

82

**Eurasiatica**

Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici

Università Ca' Foscari di Venezia

---

**La mandorla e il mirabolano**  
Esotismi, contaminazioni, pittura e Oriente

a cura di Rudy Favaro

CAFOSCARINA

---

*La mandorla e il mirabolano*  
*Esotismi, contaminazioni, pittura e Oriente*

a cura di Rudy Favaro

© 2007 Università Ca' Foscari di Venezia  
ISBN 978-88-7543-195-2

*Prima edizione dicembre 2007*

In copertina:

Rembrandt, *Arabo del Tigri, ovvero arabo di Tikrit in acconciatura da nibelungo*, Amsterdam 1690.

Libreria Editrice Cafoscarina  
Ca' Foscari, Dorsoduro 3259 - 30123 Venezia  
[www.cafoscarina.it](http://www.cafoscarina.it)

Tutti i diritti riservati.

Stampato in Italia presso Selecta SpA - Milano

## INDICE

- Michele BERNARDINI  
*Beyazid I negli affreschi del ciclo di San Ladislao  
in Santa Maria dell'Incoronata a Napoli?* 9
- Leonardo CAPEZZONE  
*Innamorarsi di un ritratto.  
Presenza di un motivo classico nella cultura araba medievale* 23
- Simone CRISTOFORETTI  
*L'islamizzazione sulaymānī di una festa iranica  
(Sada: addenda et detrahenda)* 33
- Rudy FAVARO  
*Intorno al romanico russo* 57
- Daniele GUIZZO  
*L'uccello sūdānī* 69
- Immanuel K. OBRJUZOV  
*L'ultimo ritratto di Rembrandt* 79
- Stefano PELLÒ  
*Il ritratto e il suo doppio  
nel maṣṣnawī indo-persiano di Nāṣir 'Alī Sirhindī* 85



## L'islamizzazione *sulaymānī* di una festa iranica (*Sada*: addenda et detrahenda)

SIMONE CRISTOFORETTI

Le presenti note hanno lo scopo di arricchire di qualche nuova osservazione e, al contempo, di rettificare alcuni dei risultati a cui chi scrive era pervenuto in due suoi lavori incentrati sulla festività iranica del *sada* (Cristoforetti 2002; 2005). Le conclusioni ivi raggiunte erano talora il frutto del genere di studio che si suol definire “a tavolino”: una scelta, questa, o meglio uno stato di necessità allora dettato soprattutto dall'imprescindibilità dell'analisi sistematica (sostanzialmente la prima) di un gran numero di fonti scritte non sceverate. E, se a tavolino si compiono talora bellissime ricerche, è pur sempre possibile che — in particolar modo nel caso dell'analisi di eventi, come le festività “nazionali” iraniche, in cui si fondono elementi appartenenti alla dimensione politico-sociale (calendario) e a quella religiosa (miti di fondazione ecc.) — certe pur verosimili ipotesi, qualora non adeguatamente verificate anche mediante un'indagine sul campo, possono condurre il ricercatore lungo itinerari insidiosi, non di rado con risultati in parte o, addirittura, completamente errati.

È, quello in parola, un pericolo a cui, nel corso di analisi tese alla ricostruzione storica di fattori antropologici generali, non è sempre facile sfuggire, per quanto si possa ritenere che, in certi casi, valga sempre la pena di correre il rischio. Per esempio, se il grande studioso della cronologia e del sistema calendariale iranico S. H. Taqīzāda, oltre a operare quella meticolosa e meritoria opera di ricerca di materiale manoscritto arabo-persiano che lo condusse a setacciare molte delle principali raccolte di manoscritti conservate in biblioteche europee, avesse intrapreso qualche piccolo — anche se, all'epoca, certamente disagiata — viaggio di indagine all'interno del proprio paese, l'Iran, avrebbe avuto modo di dare maggior peso ad alcune delle fonti da lui reperite piuttosto che ad altre e di privilegiare certi percorsi di ricerca palesemente *intuiti*, che però, lavorando egli appunto a tavolino, non potevano che apparirgli semplici — ed eventualmente troppo audaci! — varianti marginali di uno scrupoloso ragionare, da collocare tra le proprie note solo per dovere di menzione. Il riferimento va qui alla fondamentale analisi del sistema inter-

calare iranico operata dal grande studioso iraniano<sup>1</sup>, il quale, dato l'indubbio fascino "matematico" astratto della allora imperante ipotesi basata su un passo dello *Zīj al-jāmi'* di Kūšyār b. Labbān — alquanto ridimensionata nei più recenti contributi in materia<sup>2</sup> —, diede maggior peso a tutte le fonti che in qualche modo paressero corroborare una ricostruzione in linea con tale ipotesi, pur tenendo sempre conto anche di fonti eventualmente discordanti o di dati in qualche modo contraddittori. Notizie "secondarie" di questo genere acquistano invece grandissima rilevanza una volta accostate ai risultati dell'indagine sul campo: un confronto delle fonti con le diverse varianti superstiti del calendario iranico testimoniateci in ambito popolare e regionale risulta infatti estremamente chiarificatore in materia (Cristoforetti 2007: 49-54).

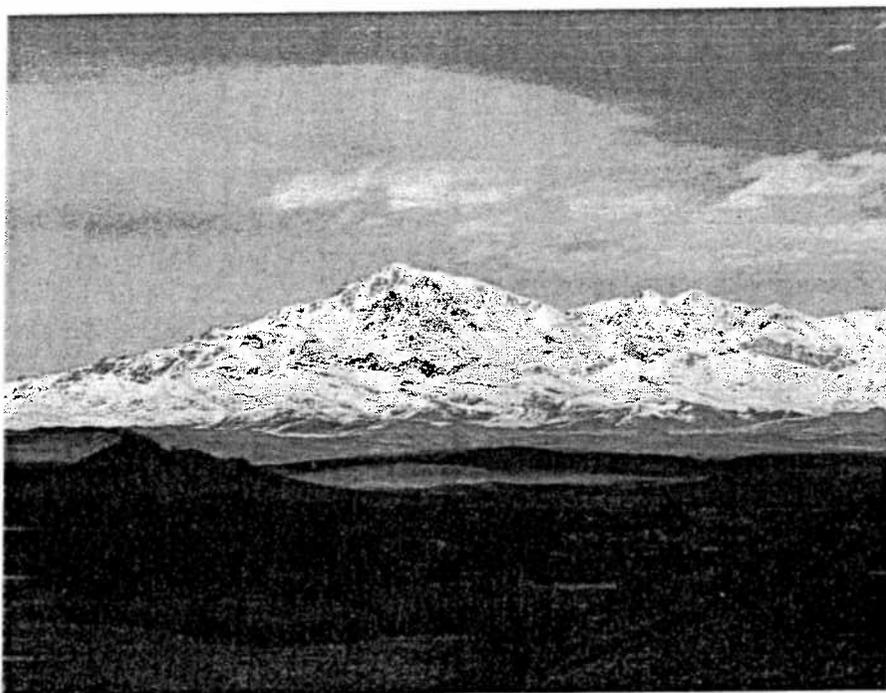


FIG. 1: Il Kūh-i Lālazār (mt. 4351): vista da SO.

<sup>1</sup> Taqīzāda 1978-1979<sup>2</sup>. Nella prima pagina — non numerata — della prefazione alla propria opera, lo studioso scriveva: «Se le ipotesi, ivi esposte unicamente allo scopo di menzionare le varie alternative, con i loro "forse" e i loro "probabilmente" sono prive di valore scientifico, non è però escluso che le indicazioni contenute nei testi antichi, rese così accessibili ai ricercatori e ai cultori della materia, risultino di qualche utilità».

<sup>2</sup> de Blois 1996: 40: «In fact it has been fairly widely accepted, at least, by the historians who have addressed the matter (as opposed to the mathematicians, who are, not surprisingly, enchanted by the idea of intercalations) that there is no documentary evidence for intercalations and that it is indeed unlikely that they ever actually played a role in practical time-keeping».

Se un tempo, dunque, in Iran, compiere viaggi di verifica sul campo poteva risultare particolarmente difficoltoso — o poteva, più semplicemente, essere considerato meno attraente (e proficuo) di un viaggio nei centri di cultura orientalistica per eccellenza — oggi lo è sicuramente un po' meno, anche se, purtroppo, la perdita di certe ataviche memorie sembra direttamente proporzionale allo sviluppo della rete stradale e al conseguente comfort dei viaggiatori.



FIG. 2: Preparativi nei sobborghi di Bāft (9 bahman 1383, 28 gennaio 2005).  
Il combustibile è costituito prevalentemente da copertoni logori.

Le rettifiche e le integrazioni dichiarate nel titolo di queste note sono il frutto di un sopralluogo condotto nella regione del Kerman (Kirmān) durante la seconda metà del gennaio 2005. In quella piacevole — anche se, indubbiamente, ancora un po' faticosa — occasione, chi scrive era affiancato dal Dott. Rudy Favaro, a cui si deve l'apparato fotografico che accompagna il testo che segue (con eccezione della FIG. 16), e dal Prof. Gianroberto Scarcia, la cui preziosa collaborazione ha contribuito alla raccolta di numerosi dati di rilievo. Vanno peraltro ad aggiungersi ai risultati così ottenuti anche altri dati di un certo interesse per l'argomento trattato, reperiti da chi scrive nel corso degli ultimi anni.

## DETRAHENDA

Una rettifica iniziale va apportata al primo in ordine di tempo dei due lavori di chi scrive menzionati in apertura, dove, sulla base di alcune affermazioni contenute in un breve saggio di H. Şanʿatī sugli usi e costumi della zona di Lālazār, si prendeva in considerazione la possibilità di identificare la “stella” (talora “stella del calore”), che affiora qua e là nelle fonti storiche e letterarie sul *sada*, con uno di non meglio precisati *juftān* — a una prima libresca lettura “coppie (di stelle)”.



FIG. 3: Raccolta dei rami di *bādām-i kūhī* (*Amygdalus Scoparia*) e allestimento della catasta del *sada* nei pressi della sorgente sovrastante Qanāt-i Malik (9 *bahman* 1383/28 gen. 2005). A destra si intravede il moderno bacino di decantazione in cemento armato in cui confluiscono le acque.

Secondo Şanʿatī, infatti, localmente si farebbe riferimento a tali “coppie” per determinare il momento in cui cade il *sada*, a Lālazār diverso da quello “canonico” (Şanʿatī 1980-1981: 696-697). Ciò apriva la strada a un’ipotesi di computo astrale, cioè basato sulle fasi stellari, per la determinazione stagionale della festa iranica, inducendo chi scrive a rintracciare in una “stella doppia” come Deneb Algedi (δ Capricorni) — non difficilmente individuabile — la stella appunto la cui fase di tramonto eliaco (fase spesso adottata in ambito pastorale per determinare date) avrebbe coinciso in una certa epoca con una

data della celebrazione della festa ricavabile da fonti storiche<sup>3</sup>. Con conseguente possibilità di seguire il dislocarsi nel tempo di un *sada* così individuabile, risalendo anche ad epoche anteriori a quelle delle più antiche testimonianze in nostro possesso.



FIG. 4: Raccolta dei rami di *bādām-i kūhī* e allestimento della catasta del *sada* nei pressi della sorgente.

Il sopralluogo nel gennaio 2005 a Lālazār — villaggio situato alle pendici nord-occidentali dell'omonimo monte, a sud di Kerman — ha permesso di appurare che la stella del *sada* di Lalazār *non ha a che vedere* con i *juftān*, come invece sembrerebbe scorrendo le scarse informazioni contenute nel saggio di Šan'atī. Tali *juftān* sono infatti null'altro che le congiunzioni Giove-Venere, che hanno effettivamente una loro particolare pregnanza nella tradizione locale, ma che non conoscono coinvolgimenti di sorta con il *sada* e con la stella — “del calore” o meno — menzionata nei resoconti relativi a quel momento stagionale.

Quest'ultima continua a rimanere, dunque, *non identificata*, ma non per questo essa è da tenersi in considerazione solo dal punto di vista metaforico, visto oltretutto che una singolare diffusa associazione tradizionale tra stella e momento stagionale del *sada*, da intendersi come il periodo del freddo più

<sup>3</sup> Per il computo in parola, sempre valido in sé, v. Cristoforetti 2002: 145-148.

intenso (cfr. Cristoforetti 2002: 74, 175-77), risulta, oltretutto, significativamente confortata da ricerche linguistiche posteriori alle nostre. In tālišī centrale (*kargānrūdi-tūlārūdi*), infatti, il termine di origine turca *ayoz* ha conosciuto un mutamento semantico che, a partire da un significato originario di «gelo invernale notturno, cielo limpido, senza nubi» (attestato in turco di Turchia e in turco azeri, dove ha forma *ayaz*), lo avrebbe condotto per sinneddoche a indicare la stella<sup>4</sup>.

La seconda rettifica di un certo peso coinvolge ampiamente il più recente dei due summenzionati lavori (Cristoforetti 2005). Ivi, sulla base di un verso contenuto in una filastrocca popolare che nel Kerman si recita, in ambito *sulaymānī*, in occasione del *sada* del 9 *bahman*, ci si chiedeva se il cerimoniale del *sada sulaymānī* prevedesse, un tempo, l'impiego rituale di drupe di mirabolano. Dato, poi, il valore altamente simbolico della forma geometrica (*ihlīlājī*) che dalla drupa di mirabolano prende il nome, si postulava la plausibilità di suggestive connessioni. Postulato azzardato. Infatti, anche a prescindere dal sopralluogo in questione e rimanendo a tavolino, sarebbe stato sufficiente leggere il breve capitoletto dedicato agli usi locali della festa del *sada* in quella sorta di dizionario vernacolare di Rābur (distretto di Bāft) e di regesto degli usi

<sup>4</sup> Dato l'interesse del tema per il nostro argomento riportiamo l'intero passo del lavoro di Daniele Guizzo, in corso di stampa, ringraziando nell'occasione l'autore per la cortesia e la solerzia con cui ha voluto mettere a disposizione di chi scrive i propri risultati in questo campo specifico: «*Ayoz* "stella" (*kargānrūdi-tūlārūdi*): la semantica di questo termine è abbastanza complessa. In persiano *ayāz/ayās* è attestato col significato di "zefiro notturno; rugiada"; in gilaki *ayāz* significa "cielo limpido (*āsmān-e šāf*)" e, nella varietà orientale, "rugiada mattutina". Lo ritroviamo anche in varietà orientali di persiano: nel dialetto del Badaxšān tagico *ayoz* significa "tempo invernale sereno"; nel dialetto del Badaxšān afgano e in tagico *iškašimi* "freddo" e "gelo"; nel persiano xorasanico "cielo notturno senza nubi"; nella varietà di Birjand, di Mašhad, e dell'Afghanistan vale "aria notturna fuori di casa"; nella varietà di Qāen "cielo notturno e invernale senza nebbia e senza nubi nel quale le stelle brillano"; in heravi *ayās* significa "notte invernale senza nubi" (Asif Fikrat); nel persiano di Mašhad e di Torbat-e Heydariye "rugiada". Questa parola ha una chiara origine turca, come testimonia Clauson nel suo *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* (Oxford, 1972). Quindi *ayās* (?*ayāz*) varrebbe " 'bright, cloudless', occasionally, because winter day in the steppes are often cloudless, 'very cold'. The final sound is uncertain... 'slaves' are called *AYAZ* 'as a simile for the brightness of their faces' ", come il preferito del sultano Mahmud di Ghazna. Troviamo conferma di questo portato semantico in azeri, un cui *ayaz* significa: 1. "freddo intenso in un tempo limpido"; 2. "chiaro, limpido" come nell'espressione *ayaz gec* "notte limpida"; e in turco di Turchia, in cui *ayaz* significa ancora 1. "gelo in una fredda notte invernale", "freddo secco", "freddo pungente"; 2. "tempo limpido"; 3. "spoglio, calvo" (*Red-house "Türkçe-İngilizçe Sözlüğü"*, Istanbul 1968); e anche "rugiada ghiacciata" (A. Vahid Moran, *Büyük Türkçe-İngilizçe Sözlük*, Istanbul 1982). In tāleşī centrale è avvenuto un cambiamento semantico che, partendo da "cielo notturno, invernale, limpido, senza nubi" ha portato, tramite un procedimento di sinneddoche, al significato di "stella". Il dato interessante è che questo prestito turco è stato recepito in un'area turchizzata piuttosto recentemente, quindi non si può dire con sicurezza se intervenga una sinneddoche cosciente, cioè di un termine conosciuto dai parlanti tāleşī, ma che viene usato con un altro significato nella loro lingua; o se si tratti piuttosto di una sinneddoche involontaria, cioè se i parlanti tāleşī abbiamo male interpretato la parola azeri e l'abbiano usata col significato che credevano essa avesse anche in turco azeri».

e costumi locali che dobbiamo alla penna di W. Āīna Nigīnī (2003-2004: 237). Ivi occorre, infatti, una variante tra le molte esistenti della filastrocca in questione, in cui il termine — che Ḥ.A. Gurūsī (1990: 94-95) registrò come *halīla* (“halēlē”) — compare in una forma, *hilhīla*, molto più aderente all’onomatopea popolare (“helhelē”) del ritornello.



FIG. 5: Il *sada* dei bambini in paese.

La parola aveva condotto chi scrive a intraprendere un percorso di ricerca che, a ogni modo, egli non si sentiva di difendere senza remore, prudenza inducendolo a concludere il titolo della comunicazione che ne risultò con un punto interrogativo. Il termine in questione non ha nulla a che vedere con il mirabolano, ma è semplicemente la riproduzione del chiassoso clamore che si leva durante una festa e/o di un particolare richiamo a cui ricorrono i pastori nel guidare le greggi. Ciò ne chiarisce la presenza nella filastrocca per il *sada* (meglio per *quel sada*), in quanto trattasi di occasione festosa in cui le “pecorelle” hanno un ruolo di primo piano. Durante il sopralluogo del gennaio 2005 (FIGG. 1-14), abbiamo avuto modo di sentir recitare tale filastrocca durante la questua dei ragazzini/agnelli — parte integrante del uso del *sada sulaymānī* — a Qanāt-i Malik (ora Bāg-i Šarī-atī, comunemente chiamato anche Bāg-i Šāh), piccola località adagiata tra le pendici a mezzogiorno del monte Lālazār a qual-

che chilometro a oriente di Rābur, abitata nel corso dell'inverno dai pochi *sulaymānī* che non prendono parte al *kūč* autunnale in direzione di Bongūd, nella piana di Kahnūj, ultima stazione meridionale di quella ritualità, come pure personalmente constatato (v. FIG. 15).

## ADDENDA

In compenso, se la presenza del mirabolano nella ritualità del nostro *sada kirmānī* è decisamente da escludersi, si può vedere un mirabolano da intendersi come equivalente del *‘ūd al-ṣalīb* in stretta connessione con la malattia lunare per eccellenza, l'epilessia, considerata un tempo esito di squilibri nell'umore acqueo (Cristoforetti 2004). È dunque da tenere in adeguata considerazione la cerimonia della *lustratio Crucis* del cristianesimo — orientale in generale e armeno in particolare — in occasione della “festa delle luci” (cfr. Cristoforetti 2002: 65-67).

Un'altra intrigante finitima ipotesi di ricerca coinvolge la figura geometrica determinata dall'intersezione tra due cerchi (*ihlīlajī*) — che, tra l'altro, è la proiezione piana dello “spicchio” determinato dall'intersezione tra l'eclittica e l'equatore celeste, intersezione a cui, in un'ottica tutta umana, dobbiamo il variato susseguirsi stagionale (in un'ottica del genere, tale forma può essere considerata l'emblema geometrico del tempo che passa, così come la doppia spirale lo è del tempo infinito) — o “mandorla”, dalla ben nota funzione iconografica di “contenitore” della divinità suprema. Come già segnalato, tale pregnante forma geometrica ha mutuato il suo nome arabo-persiano dal termine persiano (< sanscrito) indicante il mirabolano (le cui drupe erano essenziali — secondo il *Dabistān-i maḍāhib* — al culto settimanale *sipāsī* in onore di Kaywān/ Saturno, v. Cristoforetti 2005: 299) ed è presente, in quella sua particolare funzione iconografica, pressoché in tutta l'Eurasia.

A prescindere, come abbiamo appurato, dalle pratiche per il *sada* e in relazione a un'ipotesi di ricerca incentrata sulle interazioni (postulate come significative) che hanno condotto a un esito arabo-persiano a partire dal nome del frutto di una pianta indiana, va segnalato che quanto spiega chiaramente il già segnalato *Kāraṇāgama* (v. *idem*: 311) circa le funzioni degli apici della “mandorla” costituente la rappresentazione iconografica canonica dello Śiva *liṅgodbhavamūrti*<sup>5</sup> trova, a nostro avviso, una singolare rispondenza nel seguente passo contenuto nella parte iniziale del problematico *‘Ulamā-yi islām II* (un testo zurvanita? parazurvanita?)<sup>6</sup>. L'ignoto autore di quest'ultima opera

<sup>5</sup> Il testo fa ricorso al ben noto mito sottostante la rappresentazione, secondo cui Brahmā e Viṣṇu cercano di “conoscere” Śiva il supremo; per una chiara esposizione del mito v., per esempio, Zimmer 1997<sup>2</sup>: 119-121.

<sup>6</sup> Cito qui la recentissima accurata traduzione inglese di G. Colapaoli, 2005: 88 (80 per il testo persiano), riproduzione dell'introvabile edizione di Bombay, 1922.

sembra letteralmente sintetizzare — quasi iconograficamente — quelle che sono le caratteristiche della rappresentazione dello Śiva del mito dell'Origine del *liṅga* secondo il *Kāraṇāgama*:

«Time is the Creator, and his bounds are not visible, neither upwards nor downwards» (corsivo di chi scrive)<sup>7</sup>.



FIG. 6: La prima fiammata alla sorgente: anche qui un copertone bene in vista.

In proposito non è da trascurare il fatto che, se nella sua prima parte lo *‘Ulamā-yi islām II* corrisponde sostanzialmente alla prima parte della *riwāyat* di

<sup>7</sup> Il testo persiano è il seguente: «*wa āfarīdgār zamān-ast wa zamān-rā kināra padīd nīst wa bālā padīd nīst wa bun padīd nīst*».

Dastūr Barzū (1019/1649<sup>8</sup>), in questo punto i due testi coincidono *letteralmente*: particolare pregnanza della formula? O incapacità di comprenderne l'esatto significato e quindi di parafrasarla adeguatamente? Al momento non è possibile rispondere, ma va osservato che qualche cosa del genere si trova anche nella letteratura araba.



FIG. 7: Momenti del *sada* alla sorgente sovrastante Qanāt-i Malik (9 *bahman* 1383, 28 gennaio 2005).

Nel suo *Ta'riḥ*, al-Ṭabarī (*Annales*, I, 727-8) descrive quel che accadde al momento della nascita di Gesù. Allora, in tutto il mondo gli idoli — in cui i demoni prendevano dimora per traviare gli uomini — caddero a terra. I diavoli inviati da Satana per vedere che cosa fosse accaduto tornarono senza essere riusciti a sapere nulla di preciso. Satana prese il volo e girò per tre ore, passando per i luoghi dove era nato Gesù. Vedendo gli angeli tutt'intorno, capì che là era avvenuto qualche cosa di sensazionale. Volle scendere laggiù, ma le teste e le braccia degli angeli arrivavano fino in cielo e non v'era passaggio. Tentò di raggiungere quel luogo da sotto la terra, ma i piedi degli angeli erano piantati ben più in basso di dove Satana voleva penetrare. Tentò di passare in mezzo a loro, ma lo scacciarono. Fu dunque costretto a tornare dai suoi assistenti, a cui

<sup>8</sup> Vitalone 1987: 16. Per la traduzione, v. Dhabhar 1932: 428-31.

diede la notizia della nascita di Gesù: «Me lo si era tenuto nascosto. Prima di lui, non vi è stato essere generato da ventre di donna di cui non avessi notizia, né donna ha mai partorito senza che io fossi presente. Spero di riuscire a traviare per tramite suo molte più persone di quante saranno guidate da lui; nessun profeta è mai stato per me e per voi più difficile da contrastare»<sup>9</sup>.



FIG. 8: Momenti del sada alla sorgente.

Se, in generale, la leggenda si riallaccia al celebre *hadīṭ* sulla mancanza del satanico grumo di sangue in Gesù e Maria, il particolare relativo all'incapacità di Iblīs di raggiungere e dall'*alto* e dal *basso* il luogo dell'epifania (particolare di sapore iranico nel suo evidente richiamo all'attacco demoniaco alla Buona Creazione) ci induce ad accostare la formula — altrimenti ridondante in quel contesto — a quella del *‘Ulamā-yi islām II* e alle indicazioni del *Kāraṇāgama* circa lo Śiva liṅgodbhavamūrti. Per ora, nessuna spiegazione né alcun tentativo di analisi comparativistiche; si intende qui solamente segnalare la presenza di elementi la cui singolare reciproca rispondenza sarebbe forse miope ritenere

<sup>9</sup> Riporto di seguito solo la parte del testo arabo che è qui di particolare interesse:

فأراد إبليس أن يأتيه من فوقه فأذا فوقه رؤوس الملائكة و مناكبهم عند السماء ثم أراد أن يأتيه من تحت الأرض فأذا أقدام الملائكة رأسية أسفل مما أراد إبليس

frutto di pura casualità. A tali elementi va accostato anche quello della *caduta degli idoli*, che conosce una sua evidentissima dimensione temporale nello *Pseudo-Matteo*, 22-23 (Cristoforetti 2006: 220-221), elemento che raggiunge al-Ṭabarī. Il mirabolano, o meglio la forma che ne prende il nome, sembra dunque tornare ad avere una sua centralità in ambito zurvanita/aionita: ambito a cui non è estranea, secondo Zaehner (cfr. Cristoforetti 2002: 251 e n. 163), la figura di Rapithwin, per altri versi collegata con la celebrazione del momento stagionale del *sada*.



FIG. 9: Momenti del *sada* alla sorgente.

Quanto poi al *sada sulaymānī* in sé, vanno fatte alcune precisazioni. Anzitutto, è da dire che il *sada sulaymānī* che si consuma la sera del 9 *bahman* è in pratica il *sada* popolare tradizionale di tutto il Kerman<sup>10</sup>, caratterizzato da tratti pastorali e da un'associazione precisa con la richiesta della pioggia (neve). Particolarmente interessati dal fenomeno risultano i distretti di Sirjān e di Bāft. In quest'ultima località esistette fino a tempi recenti un *ṭall-i sada*, luogo eletto

<sup>10</sup> Per inciso, per Kerman deve intendersi il territorio storicamente tale, non compreso, per esempio, un distretto amministrativo come quello di Maymand, di acquisizione recente, in cui il *sada* non è osservato. Un altro inciso: nel territorio interessato dal *sada* si registra un'intensa presenza di alberi di noce; sul tema cfr. Cristoforetti 2002: 235-244, 306-311.

per la pira del *sada*, oggi spianato<sup>11</sup>. Qui si assiste al fenomeno in certo senso contraddittorio della perdita delle memorie locali genuine e nel contempo a una riappropriazione piuttosto artificiale delle medesime sotto forma di "reinvenzione". Negli ultimissimi anni, l'assessorato regionale alla cultura ha infatti riproposto la celebrazione del *sada* in maniera spettacolare (con riscontro televisivo nazionale). Si tratta però della festa "zartuštī" (10 *bahman*) della città di Kirmān, di cui la comunità zoroastriana si è pressoché completamente appropriata<sup>12</sup>. Nell'occasione, non si riscontra alcun tratto di tipo pastorale. Viceversa, i tratti pastorali del *sada sulaymānī* si trovano, al di fuori dell'ambiente strettamente zoroastriano, qua e là praticamente per tutto l'altipiano, denunciandone la parentela con le feste invernali dalle spiccate caratteristiche pastorali di altre zone dell'Iran.



FIG. 10: Momenti del *sada* alla sorgente.

<sup>11</sup> L'esistenza di toponimi collegati con le cerimonie del *sada* non è esclusiva del Kerman, come ci fa notare il caro amico Dott. Stefano Pellò, alla cui gentilezza dobbiamo l'immagine del *kūh-i sada* di Rūstā-yi Rizq (regione di Bīrjand, Khorasan) riprodotta in Fig. 16.

<sup>12</sup> Per la traduzione della parte di un saggio di M. Rūh al-Aminī, in cui l'autore, raccontando degli usi del *sada kirmānī*, specifica chiaramente che la festa era seguita da tutte le comunità religiose della città, con ovvia presenza maggioritaria di musulmani, v. Cristoforetti 2002: 77-78.

Dell'Iran e non solo. Come è noto, il *saya* turco — esaminato soprattutto da P.N. Boratav che lo pensava in relazione con il *sada* iranico ove solo si fossero rintracciati anche in quest'ultimo gli indispensabili elementi pastorali a lui ancora ignoti (Cristoforetti 2002: 244-46) — è la celebrazione centrale di un ciclo di festività invernali che costituiscono un chiarissimo esempio di islamizzazione del patrimonio atavico delle popolazioni turche occidentali, processo coinvolgente la figura “doppia” di Hızir-İlyās (= San Giorgio, cfr. il San Sergio armeno) nella sua opposizione al Drago-Inverno.



FIG. 11: Momenti del *sada* alla sorgente.

Abbiamo appurato che l'elemento pastorale strettamente connesso alle cerimonie per la bontà dell'annata (pioggia), presente nella ritualità delle feste del ciclo invernale in gran parte delle regioni nordoccidentali dell'Iran nonché, addirittura, sul Golfo Persico, è collegato direttamente al *sada* in ambiente *sulaymānī*. Così come in ambiente turco, se il *saya* ha a che vedere col *sada*. In questo senso, si potrebbe riconoscere nel *sada sulaymānī* il retaggio di un *sada* iranico islamizzato che può aver funto da catalizzatore nel processo di islamizzazione del patrimonio atavico turco avvenuto durante il “transito” attraverso l'altopiano iranico.

Ci sono peraltro alcune difficoltà sul *quando*. L'altra ipotesi di Boratav per corroborare il rapporto diretto tra le due feste postulava che, per ragioni linguistiche, il prestito *sada* > *saya* fosse avvenuto prima del X secolo (Cristoforetti 2002: 245). Ora, noi abbiamo la testimonianza del *Bundahišn* circa una festa di fuoco del 9 *day* (= a quei tempi un 9 *bahman!* *Idem*: 149-153), la quale pare proprio coincidere con il 9 *bahman* dei *sulaymānī*. Bisogna però tenere presente, anzitutto, che il 9 — a rigore assolutamente adatto per Taqīzāda a un *sada* in quanto “giorno del fuoco” (*ādar-rūz*; v. *idem*: 93-4) — può essere semplicemente la lettura *islamica* di un 10. D'altro canto, le prime testimonianze di un *sada* “turco” ci portano a una celebrazione che non è ancora quella calendariale del 10 *bahman*, ma cade (continua a cadere) nei dintorni del *mīlād* (*idem*: 126-31, specie 131). Va tenuto presente che «en plusieurs localités anatoliennes la fête de *saya* se situe à la même date que l'Épiphanie, c'est-à-dire le 6 janvier du calendrier grégorien» (Boratav 1971: 23).



Fig. 12: L'impasto della tradizionale focaccia preparata in occasione del *sada*, il *kumāj*, con l'immane *muhra*, la perlina verdazzurra localmente chiamata *gul*.

Al momento i dati in nostro possesso si possono dunque riassumere come segue: il *sada* iranico del 6 gennaio — il più antico di cui abbiamo notizia dalle fonti storiche — non risulta avere tratti pastorali. Tratti di questo genere

caratterizzano il *sada* iranico più recente, quello che si colloca cioè a cavallo tra le due *čilla* invernali della suddivisione stagionale popolare. Il *saya* turco ha da sempre tratti pastorali, ma in certe località è celebrato ancora in tempi moderni il 6 gennaio. Il progressivo *décalage* del momento di celebrazione del *sada* — da testimoniate posizioni di inizio gennaio fin verso la fine di quel mese — è probabilmente accompagnato dal passaggio, nelle tradizioni relative alla fondazione della festa, dal motivo della vittoria di Firaydūn su Ɖaḥḥāk (adatto a un *sada* invernale prossimo al *mihrgān* del calendario solare vago “zoroastriano”) al motivo della vittoria di Zaw su Afrāsyāb (adatto al momento di passaggio tra le due *čilla* invernali della tradizione popolare, l’inizio del rifluire delle acque).



FIG. 13: La cottura del *kumāj* nella cenere.

Ne consegue che anche la nostra preferenza per la maggiore genuinità del motivo di Zaw rispetto a quello coinvolgente Firaydūn e Ɖaḥḥāk (Cristoforetti 2002: 298-300) può essere rivista come segue. Il motivo di Zaw viene lentamente ad imporsi quando il *sada* finisce col raggiungere (stabilizzandosi, quantomeno nominalmente) il momento antropologico generale legato al passaggio alla parte finale dell’inverno e alla festa delle acque che tornano a scorrere. Del resto, abbiamo diversi indizi di una distribuzione della ritualità del *sada* —

o di celebrazioni tipologicamente ad esso riconducibili — lungo un certo periodo dell'inverno, senza necessità imprescindibile di una sua stabilizzazione in un determinato giorno del calendario: anche la reiterazione di feste di fuoco in quella seconda parte dell'inverno — ancora vive nell'occidente turchizzato dell'Iran (Cristoforetti 2002: 274-5) — sono un indizio in questo senso.



FIG. 14: Giochi pirotecnici durante il *sada* in piazza.

In proposito, potrebbe essere significativo il resoconto di S.A. Injawī-yi Šīrāzī (2000-2001: I, 24-7) basato su informazioni orali da lui raccolte negli anni 1968-1972 qui di seguito parafrasato. A Ribāt-i Murād (zona di Ḥumayn) si narra che il 5 *bahman* ʿĀm Kurdalī (< ʿAmū Kurd-ʿAlī) parte per l'Alwand e che il 10 del mese raggiunge la cima del monte, dove riposa in una grotta fino al mattino successivo. Quindi riprende il cammino inverso, ritornando in paese il 45° giorno dell'inverno, cioè il 15 *bahman*. Questi sono i dieci giorni del *kurda ba kūh* ("il curdo al monte"). Il 15 *bahman*, al tramonto, i ragazzini accendono il fuoco per il ritorno di ʿĀm Kurdalī. Gli anziani ricordano che, un tempo, l'intera comunità partecipava alla festa e che, nei dieci giorni intercorrenti tra il 5 e il 15 *bahman*, veniva realmente spedito un uomo, in veste di ʿĀm Kurdalī, sul monte Alwand. Il suo reincarico, l'anno successivo, era determinato dalla bon-

tà (= piovosità) o meno (= siccità) dell'annata: se l'annata era stata buona le vesti di ʿĀm Kurdalī venivano indossate dal medesimo figurante, mentre mutava l'attore in caso contrario. Gli atti compiuti da ʿĀm Kurdalī durante la sua permanenza sull'Alwand garantivano il futuro agricolo-stagionale dell'intera comunità. Era diffusa credenza che il tempo atmosferico nel corso dell'anno a seguire fosse determinato dal comportamento di ʿĀm Kurdalī, secondo modalità simpatetiche ben note alla fenomenologia universale: neve se cade in acqua, vento se i suoi capelli si impigliano nei cespugli ecc. Tale credenza collega direttamente la piovosità (= bontà) dell'annata agricola con il *periodo* del *sada* e con un fuoco (= fine del gelo) che non si colloca nel *momento centrale*, ma *alla fine* del segmento dei dieci giorni considerati i più freddi dell'anno. Qui non si riscontra, tuttavia, il tratto pastorale costituito dalla questua degli "agnellini". La questua festosa a cavallo tra le due *çilla* dell'inverno è peraltro diffusa — pur in assenza della pira del *sada* — anche nelle regioni settentrionali dell'altopiano iranico.



FIG. 15: Le ceneri residue di un *sada* consumato durante la notte a Bungūd, nella piana di Kahnūj (10 *bahman* 1383, 29 gennaio 2005).

Ecco che anche nel caso della celebrazione di Ribāt-i Murād — che non si chiama *sada*, ma che svolge le medesime funzioni di questo — abbiamo un fuoco

dislocato in avanti di cinque giorni rispetto alla data ufficiale moderna, ma pur sempre collocato in un periodo estremamente significativo all'interno dello schema di suddivisione stagionale popolare.

Ciò per quanto riguarda il cuore dell'altopiano iranico, dove è significativo che il protagonista della messinscena sia un "curdo"<sup>13</sup>. Anche se con il sopralluogo nel Kerman siamo ben lungi dal poter considerare chiusa l'indagine nell'Iran orientale, è probabilmente in ambiente curdo, intorno alle feste naturali, solari, dislocate successivamente al "classico" 10 *bahman*, che andrebbe soprattutto condotta ora la ricerca sul campo. Ciò anche perché esso potrebbe costituire il tramite più naturale verso il mondo turco-anatolico. In ogni caso, la presenza di un filone savant che collega l'etnogenesi dei curdi (o degli armeni) alle tradizioni relative alla fondazione della festa del *sada* (Cristoforetti 1998) costituisce un elemento da non trascurarsi nell'analisi dello sviluppo storico della celebrazione. In proposito — e in un quadro antropologico più ampio<sup>14</sup> — sono inoltre da considerarsi in sede di comparazione anche le pur scarse notizie circa i rituali che in ambiente arabo preislamico prevedevano l'incensione di pire, come è il caso dei fuochi dell'*istisqā'*, che T. Fahd (1986: 9) definisce «usanza ancora tenace in terra islamica».

Sulla data "classica" del *sada* va aggiunta la precisa informazione contenuta in un ancora inedito testo astronomico della prima metà del XIII secolo. Lo *Zīj al-mufrad* di Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Ayyūb al-Ḥāsib al-Ṭabarī contiene due sezioni relative alle feste dei persiani<sup>15</sup>. Nella prima si afferma che «la notte di *sada* è il giorno *h<sup>w</sup>ur* [= 11] del mese di *bahman* e il 10 del mese di *bahman* è il giorno di *sada* (*šab-i sada rūz-i h<sup>w</sup>ur buwad az mäh-i bahman wa dahum-i mäh-i bahman rūz-i sada buwad*)». Il testo della seconda — una tavola sinottica — recita: «notte di *sada* — *y* [= 10] — mese di *bahman*». L'autore, probabilmente per evitare ambiguità (la "notte del 10" è quella tra il 9 e il 10), specifica che si tratta della notte tra 10 e 11 *bahman*, così come è oggi nell'uso zoroastriano *kirmānī*. In ciò egli sembra recuperare la tradizione biruniana.

Devo le seguenti notizie, sempre di tradizione colta, alla cortesia del Dott. Stefano Pellò. Il *Lisān al-šūʿarā'* — dizionario composto in India nella seconda metà del XIV secolo<sup>16</sup> da un non meglio noto ʿĀšiq (ed. Naḍīr Aḥmad, New

<sup>13</sup> Cfr. la tradizione del curdo che va sulla montagna raccolta nella zona di Abiyāna in Cristoforetti 2002: 69.

<sup>14</sup> In tale quadro può essere interessante notare come certa tipologia rituale ignea si esprima spontaneamente mediante soluzioni similari; è il caso del lancio di copertoni ardenti — a cui abbiamo in più occasioni assistito (cfr. *FIGG.* 5-6 in cui si osserva la presenza di detto materiale e *FIG.* 14 per il lancio di materiali incandescenti) — che trova un preciso pendant negli usi veneti descritti da Centini, 1999: 81: «In alcune località del veneto si lanciano delle ruote incendiate lungo i pendii; questo rito è detto "il lancio della stella". Il rito delle ruote incendiate (localmente chiamate *cidulis*) è ripetuto anche in occasione della festa solstiziale di San Giovanni. In Friuli le ruote sono lanciate dai Re Magi».

<sup>15</sup> Cambridge University Library, ms. 0.1.10, foll. 7<sup>b</sup> e 178<sup>b</sup>.

<sup>16</sup> La data di composizione è incerta, tra il 753/1352-53 e il 790/1388.

Dehli, 1995, p. 217) — recupera stringatamente la tradizione lessicografica persiana: «*sada* [...] decimo giorno del mese di *bahman* (*sada ... dahum rūz-i bahman-māh*)». Il curatore, in nota 2 (p. 217), riporta la definizione che dà una tra le fonti di quest'opera, lo *Zufān-i Gūyā*, dizionario indo-persiano composto nel 1433 (che, seppur pubblicato, non mi è stato possibile consultare direttamente): «*sada* — decimo giorno del mese di *bahman*; è festa dei magi (*dahum rūz-i bahman-māh wa ān jašn-i muġān ast*)».



FIG. 16: Il *kūh-i sada* di Rūstā-yi Rizq, nella regione di Bīrjand (Khorasan).

Va integrato anche l'elenco dei materiali poetici indagati nel primo dei lavori indicati in apertura. Al momento della stesura, chi scrive non si rese infatti conto che due versi di Rūdakī (m. 329/940-941) — frammenti di una più estesa composizione perduta (?) — potrebbero aver fatto parte di una poesia recitata in occasione di un *sada*. Pur non comparendovi esplicitamente il nome della festa, la metafora militare — in cui ricorre il richiamo al fuoco (vedi “*sūz*”) — il riferimento esplicito a una battaglia che si fa per il *nawrūz* e al mese di *bahmān*, nonché il chiaro riferimento a un momento di gaia spensieratezza che ha a che vedere con una località nei pressi di Samarcanda celebre per il suo vino, *Fanārūz*, il cui nome richiama lo svanire del giorno, sono elementi riecheg-

gianti tutto un patrimonio di immagini tipiche dei versi composti in occasione del *sada*<sup>17</sup>. I versi sono i seguenti:

چون سپرم نه میان بزم بنوروز      در ماه بهمن بتان و جان عدو سوز  
باز تویی رنج باش و جان تو خرم      با نی و با رود و با نَبید قناروز

*čūn sipar-am nih miyān-i bazm ba-nawrūz / dar mah-i bahman bitāz u jān-i  
‘adaw sūz  
bāz tu bī ranj bāš u jān-i tu ħurram / bā nay u bā rūd u bā nabīd-i Fanārūz*<sup>18</sup>.

Me qual usbergo poni frammezzo alla mischia per Capodanno,  
e galoppa nel mese di Bahman a incenerire il nemico!  
Lieto stattenne dunque, e che gaia sia l'anima tua:  
con il flauto, col canto e col vino che c'è a Fanārūz.

Se l'ipotesi fosse corretta, questi due versi si potrebbero considerare tra i più antichi versi neopersiani scritti in occasione di un *sada*.

Una doverosa integrazione va apportata anche al materiale bibliografico citato in Cristoforetti 2002, in quanto a chi scrive era sfuggita l'esistenza di un saggio del 1963, in lingua russa, che dobbiamo alla penna di M. I. Zand, dedicato alle feste preislamiche nella poesia dell'Asia Centrale e dell'Iran.

<sup>17</sup> Cfr. i versi di Manūčihri in Cristoforetti 2002: 169-171.

<sup>18</sup> *Diwān-i Rūdakī*, 1995-1996: 85 (= *Diwān-i Rūdakī-yi Samarqandī*, 1997-1998: 193).

