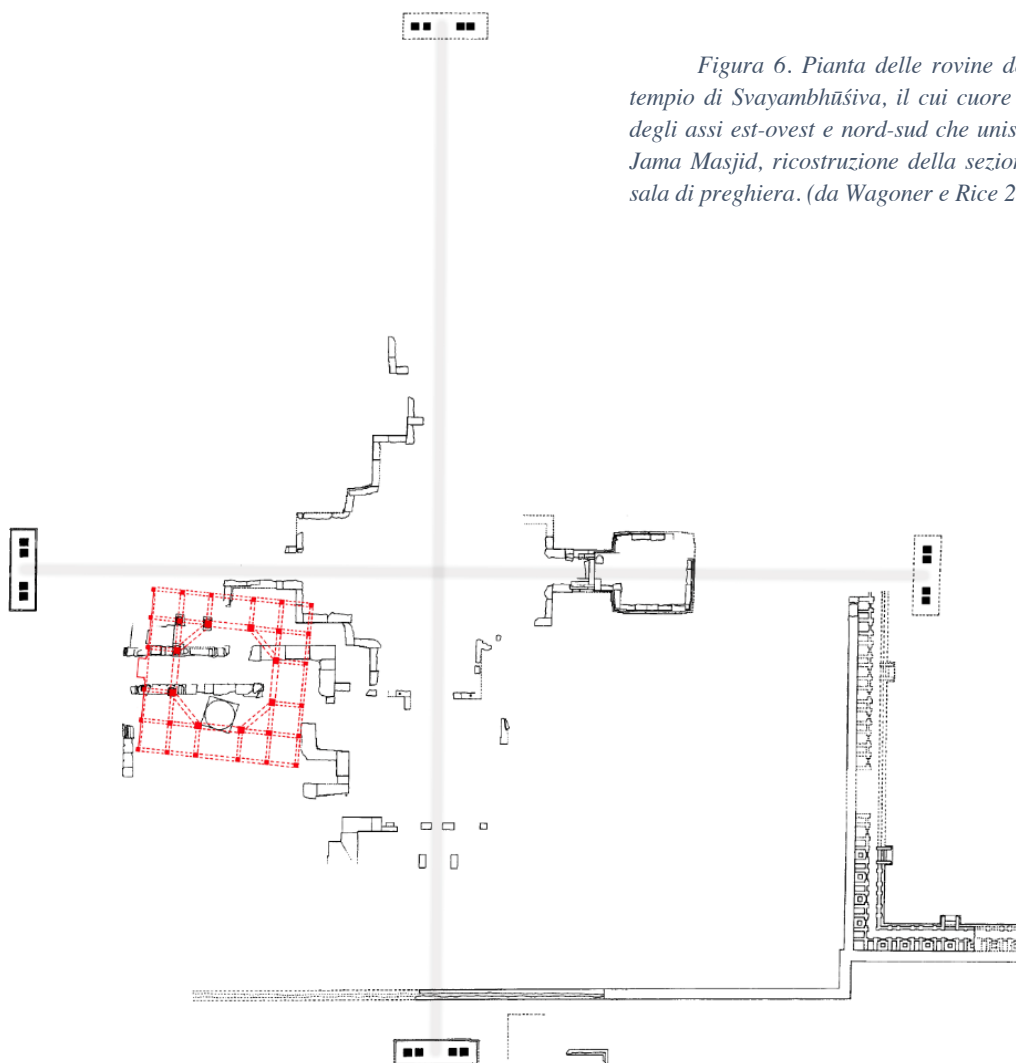


Figura 6. Pianta delle rovine del sito. Al centro i resti de tempio di Svayambhūśiva, il cui cuore corrisponde all'intersezion degli assi est-ovest e nord-sud che uniscono i kirti-torana. In ross Jama Masjid, ricostruzione della sezione ottagonale centrale dell sala di preghiera. (da Wagoner e Rice 2001, p. 102)

<sup>43</sup> Ivi, pp. 114-115.

<sup>44</sup> Ivi, p. 87.

Sebbene la collocazione di queste colonne appaia irregolare, tutte e cinque sono in realtà volutamente disposte in modo da conformarsi ad una griglia ortogonale (Fig. 7).

Grazie al posizionamento delle travi superstiti ed alle forme dei capitelli a mensola (*potika*) che le sostengono, è possibile comprendere la pianta originaria della struttura diroccata.<sup>45</sup>

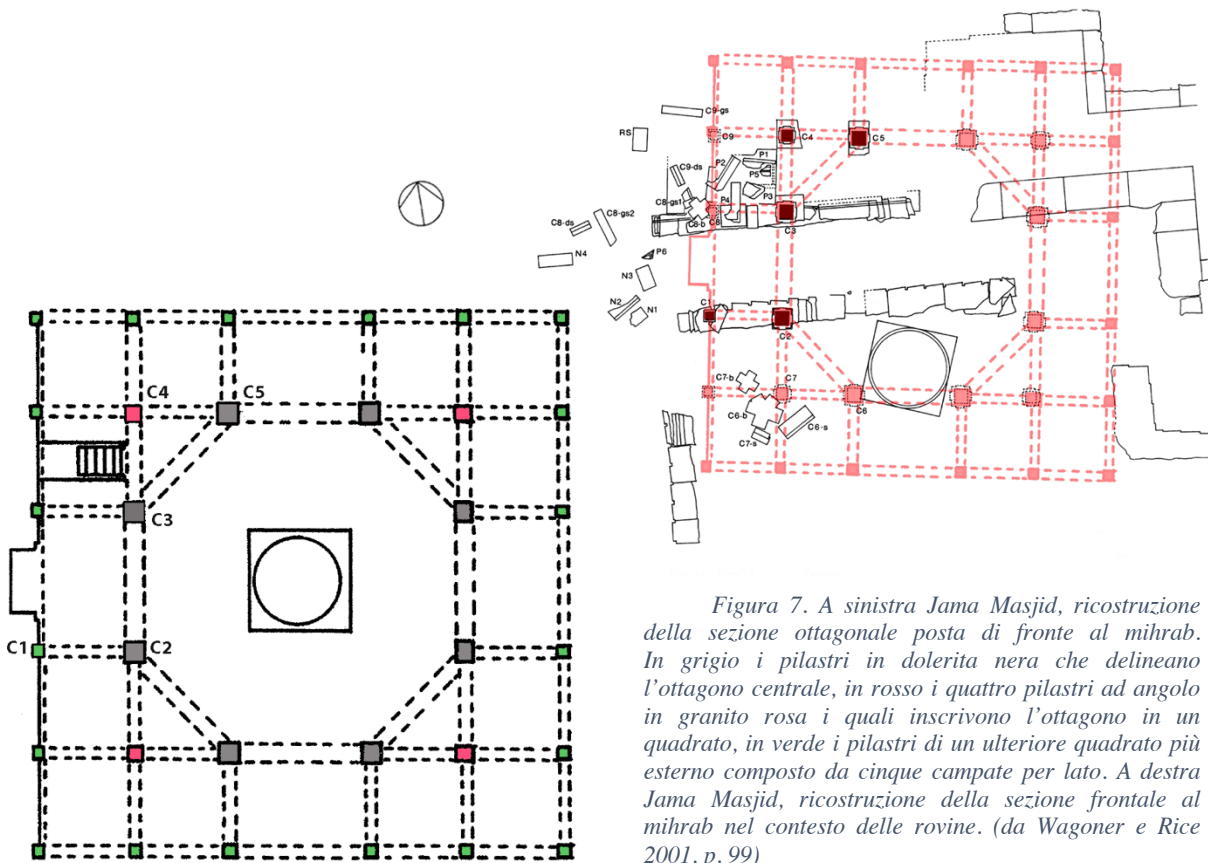


Figura 7. A sinistra Jama Masjid, ricostruzione della sezione ottagonale posta di fronte al mihrab. In grigio i pilastri in dolerite nera che delineano l'ottagono centrale, in rosso i quattro pilastri ad angolo in granito rosa in quali inscrivono l'ottagono in un quadrato, in verde i pilastri di un ulteriore quadrato più esterno composto da cinque campate per lato. A destra Jama Masjid, ricostruzione della sezione frontale al mihrab nel contesto delle rovine. (da Wagoner e Rice 2001, p. 99)

Seguendo le implicazioni della spaziatura e della disposizione delle cinque colonne che sono rimaste erette, è quindi possibile ricostruire la posizione delle colonne mancanti che sarebbero state necessarie per completare la struttura.

Questa evidenza suggerisce che la struttura fosse stata originariamente costituita da una sezione centrale ottagonale, definita da otto grandi colonne di dolerite nera (delle quali C2, C3 e C5 rimangono in piedi); l'ottagono sarebbe poi successivamente stato inscritto in un quadrato tramite l'aggiunta di estensioni triangolari ai quattro angoli (solo quello sull'angolo nord-occidentale è ancora intatto con la colonna di granito rosa C4); infine il quadrato si sarebbe espanso in un quadrato più grande con l'aggiunta di cinque campate rettangolari per ogni lato.<sup>46</sup>

La pianta ottagonale emersa dalla ricostruzione corrisponderebbe alla parte più vicina al *mihrab* della campata centrale della sala di preghiera della moschea. L'ambiente ottagonale sarebbe stato coperto da una grande cupola supportata da travi poste tra i pilastri.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Ivi, p. 85.

<sup>47</sup> Ivi, p. 105.

Una tale pianificazione è comune in diverse moschee di conquista della prima ondata musulmana, prime tra tutte la moschea Quwwat al-Islam, ma anche in altre di edificazione più tarda, tra cui Daulatabad e per l'appunto Warangal, le quali, replicandone lo schema, non potevano che essere emblematiche dell'espansione e dell'autorità del Sultanato di Delhi.<sup>48</sup>

Nel caso della moschea di Warangal purtroppo non ci sono prove superstiti che indichino la forma assunta dal resto della sala di preghiera a nord e a sud dell'unità centrale presa in analisi ed è perciò impossibile determinare le dimensioni complessive che dipenderebbero dal numero delle campate laterali così come dalla grandezza del suo cortile, dati che non possono essere determinati sulla base delle rovine.<sup>49</sup>

Tuttavia, se si confronta la moschea di Warangal con le altre moschee sopra citate utilizzando il modulo della dimensione della campata centrale come punto di paragone, ci si rende conto che la sezione ottagonale posta frontalmente al *mihrab* della moschea di Warangal (15 metri) è quasi il doppio di quella di Daulatabad (8 metri) e più del doppio rispetto alla moschea Quwwat al-Islam (6,9 metri). Partendo da questo modulo, e ipotizzando una sua ripetizione, la moschea di Warangal sarebbe stata di dimensioni maggiori rispetto a qualsiasi altra struttura a cupola che fosse stata costruita nell'Asia meridionale fino alla sua fondazione.

Tenendo in considerazione queste dimensioni e il fatto che manchino resti strutturali nelle altre zone diverse dall'area del *mihrab*, ci si chiede se la moschea possa non essere mai stata completata. Su una struttura del genere è infatti possibile che la massiccia cupola, presumibilmente in pietra, possa essere crollata a causa del suo stesso peso ancora prima del completamento della struttura.<sup>50</sup>

Infine, due ulteriori elementi confermerebbero l'identificazione dell'edificio come moschea, rimarcando l'alta probabilità della sua datazione ad inizio XIV secolo. La prima prova consisterebbe nell'identificazione di alcuni frammenti architettonici come parte di un *mihrab*, i quali giacciono proprio dove si sarebbe trovato il muro della *qibla*. La seconda prova è data da sei pezzi frammentari di quello che doveva essere un *minbar* o un pulpito in pietra, il quale sarebbe stato posizionato nella zona del muro della *qibla*, più a nord rispetto al *mihrab*.<sup>51</sup>

Considerando dunque il complesso come una moschea del XIV secolo, sorta nel luogo in cui vi era il tempio principale e con il materiale da esso proveniente, risulta difficile ignorare il significato politico che quest'atto di distruzione ed edificazione possa aver acquisito. Infatti, violando il luogo della divinità nel cui nome governava il re hindu, veniva minata necessariamente l'autorità del sovrano vinto e il contesto storico in cui si colloca la distruzione del tempio di Svayambhūśiva corrisponde alla sottomissione decisiva dei Kakatiya. Oltre a ciò, non stupisce constatare che diverse evidenze testuali provino il ruolo di Svayambhūśiva come divinità familiare e tutelare del loro regno. Nel *Pratāparudra-yaśobhūṣaṇa*, un testo sanscrito scritto all'inizio del XIV secolo da Vidyānātha, poeta della corte kakatiya, viene fatto riferimento al dio Svayambhū il quale, oltre ad essere la divinità familiare dei Kakatiya, è visto come il responsabile della santità della città di Warangal. Allo stesso modo, in un'iscrizione pervenuta a Warangal datata 1504, la divinità Svayambhūśiva è menzionata come la gemma che esaudisce i desideri della famiglia Kakatiya, suggerendo che oltre alle funzioni protettive ricoprì anche il ruolo di fonte per la prosperità economica della famiglia.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 105-106.

<sup>51</sup> Ivi, p. 87.

Colpire il tempio di Svayambhūśiva significava quindi colpire qualcosa che stava necessariamente al centro dell'universo politico e simbolico del Regno Kakatiya.<sup>52</sup>

Per questi motivi, un appello all'argomento iconoclasta risulta poco fondato rispetto alle più valide e comprovabili motivazioni politiche, a maggior ragione osservando che i quattro *kirti-torana* (Fig. 8), o porte simboliche che stavano ai quattro lati del sito sacro hindu, furono accuratamente conservate in loco. Una tale scelta risulta curiosa poiché essi presentano diverse sculture figurative e perciò, in linea con i dettami dell'Islam, sarebbero dovuti essere distrutti o perlomeno privati delle raffigurazioni. Wagoner e Rice suggeriscono una spiegazione più convincente, la quale si relazionerebbe al simbolismo cosmico implicito nella forma urbana di Warangal e nel ruolo dei quattro *torana* all'interno di esso.

Il complesso del tempio di Svayambhūśiva era centro concettuale della città di Warangal, la quale si estendeva con una forma circolare definita da tre linee concentriche di fortificazioni (Fig. 9). Quattro porte erano previste in ciascuna di queste mura in corrispondenza dei quattro punti cardinali, mentre delle strade assiali avrebbero condotto verso l'interno attraverso ciascuna porta per intersecarsi nel centro della città.

Sebbene del tempio non sia rimasto nulla se non i quattro *torana*, dai contorni delle fondamenta è possibile dedurre che il santuario avesse una pianificazione centrale e che la cella corrispondesse al punto di intersezione degli assi che collegano i *torana* (Fig. 6). Dalle quattro pareti della cella si sarebbero aperte quattro porte, ognuna delle quali avrebbe condotto ad un portico indirizzato ad un *mandapa* dedicato a Nandi. I quattro *mandapa* avrebbero ospitato un'immagine di pietra del toro di Śiva rivolta verso la divinità posta nel santuario centrale. L'immagine di Svayambhūśiva sarebbe stata un *linga* a quattro facce (*caturmukha-linga*) ed ognuna di esse avrebbe guardato verso i quattro punti cardinali, attraverso le porte, oltre ai *mandapa* e aldilà dei quattro *torana*.



Figura 8. Kirti-torana sud del complesso di Svayambhūśiva (in Wagoner e Rice 2001, p. 103)

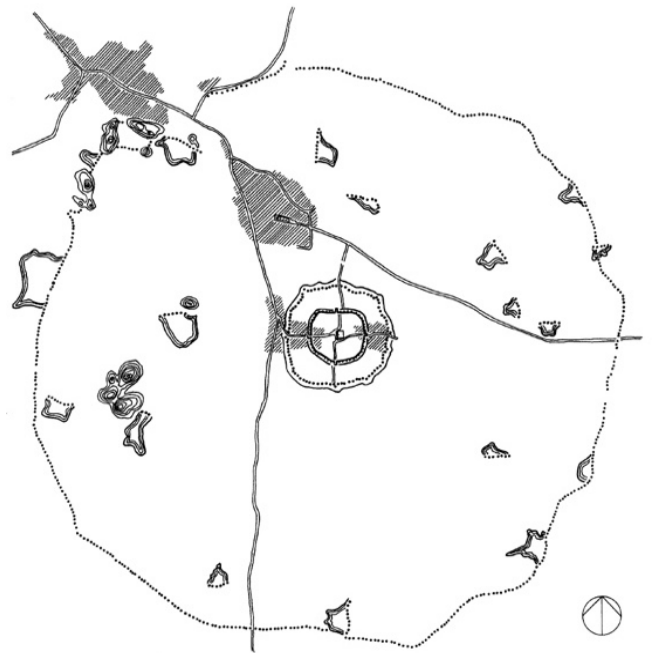


Figura 9. Warangal, mappa della città kakatiya (in Wagoner e Rice 2001, p. 103)

<sup>52</sup> Ivi, p. 108.

La forma di questo complesso avrebbe ribadito la più ampia forma concentrica e assiale della città nel suo insieme. Questa supposizione è corroborata da un testo storiografico telugu del XVI secolo, il *Pratāparudra Caritramu*, il quale racconta che quando Svayambhūśiva si manifestò da terra come una *linga* dorato pieno di luce, il re kakatiya costruì intorno ad esso una città, in modo che il dio si trovasse esattamente al suo centro.

Tenendo in considerazione questa forte carica simbolica del sito, è possibile che i Tughlaq volessero mantenerla e che il miglior modo per farlo fosse preservare i quattro portali, i quali avevano determinato la pianta del tempio e della città, ma che erano rimasti fuori dal complesso del tempio stesso, condannato invece alla distruzione.<sup>53</sup>

## Conclusioni

L'elaborato si è proposto di offrire una breve analisi del fenomeno di riuso di *spolia* hindu per l'edificazione di moschee durante la conquista islamica del subcontinente indiano, approfondendo poi uno specifico caso di moschea sorta nel Deccan del XIV secolo.

Dal punto di vista storiografico, il fenomeno risulta carico di idee e preconcetti originatisi principalmente in epoca coloniale e divenuti successivamente dei veri e propri assiomi. Principale tra essi è una lettura monolitica sull'interazione indo-musulmana, che ha dato origine ad una logica binaria secondo la quale le due culture sarebbero radicalmente opposte, proprio a partire da una inconciliabilità religiosa, che si concretizzava anche nel contrasto tra iconofilia hindu ed iconofobia islamica. Quest'ultima, di conseguenza, fu etichettata come causa principale non solo della profanazione di numerosi templi durante la conquista musulmana del subcontinente indiano, ma anche della successiva edificazione di moschee tramite il materiale di spoglio proveniente da essi, purché appositamente deturpato nei suoi elementi figurativi. Questa divisione tipica delle narrazioni storiografiche si è riproposta all'interno delle indagini storico-artistiche di epoca moderna provocando diversi svantaggi metodologici. In primo luogo, trattare l'architettura sempre da una o dall'altra prospettiva (come hindu o come musulmana) risulta essere dissonante con quello che le evidenze materiali ci mostrano, ossia elementi formali ed iconografici, che pur derivando da uno o dall'altro polo, concorrono insieme a costituire un singolo prodotto artistico, a prescindere dai costrutti intellettuali che li collocano in categorie diverse. In secondo luogo, la rigorosa separazione sempre intenta a trovare le analogie degli 'ibridi architettonici' con uno o l'altro polo, impedisce di dare attenzione a ciò che dall'incontro emerge di nuovo, non solo in termini architettonici, ma anche di funzioni sociali e rituali. A partire da queste premesse si sono sviluppati, in tempi più recenti, studi che trattano l'architettura indo-islamica con un approccio diverso rispetto a quello fino ad ora illustrato. Diversi studiosi si sono dedicati negli ultimi decenni ad una lettura artistica che non sia aprioristica ma che, tenendo in considerazione il background storiografico sull'argomento, possa dar voce alle testimonianze materiali, le quali furono spesso trascurate in favore di quelle testuali. L'obiettivo non è tanto quello di smentire la narrazione storiografica dominante, bensì di conoscerla e poterla problematizzare nel momento in cui le fonti materiali dimostrano di non esserne in linea, permettendo l'emergere di paradigmi diversi.

Gli studiosi, intenti ad identificare la relazione tra architettura, storia e storiografia, cercano di dar voce alle moschee stesse, le quali, come un nesso tra reti di innovazione artistica globali e

---

<sup>53</sup> Ivi, pp. 109-113.



regionali, autorità religiosa, potere politico, e sentimenti religiosi manifestano la dialettica culturale in diversi modi.

Pertanto il procedimento risulta essere inverso: se l'architettura per lungo tempo è stata penalizzata perché analizzata secondo rigide classificazioni storiografiche, si cerca ora di darle voce affinché essa stessa possa essere capace di problematizzare degli assunti storiografici cristallizzati nel corso dei secoli.

È proprio attraverso l'osservazione di quei monumenti che divennero emblema della violenza iconoclasta nella storiografia moderna che è possibile problematizzare le idee essenzialiste sopra indicate. Non solo è osservabile come le profanazioni fossero volte principalmente a quei templi politicamente attivi lasciando intoccati quelli che non avessero alcun legame con i sovrani sconfitti, ma è anche evidente che, spesso, accanto al nuovo potere, la vita religiosa hindu non smise di fiorire. Il tempio è il luogo in cui si manifesta il potere del sovrano e ciò spiegherebbe il perché della vulnerabilità dei templi in tempi di guerra: attaccare il tempio significava attaccare il sovrano. Emergerebbe dunque come i fenomeni di profanazione e riuso siano principalmente connessi a strategie politiche che prescindono dalle prescrizioni teologiche, discostandosi da una logica meramente religiosa di iconoclasmo o da un tentativo di conversione su larga scala.

Il caso di Warangal, analizzato dagli studiosi Wagoner e Rice, risulta particolarmente significativo. La moschea fu edificata nella capitale del regno kakatiya, successivamente alla conquista tughlaq della città. Essa sorse esattamente nel luogo in cui vi era il tempio dedicato a Svayambhūśiva, nonché divinità tutelare del regno kakatiya. Si trattava di un enorme tempio a pianta cruciforme, al cui centro sorgeva la cella in cui era ospitato un *caturmukha-linga*, un *linga* a quattro facce di Śiva, ognuna delle quali avrebbe vegliato sul regno kakatiya guardando verso i quattro punti cardinali, passando attraverso i quattro *torana*, portali monumentali posti sui quattro lati del tempio. Il tempio fu smantellato e le *spolia* vennero utilizzate per l'edificazione della moschea mentre i *torana* rimasero in loco. Si tratta di una scelta curiosa che Wagoner e Rice interpretano come una volontà di mantenimento della forte simbologia del sito, poiché era esattamente nell'intersezione degli assi che uniscono idealmente i *torana* che sorgeva la cella del tempio, vista come il centro religioso e politico del regno ed è al suo posto che sarebbe successivamente sorta la moschea. Oltre a ciò, una tale scelta escluderebbe il movente iconoclasta dal momento in cui i portali risultano essere ricchi di raffigurazioni figurative e perciò, in linea con i dettami dell'Islam, sarebbero dovuti essere distrutti o perlomeno privati delle raffigurazioni.

Un'analisi più dettagliata di queste tematiche attraverso specifiche distinzioni e contestualizzazioni dei diversi casi, permetterebbe di ridimensionare il peso che la disuguaglianza religiosa ha assunto nei secoli, osservando che, al posto di quei motivi religiosi spesso proclamati in maniera strumentale, sia in realtà il passaggio tra due distinti poteri politici la motivazione più forte alla base di quei fenomeni di profanazione e riuso qui discussi.

Il campo d'indagine nel centro-sud dell'India, in cui rientra la moschea presa in esame, risulta ancora piuttosto inesplorato da questo punto di vista, ma certamente potenzialmente capace di arricchire le conoscenze relative al fenomeno di riuso e le sue conseguenze religiose e socio-politiche.

## **Bibliografia**

- DAVIS, Richard H., *Indian Art Objects as Loot*, «The Journal of Asian Studies», LII (1993), n. 1, pp. 22-48.
- EATON, Richard M., *Temple Desecration and Indo-Muslim States*, in *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, a cura di D. Gilmartin e B. B. Lawrence, Gainesville, University Press of Florida, 2000, pp. 246-281.
- ELLIOT, Henry M., *The History of India as Told by Its Own Historians*, a cura di J. Dowson, Allahabad, Kitab Mahal, 1849.
- FLOOD, Finbarr B., *Pillars, Palimpsests, and Princely Practices: Translating the Past in Sultanate Delhi*, «Res: Anthropology and Aesthetics», XLIII (2003), n. 1, pp. 95-116.
- FLOOD, Finbarr B., *Ghurid Monuments and Muslim Identities: Epigraph and Exegesis in Twelfth-Century Afghanistan*, «The Indian Economic and Social History Review», XLII (2005), n. 3, pp. 263-294.
- FLOOD, Finbarr B., *Lost in Translation: Architecture, Taxonomy, and the Eastern 'Turks'*, «Muqarnas», XXIV (2007), pp. 79-115.
- FLOOD, Finbarr B., *Introduction*, In *Piety and Politics in the Early Indian Mosque*, a cura di F. B. Flood, New Delhi, Oxford University Press, 2008.
- FLOOD, Finbarr B., *Object of Translation: Material Culture and Medieval 'Hindu-Muslim' Encounter*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- FLOOD, Finbarr B., *Appropriation as Inscription: Making History in the First Friday Mosque of Delhi*, in *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, a cura di R. Brilliant e D. Kinney, Farnham, Ashgate Publishing Company, 2011.
- FLOOD, Finbarr B., *Refiguring Iconoclasm: Image Mutilation and Aesthetic Innovation in the Early Indian mosque*, in *Negating the Image: Case Studies in Iconoclasm*, a cura di A. McClanan e J. Johnson, New York, Routledge, 2016, pp. 15-20.
- FLOOD, Finbarr B., *Before the Mughals: Material Culture of Pre-Mughal North India*, «Muqarnas», XXXVI (2019), pp. 1-40.
- GOEL, Sita R., *Hindu Temples: What happened to Them?*, vol. 1, *A preliminary Survey*, New Delhi, Voice of India, 1990.
- GOEL, Sita R., *Hindu Temples: What happened to Them?*, vol. 2, *The Islamic Evidence*, New Delhi, Voice of India, 1991.
- GROVER, Satish, *Islamic Architecture in India*, New Delhi, CBS Publishers & Distributors, 2002.
- HILLENDBRAND, Robert, *Political Symbolism in Early Indo-Islamic Mosque Architecture: The Case of Ajmīr*, in *Piety and politics in the early Indian mosque*, a cura di F. B. Flood, New Delhi, Oxford University Press, 2008, pp. 231-52.
- KASDORF, Katherine, *Translating Sacred Space in Bijāpur: The Mosques of Karīm al-Dīn and Khwāja Jahān*, «Archives of Asian Art», LIX (2008), pp. 57-80.
- MEISTER, Michael, *The "Two-and-a-Half-Day" Mosque*, «Oriental Art», XVIII (1972), n. 1, pp. 57-63.
- MEISTER, Michael W., *Indian Islam's Lotus Throne: Kaman and Khatu Kalan*, in *Islam and Indian Regions*, a cura di A. L. Dallapiccola e S. Z. Lallemand, Stoccarda, Franz Steiner Verlag, 1993, pp. 445-452.

- PATEL, Alka, *The Historiography of Reuse in South Asia*, «Archives of Asian Art», LIX (2009), pp. 1-5.
- RAJAGOPALAN, Mrinalini, *A Medieval Monument and its Modern Myths of Iconoclasm: The Enduring Contestations over the Qutb Complex in Delhi, India*, in *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, a cura di D. Kinney e R. Brilliant, Farnham, Ashgate Publishing Company, 2011.
- SEARS, Tamara, *Fortified Mathas and Fortress Mosques: The Transformation and Reuse of Hindu Monastic Sites in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, «Archives of Asian Art», LIX (2009), pp. 7-31.
- WAGONER, Philip B., RICE, John H., *From Delhi to the Deccan: Newly Discovered Tughluq Monuments at Warangal-Sultanpur and the Beginnings of Indo-Islamic Architecture in Southern India*, «Artibus Asiae», LXI (2001), n. 1, pp. 77-116.
- WILLIS, Michael D., *An Eighth Century Mihrāb in Gwalior*, «Artibus Asiae», XLVI (1985), n. 3, pp. 227-246.
- WINK, André, *The Idols of Hind*, in *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, The Slave Kings and the Islamic Conquest, 11th-13th Centuries*, Leiden, Brill, 1997, pp. 294-333.