

ISIAO – CENTRO DI STUDI E RICERCHE SUL MONDO ISLAMICO

Progetto

“L’Islam nell’Oceano Indiano: sincretismi e interazioni”

Simone Cristoforetti

Persiani intorno all’Africa e vicende calendariali

Rassegna bibliografica preliminare intorno al tema della diffusione di festività riconducibili al modello calendariale iranico lungo la costa orientale africana e nel Nord Africa (Egitto, Tunisia, Libia, Algeria, Marocco, fino alla Penisola Iberica)



Simone Cristoforetti, *Persiani intorno all'Africa e vicende calendariali. Rassegna bibliografica preliminare intorno al tema della diffusione di festività riconducibili al modello calendariale iranico lungo la costa orientale africana e nel Nord Africa (Egitto, Tunisia, Libia, Algeria, Marocco, fino alla Penisola Iberica)*

© 2003 Libreria Editrice Cafoscarina

ISBN 88-7543-011-X

In copertina: Bandar Linga (Golfo Persico), moschea detta “degli Afghani”,
sec. XIX

Prima edizione ottobre 2003

Libreria Editrice Cafoscarina
Ca' Foscari, Dorsoduro, 3259, 30123 Venezia
www.cafoscarina.it

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in alcuna forma, meccanica, elettronica, fotocopiata, o altro, senza il preventivo permesso scritto dell'editore.

Stampato in Italia presso LCM Selecta Group – Milano

Allo scopo di individuare i percorsi seguiti dall'espansione e dalla diffusione di festività o nodi calendariali iranici verso occidente (Costa Orientale Africana, Egitto e Nord Africa) senza incorrere in semplificazioni che potrebbero risultare dannose ai fini della ricostruzione storica, è necessario anzitutto chiarire che nel mondo iranico – cioè in partenza – non si assiste a una granitica omogeneità di collocazione delle festività “nazionali”, a cui peraltro è associata – nel passato, a lungo, in linea meramente teorica o ‘visionaria’, oggi nei fatti – una precisa pertinenza stagionale. Una situazione del genere si presta ad equivoci, come può constatarsi, ad esempio, a n. 401 di p. 142 della traduzione inglese di C. E. Bosworth dell'opera di al-Tabarî, dove un “*tîr-mâh*” della sezione del testo relativa agli avvenimenti occorsi nel 224 E. (838-839) è interpretato come “the fourth month of the Persian solar calendar, corresponding to late June-early and middle July”, cioè ‘traducendolo’ alla luce del moderno calendario solare in vigore in Iran, mentre all'epoca il calendario iranico in uso era quello solare vago con era *yazdgardî*, dovendosi così intendere quel *tîr-mâh* come mese corrispondente al periodo compreso tra il 24 luglio e il 22 agosto.

Prima di proporre in merito alcuni punti fermi, in parte noti, in parte individuati nel corso di antecedenti ricerche in materia, va precisato che la scelta di focalizzare l'attenzione sulla situazione calendariale della festività del *nawrûz*, o Capodanno, nel mondo iranico non vuole certo esprimere l'idea che tale festività sia l'*unico* segnale calendariale iranico che abbia esercitato una certa influenza su altri sistemi. Esso è una sorta di simbolo, come il termine arabo *majûs*, che, oltre a identificare genti iraniche di tradizione zoroastriana, nel mondo islamico occidentale (al-Andalus) risultò impiegato per indicare i popoli "altri", come baschi e vichinghi. Per un'ipotesi recentissima, corredata di esteso apparato bibliografico, intorno a tale identificazione, che potrebbe avere qualche connessione con la celebrazione del *nayrûz* (i *majûs* essendo "adoratori del fuoco"), v. J. R. Russel, *Sasanian Yarns: The Problem of the Centaurs Reconsidered*, intervento del 16 ottobre nel corso della *International conference "La Persia e Bisanzio"* (Accademia Nazionale dei Lincei, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 14-18 October 2002), in corso di stampa per gli *Atti dei Convegni Lincei*.

Una chiara, ancorché sintetica, illustrazione di partenza della complessa situazione del *nawrûz* all'interno della struttura festivo-calendariale iranica – in cui, nonostante la varietà dei risultati storici (è il caso, per esempio, del *nawrûz* fiscale), le feste paiono mantenere comunque un rapporto di reciprocità esprimendosi attraverso una simmetria interna piuttosto chiara – potrà dunque fin da subito aiutare il ricercatore a valutare e a collocare correttamente i dati raccolti, pur in presenza di eventuali testimonianze relative a posizioni stagionali apparentemente curiose del *nawrûz* stesso o di altre festività iraniche, migrate anch'esse verso nuovi lidi.

Dato l'ambito entro cui si articola l'indagine (festività e nodi calendariali), è anzitutto necessario delineare sinteticamente l'evoluzione storica del calendario iranico di età islamica. Va detto in proposito che, generalmente, l'atteggiamento dell'ortodossia islamica in materia di festività non canoniche si manifesta sulle prime e a livello *teorico* attraverso una pressoché completa e rigida con-

danna di ogni azione del musulmano che possa costituire aderenza a costumi eterodossi, per passare, a livello *pratico*, a una più o meno quieta accettazione di tali costumi in quanto percepiti come afferenti alle tradizioni religiose delle genti sottoposte di fede riconosciuta (ebraismo, cristianesimo, zoroastrismo). Nel mondo islamico più in generale si ha talora, come nel caso del *nawrûz* degli sciiti iraniani o delle comunità indiane in Sudafrica, integrazione della costumanza, ora non più eterodossa, la cui esistenza è giustificata sulla scorta di qualche tradizione islamica. Per le tradizioni islamiche sciite riguardanti il *nawrûz* in generale v. al-Majlisî (1037-1110 E., 1627-1698), *Bihâr al-anwâr*, Beyrouth, 1403 E. / 1983, vol. LIX, capitolo dedicato al “giorno del *nawrûz* e sua determinazione” (*bâb* 22, pp. 91-143), con ricorso a p. 119 alla leggenda islamica della tribù israelita resuscitata quale motivo dell'istituzione della festa, come risulta anche in al-Maqrîzî.

La struttura di base del calendario iranico e la terminologia relativa sono considerate cosa nota (su ciò v. S. Cristoforetti, *Forme “neopersiane” del calendario “zoroastriano” tra Iran e Transoxiana*, *Eurasistica* n. 64, Martellago, Venezia 2000). Tre i periodi principali:

a) dalla conquista araba fino a tutto il sec. X: il calendario solare iranico è quello vago della tradizione zoroastriana (con anno di dodici mesi di trenta giorni più una pentade epagomenica), perlopiù con l'era detta *yazdgardî* (dal 632); ma, quella dell'era, per quanto riguarda la problematica in oggetto, è questione di relativa importanza. Il *nawrûz* è quello del sotto delineato punto 1) e l'*andargâh* (il periodo epagomenico di cinque giorni) sta tra VIII e IX mese;

b) IX-X sec.: è il periodo in cui l'amministrazione centrale (ma non solo essa) mette in atto alcuni tentativi di riforma del calendario iranico, concretizzantisi nello spostamento del *nawrûz* in quanto data dell'*iftitâh al-kharâj*, momento di apertura dell'annata fiscale; alcuni *nawrûz* così dislocati potrebbero aver esercitato qualche influsso al di fuori dell'Iran, anche se si assiste perlopiù a uno sdoppiamento della celebrazione; non risulta, inoltre, che in seguito a dette riforme

anche il *mihrgân* (la festa centrale dell'anno iranico: giorno 16 del settimo mese; v. *infra* n. 1) abbia subito simmetrica dislocazione;

c) dal 1006: il calendario solare iranico è sempre quello vago della tradizione zoroastriana di cui sopra, ma con una sostanziale modificazione: l'*andargâh* che stava tra VIII e IX mese si trova da quel momento in poi *perlopiù*, anche se non ovunque e con qualche caso di reflusso verso a), a seguito del XII mese. La cosa ha a che vedere con il “grande ritorno” del *nawrûz* al “proprio *farwardîn*” (cioè alla collocazione archetipale) nel periodo 1004-1007, quando il 1° *farwardîn* del calendario iranico coincise con il 1° Arietis. Tale forma del calendario è quella tenuta in considerazione ai fini del culto dalle comunità zoroastriane d'Iran. È questo il periodo storico in cui, in ambito islamico colto, si assiste alla nascita di una sensibilità ‘iranica’ che vede nel 1° Arietis la “giusta” collocazione del *nawrûz* e che una tale collocazione si ingegna a fissare in maniera stabile. Le comunità zoroastriane, comunque, vedranno in questo momento solo l'inizio di un nuovo grande ciclo del calendario, continuando a conformare i propri rituali al calendario solare vago della tradizione. Se, come ipotizza Rashîd Yâsimî – v. pp. 14-15 di M. Dastgardi, *Dîwân-i Bâbâ Tâhir 'Uryân*, (con introd. di R. Yâsimî) Tehran, 1331 E.S. / 1953 – è possibile rintracciare in alcune datazioni crittografiche presenti nell'opera di Bâbâ Tâhir tracce di sincretismi tra concezioni cicliche zoroastriane e espressioni locali del millenarismo di ambito cristiano, si profila la rilevanza di un'indagine tesa a saggiare eventuali connessioni con la fine del primo grande ciclo calendariale iranico e l'inizio del secondo negli anni 1004-1007;

d) dal 15 marzo 1079 (= 19 *farwardîn* dell'anno 448 *yazdgardî*): la riforma – detta *jalâlî* – del calendario iranico voluta dal sultano selgiuchide Jalâl al-Dawla Mu'izz al-Dîn Abû al-Fath Malikshâh (1072-1092) decreta la stabilizzazione del *nawrûz* al 1° Arietis. Da quel momento in poi, *in ambito ufficiale* (ma in obiettiva coincidenza con n. 4, v. *infra*), il *nawrûz* sarà sempre quello equinoziale primave-

rile, ancor oggi Capodanno del calendario solare dell'Egira in vigore in Iran.

Già nel mondo iranico dunque, si diceva, la situazione del *nawrûz* storico presenta un certo grado di complessità e di problematicità, riassumibile nei seguenti punti:

1) Presenza di un *nawrûz* (1 *farwardîn*) mobile del calendario iranico solare vago. Presenza simmetrica (a sei mesi di distanza) di un *mihrgân* mobile. Tale simmetria è pienamente rispettata nel caso del *mihrgân* del 1 *mihr*, come risulta dallo *Shâhnâme* di Firdûsî; si constata tuttavia una più ampia diffusione di celebrazioni del *mihrgân* nel 16 di *mihr* (cioè nella data che vede la coincidenza del nome del giorno con il nome del mese a metà del mese “di mezzo”, cioè il VII; su ciò v. in particolare G. Scarcia, “L’anomalia religiosa di Khosrow Parviz tra ipercensura e ipercorrettismo”, in corso di stampa nella *Festschrift Vincenzo Poggi S.J.*). Localmente, presenza non simmetrica (tra VIII e IX mese, tra XI e XII, antecedente il *nawrûz*) di un *andargâh* mobile.

2) Presenza di un “grande *nawrûz*” e di un “grande *mihrgân*”, collocati rispettivamente cinque giorni dopo il *nawrûz* e il *mihrgân*, e coincidenti in ogni caso con il *nawrûz* e con il *mihrgân* della forma centrasiatrica (Soghiana, Corasmia) del calendario iranico.

3) Presenza di *nawrûz* stabilmente corrispondenti a giorni ben precisi del calendario siriano o del calendario astrologico, in seguito a riforme ufficiali: il *nawrûz* del 17 *hazîrân* (17 giugno giuliano) di al-Mutawakkil, il *nawrûz* dell'11 *hazîrân* (11 giugno giuliano) di al-Mu‘tadid bi-llâh, il *nawrûz* del *khwârizmshâh* Abû Sa‘îd del 19° Arietis.

4) Presenza di una tendenza spontanea (popolare) a riconoscere un *nawrûz* primaverile, cioè collocato in una posizione stagionale corretta tradizionalmente (religiosamente in connessione con l'antico

culto equinoziale primaverile delle *farwar*, le anime dei defunti), anche in eventuale assenza di contiguità con l'*andagâh*. Per esempio, sono probabilmente da ricondursi a tale tendenza i vari *nawrûz* che risultano qua e là, nel tempo e nello spazio, 'dislocati' (*nawrûz* del 1 *isfand*, del 19 *isfand*, del 1 *urdîbihisht* ecc.). Presenza di situazioni complesse: il *nawrûz daryâ'î*, o *zâbulî*, del 1 *isfand* (segnalato a p. 38 – cfr. anche p. 67 – di A. Krasnowolska, *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology. Winter and Spring*, Kraków, 1998, cfr. M. P. Khareghat, "The Dariyâi Norôz", *Dr. Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930, pp. 118-130), a fronte di una denominazione che richiama immediatamente un ambito "marino" (< *daryâ'î*), oltre che "sistanico" (< *Zâbulistân*, Iran sudorientale, v. G. Scarcia, "Sulla religione di Zâbul", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 1965, pp. 119-165), sembra più il risultato della tendenza di cui sopra che non una replica del *nawrûz-i daryâ* ("Capodanno del mare") pienamente estivo delle coste del Golfo Persico segnalato, per esempio, a p. 35-36 di M. 'A. Kh. Sadîd al-Saltana Bandar 'Abbâsî, *Pîrâmûn-i Khalîj-i Fârs wa daryâ-yi 'Umân*, Tehran 1371 E.S. / 1992-1993.

5) Presenza del moderno *sîzdah ba-dar* (13 *farwardîn* E.S.), celebrazione conclusiva delle feste del *nawrûz* in Iran di cui si riscontrano tracce di un certo rilievo risalenti già al sec. X in Ibn Bâbawayhi – a p. 27-29 di B. M. Scarcia Amoretti, "Un'interpretazione iranistica di *Cor. XXV, 38 e L, 12*", *Rivista degli Studi Orientali*, XLIII (1968), pp. 27-52 – e coincidente con le celebrazioni del *nawrûz* il 1 *nîsân* (aprile) di ambito nusairi (Siria di nord-ovest), su cui v. p. 208 di M. M. Bar-Asher, "Sur les éléments chrétiens de la religion Nusayrite-*'Alawite*", in *Journal Asiatique*, CCLXXXIX-2 (2001), pp. 185-216.

6) Coesistenza di un'altra tendenza, tipica di forme agricole e marinaresche del calendario iranico (v. calendari della coste del Mar Caspio, del *Lâlîzâr* del Kirmân), a collocare il *nawrûz* nel solstizio estivo. La cosa trova un parallelo nella tradizione colta dei primi secoli dell'età islamica (VIII-X), che, probabilmente per ragioni di tipo

diverso (collocazione estiva del *nawrûz* n. 1 dopo la conquista), vedeva nel *nawrûz* estivo la corretta posizione stagionale del Capodanno. Anche nella tradizionale aspersione estiva (fine primavera) dei cristiani assiro-caldei – i quali non celebrano il *nawrûz* primaverile – in occasione della festa dell'Ascensione, che trova un suo parallelo nell'uso dei cristiani d'Iraq – i quali chiamano la festa in questione *khamîs al-rashâsh* (“giovedì dell'aspersione”) –, priva di legame simbolico con la festa cristiana, Cuypers (1993-1994: p. 35, per cui v. *infra sub* ‘Egitto’) vede una paganizzazione del rito cristiano, con recupero di tradizioni legate a un antico *nawrûz* iranico in posizione di inizio estate. Si registra inoltre in certa produzione scientifica iraniana moderna una tendenza a tenere in grande considerazione in sede di ricostruzione storica delle vicende calendariali iraniche la “mezza estate”, cioè il momento ritenuto inaugurare l'anno in alcune zone: N. Hûmand, *Gâhshumârî-yi bâstânî-yi mardumân-i Mâzandarân wa Gîlân wa pazhûhish-î dar bunîyân-i gâhshumârîhâ...* (*The ancient chronology of the people of Mâzandarân and Gîlân*), Âmul (Mâzandarân) 1375 E.S. / 1996, a p. 56 considera tale “mezza estate” rintracciata in un 1 o in un 15 *murdâd* del calendario iraniano attuale (= 22/23 luglio o 5/6 agosto) la base su cui sarebbero state stabilite alcune forme “fisse” del calendario solare iranico del Caspio. La cosa troverebbe riscontro in un importante passo (p. 853 del vol. II) del *Ta'rikh-i âlamârây-i 'abbâsî* (Tehran, 1355 E.S. / 1957) di Iskandar Bayk-i Turkamân noto come Iskandar Bayk Munshî (1560-1633), riguardante il tripudio balneare caspico dei cinque giorni dell'*andargâh*, in quel caso, purtroppo, di incerta e controversa collocazione (v. pp. 45-46 n. 21 di S. Cristoforetti, *Forme “neopersiane”* ..., op. cit.), ma occorrenti comunque a cavallo tra fine primavera e inizio estate. Altri segnali di posizione estiva del Capodanno iranico si possono rinvenire in una fonte cinese segnalata da J.-P. Drège e F. Grenet – v. pp. 105-106 di A. Panaino, *Tištrya* (Part II), Roma, 1995 – a proposito di un tempio fluviale iranico in cui si trovava un cavallo di bronzo disceso dal cielo, il cui culto era connesso al primo giorno dell'anno indicato cadere nel quinto mese del calendario cinese, corrispondente a giugno-luglio, e, forse, in un passo di Juwaynî rela-

tivo alla proclamazione del “Giorno della Resurrezione” da parte di Hasan al-Sabbâh, novello *imâm* ismailita di Alamût, nel 17 *ramadân* del 559 E. (8 agosto 1164): la scelta di quel momento per la proclamazione della palingenesi potrebbe aver a che fare con l’esistenza di locali calendari iranici con *nawrûz* estivo.

La bibliografia raccolta è qui di seguito ripartita per aree geografiche di più rilevante interesse ai fini della ricerca, anche se i testi menzionati non riguardano necessariamente quelle sole. Esempiare il caso di Zanzibar (in persiano “paese delle genti nere” per antonomasia), che è l’emblema di certa presenza iranica in Africa.



Bandar Linga (Golfo Persico), cisterna d'età safavide.

A – ZANZIBAR

Verso il X sec., [1] Buzurk b. Shahriyâr al-nâkhudâh al-Râm-hurmuzî, *Kitâb 'ajâ'ib al-Hind. Barruhu wa bahruhu wa jazâyiruhu* (*Livre des merveilles de l'Inde par le capitaine Bozorg fils de Chahriyâr de Râmhormoz...*), ed. P. A. Van der Lith, trad. fr. L. Marcel Devic, Leide, 1883-1886, alle pp. 36-37 (foll. 19r.-19v. del ms. Schefer) riporta una notizia di ambiente mercantile marinaresco relativa all'uso di festeggiare il *nawrûz*. La cornice fantastica entro cui è riportata tale notizia ha un preciso parallelo scenico nel primo dei sette celebri viaggi di Sindbâd (v. [2] *Le Mille e una notte*. Prima versione integrale dall'arabo diretta da F. Gabrieli, 4 voll., Milano, 1980, vol. III, alle pp. 8-10), il quale, dopo aver fatto naufragio a causa dell'inabissarsi del mostro marino disturbato da fuochi incautamente accesi sul suo dorso (che nel testo di Buzurk b. Shahriyâr sono attribuiti alla celebrazione del *nawrûz*), finisce con l'approdare sulle coste del regno di re Mihrijân, ovvero approda all'altro nodo calendariale iranico, simmetrico al *nawrûz*. [3] Al-Muqaddasî (seconda metà del sec. X) nel suo *Ahsan al-taqâsîm* (Shams ad-dîn Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Abî Bekr al-Moqaddasi, *Descriptio Imperii Moslemici*, Leyden, 1967) dà notizia (p. 45 n. d) di festeggiamenti per “al-mihrijân wa al-snda [*sic*] wa al-nayrûz” a A-den, ma non dice nulla di più preciso; per la seconda delle festività menzionate è stata proposta la lettura *al-sadha*, cioè la festa iranica del *sada*, a p. 162 di [4] S. Cristoforetti, *Il Natale della Luce*, Milano, 2002.

Per quel che riguarda la presenza iranica a Zanzibar, va innanzitutto inquadrata la controversa questione della navigazione dei persiani e dell'influenza degli *shîrâzî* (lett. “[gente] di Shîrâz”) ivi esercitata. Si trattava di veri *shîrâzî*? In proposito, potrebbe darsi una qualche analogia con il caso già menzionato dei *majûs* andalusi. La bibliografia in merito è piuttosto nutrita per quel che riguarda la regione marittima di Zanzibar e dintorni. Una visione d'insieme, pressoché definitiva, della questione è in [5] A. Sheriff / Ch. Tominaga, “The Shirazi in the History and Politics of Zanzibar” (Paper Pre-

sented to the International Conference on the History and Culture of Zanzibar), Zanzibar 14-16 December 1992, dove però, con affermazioni temerarie analoghe a quella già citata di Bosworth, non si tiene conto della possibilità che gli eventuali esportatori iranici del *nawrûz* a Zanzibar possano aver tenuto in considerazione un Capodanno non equinoziale primaverile (ad es. quello – n. 1 – della tradizione solare vaga *yazdgardî*, o quello fiscale – n. 3 – del 11 giugno di al-Mu‘tadid bi-llâh, per non parlare del *nawrûz* del Golfo Persico – n. 6 – che dovrebbe essere il più ovvio dato il contesto di interscambio culturale tra Iran e Zanzibar entro cui si collocano tali fenomeni di contaminazione). L’intervento citato riequilibra comunque in senso iranizzante la decisa negazione di un effettivo rapporto storico Iran-Zanzibar quale base della presenza *shîrâzî* in Africa espressa da [6] J. de V. Allen, “The ‘Shirazi’ Problem in East African Coastal History”, in *Paideuma* XXVIII (a c. di J. de V. Allen / T. H. Wilson, *From Zinj to Zanzibar*, 1982), pp. 9-27, nonché da Kirkman per ragioni di lingua e costume (v. p. 356 di [7] J. Strandes, *The Portuguese Period in East Africa*, Nairobi, 1961), anche se è da tenere in considerazione la presenza di ben settantotto prestiti lessicali persiani diretti e ventiquattro indiretti in kiswahili, come risulta dalle pp. 26, 31 e dal *glossario* di [8] B. Krumm, *Words of Oriental Origin in Swahili*, London, 1940. Critico sulla spontaneità di contatto tra elementi iranici e Zanzibar è, a p. 9 n. 11, [9] C. H. Becker, “Materialien zur Kenntniss des Islâms in deutsch-ost Afrika”, in *Der Islam*, II (1911), pp. 1-48. Più disponibili a dar credito ad antiche migrazioni persiane verso Zanzibar sono [10] F. S. Caroselli, quattro pagine non numerate di introduzione a *Museo della Garba, Catalogo*, Mogadiscio, 1934, e, a p. 344, [11] U. Monneret de Villard, “Note sulle influenze asiatiche nell’Africa orientale”, in *Rivista degli Studi Orientali*, XVII (1937), pp. 303-349. Si parla dei contatti, ma in specie dell’immigrazione di popolazioni africane sulle coste meridionali dell’Iran, considerate recenti, alle pp. 23-25 di [12] Q. Sâ‘edî, *Ahl-e havâ. ‘La gente del vento’* (a cura di F. Ferraro), Napoli, 1994. Alcuni studiosi tendono a ricostruire il rapporto – piuttosto sicuro, almeno dal punto di vista iconografico – tra Iran e Zanzibar individuando nel porto di Sîrâf sul

Golfo Persico e isole circonvicine il luogo di irradiazione dell'influenza iranica verso Zanzibar; Sirâf, del resto, è il porto iranico di riferimento nell'opera del già menzionato Buzurk b. Shahriyâr; così [13] D. Whitehouse, "Excavations at Sirâf: II Interim Report", *Iran*, VII (1969), pp. 39-62, a p. 62 considera molto antiche le tracce di uno "stile di Sirâf" a Zanzibar, tornando successivamente sul medesimo argomento, per considerare le stesse meno remote di quanto avesse concluso in un primo tempo, alle pp. 16-17 di [14] *idem*, "IV Interim Report", *Iran*, IX (1971), pp. 1-18. Sull'iscrizione cufica di Zanzibar, datata 500 E. (1107), sovente nominata dagli studiosi in merito al problema degli *shîrâzî* e collocata in una regione che è il cuore delle celebrazioni del *nawrûz* sull'isola, su cui già si era espresso, tra gli altri, [15] S. Flury, "The Kufic Inscriptions of Kisimkazi Mosque", *Journal of the Royal Asiatic Society* II (1922) pp. 257-264, si v., da ultimo, [16] G. Scarcia, "Di qualche vecchio shirazi: parentele o affinità sommerse, parentele o affinità presunte", in *L'arco di fango che rubò la luce alle stelle. Studi in onore di Eugenio Galdieri per il suo settantesimo compleanno – Roma 29 ottobre 1995* (a c. di M. Bernardini, M.V. Fontana, F. Noci, R. Orazi), Lugano, 1995, pp. 303-315. Si vedano inoltre i seguenti lavori: [17] T. Spear, "The Shirazi in Swahili Traditions, Culture and History", *History in Africa*, XI (1984), pp. 43-79; [14] G. Sheperd, "The making of the Swahili", in *Paideuma* XXVIII (a c. di J. de V. Allen / T. H. Wilson, *From Zinj to Zanzibar*, 1982), pp. 142-145.

Per quel che riguarda più in generale il materiale offerto dalla diffusione di moduli architettonici v. [18] P. S. Garlake, *Early Islamic Architecture of the East African Coast*, Oxford, 1966. Per quanto concerne invece i problemi connessi con la ricostruzione storica e con l'archeologia dell'isola v. [19] *History of the Imâms and Seyyids of 'Omân by Sahl-Ibn-Razîk from A.D. 661-1856*, translated by G. P. Badger, London, 1871; [20] H. N. Chittick, *Preliminary Report on the Excavations at Kisimkazi Dimbani, Zanzibar*, Annual Report of the Antiquities Division of Tanganyika for 1960, Dar es-Salaam; [21] F. B. Pearce, *Zanzibar, the Island Metropolis of the Indian Ocean*, London, 1920; [22] *idem*, carteggio (1921), conservato pres-

so l'Archivio di Stato di Zanzibar, File A Brr/12, Secretariat-No. 2240/193 (Subject Kizim Kazi Mosque); [23] M. Horton / C. Clark, "Archaeological Survey of Zanzibar", *Azania*, XX (1985), pp. 167-171; [24] M. Horton, *Archaeology and the Early History of Zanzibar*, Paper Presented to the International Conference on the History and Culture of Zanzibar, Zanzibar, 14-16 December, 1992; [25] J. E. G. Sutton, *A Thousand Years of East Africa*, Nairobi, 1990.

Una singolare collocazione africana del *mihrgân* a fine inverno potrebbe però risalire a influssi iranici di età preislamica, v. p. 66, n. 39 e p. 163, nn. 150-151 di S. Cristoforetti, *Il Natale...*, op. cit. Sulle monete partiche e sasanidi rinvenute a Zanzibar v. p. 447 di [26] M. C. Horton, "Early maritime trade and settlement along the coast of Eastern Africa", *The Indian Ocean in Antiquity* (ed. J. Reade), London - New York, 1996, pp. 439-459, e per quelle rinvenute a Zanzibar v. p. 5 di [27] G. S. P. Freeman-Grenville, *The Times of Ignorance in a review of pre-Islamic and early Islamic settlements on the East African Coast, The Swahili Coast 2nd to 19th Centuries. Islam Christianity and commerce in Eastern Africa*, London (variorum reprint), 1988, e p. 146 e pp. 150-151 di [28] J. Knappert, "The East African Coast: some Notes on its History", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, XXIII (1992), pp. 143-178.

Per le fonti storiche riguardanti l'espansione marittima sotto i tardi sasanidi v. la p. 198 di [29] C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, Bergamo, 1928, le pp. 313-317 di [30] U. Monneret de Villard, "Note sulle influenze asiatiche...", op. cit., pp. 303-349, la p. 6 di [31] G. R. Tibbets, "Early Traders in South-East Asia", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, XXX (1957), pp. 1-45, l'articolo di [32] A. Williamson, "Persian Gulf commerce in the Sasanian period and the first two centuries of Islam", *Bâstânshinâsi wa hunar-i Îrân*, 9-10 (dec. 1972), pp. 97-109, l'articolo di [33] D. Whitehouse / A. Williamson, "Sasanian maritime trade", *Iran*, XI (1973), pp. 29-49, il saggio di [34] D. Whitehouse, "Maritime trade in the Arabian Sea: the 9th and 10th Centuries", *South Asian Archaeology* (1977), ed. M. Taddei, 2 voll., Naples, 1979, pp. 865-885, e l'intero articolo di [35] *idem*, "Sasanian maritime activity",

The Indian Ocean in Antiquity, ed; J Reader, London -New York, 1996, pp. 339-349, le pp. 147-149 del [36] *Qatar Archeological Report. Excavations 1973*, ed. B. De Cardi, Oxford, 1978, le pp. 190-192 di [37] J. C. Wilkinson, "The origins of the Aflāj of Oman", *The Journal of Oman Studies*, VI-1 (1983), pp. 177-194, la nota di [38] R. N. Frye, "Bahrain under the Sasanians", *Dilmun. New Studies in the Archeology and Early History of Bahrain* (ed. D. T. Potts, Berlin, 1983), pp. 167-170, i saggi di [39] M. Prickett-Fernando, "Durable goods: the archeological evidence of Sri Lanka's role in the Indian Ocean trade", *Sri Lanka and Silk road of the Sea*, eds. S. Bandaranayake, L. Dewaraja, R. Silva, K. D. G. Wimalarante, Colombo, 1990, pp. 61-84, e di [40] M. Tampoe, "Tracing the Silk Road of the Sea: ceramic and other...", *idem*, pp. 85-103, l'articolo di [41] G. Gropp, "Christian maritime trade of Sasanian age in the Persian Gulf", *Internationale Archäologie*, VI, (Golf-Archäologie: Mesopotamien, Iran, Kuwait, Bahrain, Vereinigte Arabische Emiraten und Oman, eds. K. Schippmann, A. Herling, J. F. Salles, 1991), pp. 83-88, il saggio di [42] V. Fiorani-Piacentini, "Merchants/merchandise and military power in the Persian Gulf", *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie IX, vol. III-2 (Roma, 1992), le pp. 124-125, 250-257 e 296-340 dell'opera di [43] D. T. Potts, *The Arabian Sea in antiquity*. Vol. II: From Alexander the Great to the Coming of Islam, Oxford, 1992. Si vedano inoltre le pp. 33-37 di [44] R. L. Pouwell, *Horn and Crescent: cultural change and traditional Islam in the East African Coast, 800-1000*, (Cambridge University Press), 1987; le pp. 75-78 di [45] G. S. P. Freeman-Greenville, *The Mediaeval History of the Coast of Tanganyika*, London, 1962; le pp. 221-222 di [46] *idem*, *East African Coast*, Oxford, 1962; le pp. 79-80 di [47] G. F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, Princeton, 1951; p. 345 e le pp. 348-350 di [48] T. M. Ricks, "Persian Gulf Seafaring and East Africa", *International Journal of African Historical Studies*, III (1970), pp. 161-185 e il saggio di [49] M. Compareti, "Presenza sasanide in Africa", in *Il falcone di Bistam*, a c. di M. Compareti / G. Scarcia, Venezia, 2003, pp. 39-79, con ricchissima bibliografia; ma vedine anche la recensione di [50] E. Venetis in

Transoxiana Reviews al sito internet http://www.transoxiana.com.ar/reviews/sasanians_evangelos.html, con ulteriore bibliografia.

Importante per un'approfondita analisi delle festività di presunta origine iranica nel contesto della ritualità connessa ai cicli stagionali (stagione secca, stagione delle piogge), nonché per la ricca messe di informazioni bibliografiche, il contributo di [51] J. Gray, *Nairuzi or Siku ya Mwaka*, in "Tanganyika Notes and Records", XXXVIII, 1954, pp. 1-23; *Nairuzi. Some Additional Notes*, ibidem XLI, 1954, pp. 68-72. Per altre notizie sul *nairuzi* si veda inoltre [52] W. H. Ingrams, *Zanzibar its history and its people*, London, 1931 e [53] O. Racine, *A Purification Ritual: the Shomoo*, Paper Presented to the International Conference on the History and Culture of Zanzibar, Zanzibar, 14-16 December, 1992.

Per la più antica menzione (ca. 905 E., 1500) del termine *nairuzi* – in interessante parallelo con le più antiche tracce di diffusione di uno stile architettonico dato senz'altro per iranico nel *Survey of Persian Art* di J. A. Pope – v. [54] S. A. Strong, "The History of Kilwa" [testo arabo], in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1895 (Part I), Art. XI, pp. 385-430.

Per quel che riguarda lo Zanzibar meridionale v. n. 10 a p. 4. del contributo di [55] R. Mzee, "Indigenous Polity of Southern Uguja", International Conference on the History and Culture of Zanzibar, 14-16 December 1992 (18 pp.; reperibile solo in ciclostile), dove sull'identificazione (a posteriori) con gli *shirâzi* per via delle celebrazioni di *nawrûz* osservate in quella zona si cita "the famous Nairuz narrator Haji Choum".

Sulla fissità, o relativa mobilità (arretramento nell'anno solare di un giorno ogni quattro anni), del *nawrûz* di Zanzibar esiste una questione aperta, su cui, oltre al già citato lavoro di J. Gray (v. [32]), v. l'articolo di [56] H. N. Chittick, "The Peopling of the East African Coast", paper presented to the *International Conference on the History and Culture of Zanzibar*, 14-16 December 1992, e p. 41 di [57] R. I. Rotberg, *East Africa and the Orient*, New York, 1975, nonché s.v. in [58] Ch. Sacleaux, *Dictionnaire Swahili-Français*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1939.

Sembra di grande importanza il materiale raccolto nel 1958 da P. L. Lienhardt, segnalato a p. 1050 di E.I.2 (v. *infra sub* 'Egitto'), purtroppo ancora inedito.

B – LA SOMALIA

La voce [59] "nawrûz" di R. Levy / C.E. Bosworth in E.I.2 (1993) contiene una sezione relativa al *nawrûz* in Africa con qualche particolare riguardante l'Azania.

In Somalia la situazione presenta un certo grado di complessità: c'è il problema della singolare collocazione del Capodanno col *mihri-jân* a febbraio, per cui v. p. 162 di [60] E. Cerulli, *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, III, Roma, 1964, il quale sostiene: visto che, in Azania, si ha un «[...] *mihrajân* a metà febbraio mentre il capodanno persiano ricorre, come è noto, nell'equinozio di primavera» (cfr. p. 220 di [61] *idem*, *Somalia. Scritti vari e inediti*, I, 1959, dove pare singolare solo la mancata coincidenza fra *mihrgân* e *nawrûz*; ed è questo un terzo esempio di svista analoga a quella summenzionata di Bosworth), questa doppia circostanza potrebbe anche riflettere, nel Mare Eritreo, una situazione calendariale ufficiale proto-sasanide.

Per una panoramica generale sulla composita situazione etnica della zona in questione e per dettagli circa i rituali del Capodanno v. [62] I. M. Lewis, *Peoples of the Horn of Africa, Somali, Afar and Sahoo* (Ethnographic Survey of Africa, North-Eastern Africa, I), London, 1955.

Per la descrizione delle celebrazioni di fine luglio del *nawrûz* (*neyruus*, *nawriis*, *nawrish*) in Somalia (Afgoy, Qorqoley, Balcad, Mogadiscio, Brava) v. [63] R. Ajello, "Il Nawrûz e l'Azania", *Yâd-nâma in memoria di Alessandro Bausani*, I, Roma, pp. 3-18, che cita (pp. 15-16) la descrizione della festa fatta da U. Ferrandi, *Lugh, emporio commerciale sul Giuba*, Roma, 1903, pp. 292-293.

Per una trattazione dei metodi di calcolo dell'anno solare in Mi giurtinia v. le pp. 219-227 di E. Cerulli, *Somalia. Scritti vari e inediti*, I, op. cit.

Nelle “coste interne dell’Oman” il *nayrîz* cade l’1 della Bilancia (notizia del sig. Anjumrûz di Bandar Langa) e ciò potrebbe far luce su un possibile percorso dello schema calendariale delle feste “di origine iranica” di Somalia attraverso le zone costiere del Golfo Persico, in quanto un *nawrûz* settembrino presenta simmetria con un *mihrgân* a febbraio.

C – L’EGITTO

In Egitto si riscontrano ben due feste calendariali il cui nome rimanda a origini iraniche, il *nayrûz* e il *mihrijân*. Tali festività si inseriscono chiaramente nello schema calendariale locale, e, se è necessario porre attenzione alla problematica riguardante la similarità di base del calendario iranico con il calendario egizio antico, che ha indotto alcuni studiosi a ritenere il primo un calco del secondo (ma qualche studioso iraniano sostiene l’opposto), va comunque segnalato che l’inserzione del *nawrûz* avviene sul calendario copto, molto probabilmente nella prima età islamica. In epoca fatimide (X-XI secc.), momento in cui le suddette feste rivestono grande importanza nel cerimoniale di corte e sono fenomeni che nelle loro espressioni popolari accomunano esponenti delle diverse fedi presenti nel paese, si potrebbe essere inoltre verificato un qualche influsso di idee compromesse con concezioni millenaristiche di stampo sia cristiano sia iranico; sull’argomento v. [64] D. Cook “Messianism and Astronomical Events during the First Four Centuries of Islam”, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 91-92-93-94 (2000), pp. 29-51; e v. [65] J. M. F. Van Reeth, “Al-Qumâma et la Qâ’im de 400 A.H.: le trucage de la lampe sur le tombeau du Christ”, *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Era* (Proceedings of the 4th and 5th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1995 and 1996, III vol., eds. U. Vermeulen / D. De Smet), *Orientalia Lovaniensia Analecta* 83, vol. II, Leuven, 1998, pp. 171-190.

Sul *nayrûz*:

oltre al menzionato [66] R. Levy / C.E. Bosworth, “Nawrûz”, E.I.2 (1993), in cui si propone una lettura di mediazione del fenomeno che non propende né per un origine esclusivamente iranica della festa né per la semplice copertura con un nome iranico di cose esclusivamente egizie, va tenuto presente soprattutto [67] M. Cuypers, “Le *Nawrûz* en Egypte”, *Luqmân*, X-1 (1993-1994), pp. 9-36, secondo cui non c'è niente di strano nel fatto che altri popoli, influenzati da o incontratisi in qualche maniera con la cultura iranica, abbiano chiamato *nawrûz/nayrûz* il loro Capodanno. Il saggio è ricco di indicazioni bibliografiche e traccia una plausibile ricostruzione storica delle vicende riguardanti la festa in Egitto. Riferimenti al *nayrûz* egiziano d'età islamica si trovano in [68] J. Tagher, *Coptes et musulmanes*, Le Caire, 1952 (v. p. 120 e pp. 147-148).

Le posizioni copte al riguardo sono divergenti, anche se accomunate da una sorta di rivendicazione nazionalistica della festa; esemplare la posizione [69] dell'Arcivescovo Basilios, “Nawrûz”, *The Coptic Encyclopedia*, New York, tomo VI, p. 1784, secondo il quale si tratta di festa di origine antico-egizia a cui i persiani avrebbero dato il nome durante la loro penetrazione in Egitto, da confrontarsi con quella di [70] Bânûb 'Abdu, *Kunûz al-ni'ma*, Le Caire, 1965, tomo 1, pp. 120-121, per il quale si tratterebbe nel caso persiano di un'acculturazione egizia: il *nawrûz* sarebbe cioè emigrato in Iran insieme al calendario egizio, ritenuto da molti studiosi matrice di quello iranico. Per una tendenza in certo senso analoga del mondo copto a mettere sullo stesso piano, anche sincronico, fatti culturali di particolare intensità, si può confrontare [71] S. Demaria, “Der koptische Kambyses-Roman”, intervento di martedì 7 ottobre 2003 al *V European Conference of Iranian Studies* (Ravenna, 6-11 ottobre 2003), dove si osserva come l'età di Cambise si confonde con quella di Khusraw Parwîz, evidentemente tale da segnare l'esperienza culturale locale, come risulta anche da [9] M. Compareti, “Note sull'iconografia del Pegaso e del cavallo bardato nell'arte iranica”, in *Il falcone...* op. cit., pp. 27-37.

Le fonti base di età islamica sono:

[72] al-Watwat al-Kutubî al-Warrâq (632-718 E., 1235-1318), *Manâhij al-fîkar*, citato a proposito del *nawrûz* da al-Qalqashandî.

[73] al-Maqrîzî, *Khitat: Al-mawâ'iz wa al-i'tibâr bi-dhikr al-khitat wa al-âthâr* li-Taqî al-dîn Ahmad b. 'Alî b. 'Abd al-Qâdir b. Muhammad al-ma'rûf bi-al-Maqrîzî, Bûlâq (Cairo), 1270 E., 1853-1854, capitolo sulle feste dei copti, tradotto in francese da [74] R. Griveau, *Patrologia Orientalis*, Paris, 1915, tomo X, pp. 313-343, particolarmente importante per le descrizioni della festa in epoca fatimide.

[75] al-Qalqashandî, *Subh al-a'shâ' fî sanâ'at al-inshâ'*, Il Cairo, 1045 E. / 1985, vol. II, p. 429, su un'origine persiana della festa.

[76] Ibn Iyâs, *Badâ'î' al-zuhûr fî waqâ'î' al-duhûr*, ed. Bulâq, Le Caire, 1344 E., tomo 1, pp. 46-47, sul divieto per i copti dei festeggiamenti (aspersione – fuochi) e per i musulmani della partecipazione alle celebrazioni.

[77] Ibrâhîm b. Wâsif Shâh, (secc. X-XI ca.), *Abrégé des Merveilles (Mukhtasar al-'ajâ'ib)*, trad. Carra de Vaux, Paris, 1984, p. 233 su istituzione (attribuita al “re Ochmoun”) e usi della festa, e p. 337 su “re Manâwish, figlio di Manqâwish”, primo antico re che avrebbe festeggiato il *nawrûz* in Egitto.

[78] al-Jabartî, *Chroniques*, trad. française, Le Caire, 1889, t. 2, p. 114, sul largo impiego anche nell'onomastica egiziana del termine *nawrûz* per i nati nel giorno di Capodanno.

Sul *mihrijân*:

[79] F. M. Corrao, *il riso, il comico e la festa al Cairo nel XIII secolo*, Roma, 1996, a p. 112 segnala, con riferimento ad alcuni versi del poeta siculo al-Ballanûbî (cfr. p. 56 di [80] M. Corrao, *Poeti arabi di Sicilia*, Milano, 1987), che la celebrazione del *mihrijân* era in voga nel Cairo dei secc. XI-XII; a p. XXXVII M. Corrao scrive: “Si suppone che i versi più antichi siano quelli scritti in occasione della festa copta del *mihrijân* ripristinata dal califfo fatimide al-Zâhir intorno al 1030”.

Sull'acculturazione della Sicilia agli usi calendariali islamici v. [81] A. Borruso / M. T. Mascari, “Uno scritto di Rosario Gregorio

sul calendario degli arabi di Sicilia”, *Le conoscenze dell’Asia e dell’Africa in Italia nei secc. XVIII e XIX* (Istituto Universitario Orientale di Napoli), vol. II, Napoli, 1985, pp. 479-507.

D – IL MAGHREB (TUNISIA, LIBIA, ALGERIA, MAROCCO)

Di carattere generale sull’uso e sul significato dei calendari solari nell’Africa del Nord v. il cap. XII (“I resti dell’antica magia: feste stagionali e riti naturisti”) di [82] E. Doutté, *La société musulmane du Maghrib. Magie et religion dans l’Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, 1909. Può inoltre risultare di grande utilità il repertorio bibliografico redatto da [83] G. Chiauzzi, *Cicli calendariali nel Maghreb. Calendari solari e lunare islamico. Materiali e metodologia per lo studio di un ordinamento*. Tomo I (Repertorio bibliografico e tematico 1835-1976), Napoli, 1988.

Per il calendario solare delle isole di Kerkena (Tunisia) v. il cap. V del II vol. di [84] A. Louis, *Les Iles Kerkena (Tunisie). Étude d’ethnographie tunisienne et de géographie humaine*, vol. II, Tunis (Bascone et Muscat), 1963.

Il temine *nawrûz* ricorre esplicitamente come denominazione del Capodanno (1 maggio) di Tunisi: v. pp. 406-420 di [85] J. G. Magnin, “Coutumes des fêtes à Tunis au XIe/XVIIe siècle (d’après Ibn Abî Dînâr)”, *Revue de l’Institut des Belles Lettres Arabes* (Tunis), XV-4e tr. n. 60 (1952) pp. 387-421; su *nawrûz* = 1 maggio, v. anche [86] A. Bel, “Survivance d’une fête de printemps à Tunis signalée au XI siècle de l’H. (XVIIe de J.-C.) par l’historien musulman Ibn Abî Dînâr al-Qaîrawânî”, *La Revue Tunisienne* (Institut de Carthage, Tunis), V, nn. 19-20, 3e-4e tr. (1934), pp. 337-345. Sempre sul 1 maggio v. [87] G. Payre, “Une fête de printemps au Djerid”, *La Revue Tunisienne* (Institut de Carthage, Tunis), 1942, pp. 171-177. [88] J. Lethielleux, “Au Fezzan. Le calendrier agricole”, *Revue de l’Institut des Belles Lettres Arabes* (Tunis), XI, n. 41-1er tr. (1948), pp. 73-82. Sul calendario agricolo del meridione tunisino v. [89] H. Menouil-

lard, “L’année agricole chez les indigènes de l’extrême Sud-Tunisien”, *La Revue Tunisienne* (Institut de Carthage, Tunis), XVII n. 79 (1910), pp. 1-6.

[90] S. A. Boulifa, *Méthode de langue kabyle. Étude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura*, Alger, Jourdan, 1913, è imperniato sul calendario solare agricolo della Cabilia (Algeria), con glossario di termini e accenno ai rituali specifici di alcune occasioni. Per una lettura antropologica dell’anno (solare) e delle sue feste in Algeria v. il cap. V di [91] J. Servier, *Les portes de l’année. Rites et symboles. L’Algérie dans la tradition méditerranéenne*, Paris, Lafont, 1962. Uno studio comparativo in stile frazeriano sulle celebrazioni solstiziali della ‘ansara è in [92] F. Benoit, “Le rite de l’eau dans la fête du solstice d’été en Provence et en Afrique”, *Revue Anthropologique* (Revue mensuelle de l’École d’Anthropologie de Paris), XLV 1-3 (janv.-mar. 1935), pp. 13-30. Interessante per le relazioni del calendario agricolo di Cabilia (Algeria) con il calendario copto – del nome del cui Capodanno si sono indicate le origini iraniche – è [93] H. Genevois, “Le calendrier agraire et sa composition”, *Fichier Périodique*, (Fort National – Alger, Centre Diocésain d’Études) n. 125 (1975), pp. 1-89. Cenni di carattere storico sulle celebrazioni di Capodanno si trovano a p. 306 del vol. II di [94] R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous le Hafsides, des origines à la fin du XVIe siècle*, Publication de l’Institut d’Études Orientales d’Alger, Paris, 1940-1947. Di taglio antropologico, potrebbe fornire indicazioni preziose [95] E. Destaign, “L’Ennayer chez les Beni Snous”, *Revue africaine* (Société historique algérienne, Alger), XLIX-1 n. 256 (1905), pp. 57-70, così come le potrebbe fornire sugli usi di *nîsân* e di altre feste solari [96] *idem*, “Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous. El-Housouûm, en-Neth, en-Nîsân [april]”, in *Revue africaine* (Société historique algérienne, Alger), L-3 n. 252 (1906), pp. 244-260 e ancora [97] *idem*, “Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous. La ‘Ansara’”, *Revue africaine* (Société historique algérienne, Alger), L n. 253 (1906), pp. 362-385.

Relativamente al Marocco, per una bibliografia generale fino al 1965 v. l’indice – sub voce “Calendrier” – di [98] A. Adam, *Biblio-*

graphie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc, (Mémoires du Centre de Recherches d'Anthropologie, de Préhistoire et d'Ethnographie d'Alger, XX, Alger, 1972. Sul Capodanno solare (giul.) e sui riti della *hagûza* a Fez v. pp. 84-89 di [99] S. Biarnay, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines* (publ. par L. Brunot et E. Laoust), Publication de l'Institut de Hautes Études marocains, Paris, Laroux, 1924. Interessanti per la caratterizzazione in Marocco dei "giorni della Vecchia" (1 gennaio e seguenti) come giorni del prestito, idea che rimanda alle caratteristiche del periodo epagomenico iranico idealmente introducente il *naw-rûz*, sono le pp. 118-119 di [100] J. Bourrilly, *Éléments d'ethnographie marocaine* (publ. par E. Laoust), Paris, Larose, 1932. Sempre su quei giorni particolari v. [101] P. Galand-Pernet, "La Vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc", *Hésperis* (Revue de l'Institut des Hautes Études Marocaines) XLV 1-2 (1958), pp. 29-94. Per i nomi del Capodanno in Marocco e pratiche relative v. cap. XV di [102] E. Westermarck, *Ritual and Belief in Marocco*, London (Macmillan), 1926; e, per le relazioni del "Carnevale" di Fez con i "misteri sciiti" e la "tomba di Husayn" v. le pp. 189-190 di [103] *idem*, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris (Payot), 1935. [104] L. Brunot, "Le personnage de Barabba dans la fête du Sultan des Tolba à Fèz", *Mélanges offerts à Gaudefroy-Demombynes par ses amis et anciens élèves*, Le Caire, 1935-1945, pp. 5-15, ipotizza una qualche relazione tra le celebrazioni marocchine e rappresentazioni in occasione della primavera di ambito babilonese e persiano. Rileva il parallelismo con mascherate similari in Persia, Afghanistan e Babilonia anche [105] P. De Cénival, "La légende du Juif Ibn Mech'al et la fête du sultan des Tolba a Fès", *Hésperis* (Revue de l'Institut des Hautes Études Marocaines), V-2 (1925), pp. 137-218. Sulla 'ansara v. [106] J. E. Budgett Meakin, "The Morokko Berbers", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London, XXIV (1894), pp. 1-14. Per una comparazione tra la festa del sultano dei Tolba (primavera) e una festa ispanica "del vescovo" v. [107] D. Ricard, "La fête du Sultan des Tolba et 'la fiesta del obespillo' en Espagne", *Hésperis* (Revue de

l'Institut des Hautes Etudes Marocaines) XXIV 1er-2e tr. (1937), pp. 138-139. Per notizie calendariali generali tradizionali (dal *Ta'rif al-anwâ*), v. pp. 1-62 di [108] A. De Calassanti Motylinski, *Les mansions lunaires des Arabes. Texte arabe en vers de Mohammed el-Moqriy* (tr. et ann. par De C.M.), Alger, Imp. Orientale, 1899 e [109] H. P. J. Renaud, *Le Calendrier d'Ibn al-Bannâ de Marrakech* (Publication de l'Institut des Hautes Études Marocaines), Paris, Larose, 1948.

Sul tema del Gennaio come uomo cornuto, che potrebbe rivelare qualche legame con la ritualità fluviale-ctonia iranica, oltre che ellenistico-romana, v. [110] E. Doutté, “Un texte arabe en dialecte oronais”, ext. des *Mémoires de la Société Linguistique de Paris*, t. XII, pp. 335-406; su “gennaio” v. in particolare n. 1 di pp. 350-351.

E – AL-ANDALUS

La grande “cassa di risonanza” di temi iranici costituita dall'ecumene islamica tutta sembra, addirittura, particolarmente tale nell'estremo occidente andaluso. [111] M.-Th. Urvoy, “La culture et la littérature arabe des chrétiens d'al-Andalous”, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCII (1991), pp. 259-275, a p. 265 afferma: “Les Musulmans andalous célèbrent avec les chrétiens certaines fêtes de ceux-ci, notamment la naissance de Jésus. Mais c'est de la même façon qu'ils donnent une signification religieuse à d'autres fêtes, d'origine persane celles-ci, et de caractère astronomique” senza “aucune compromission religieuse”. È il caso del *nayrûz* e del *mihrijân*, festività sulla cui celebrazione ‘andalusa’ non sono ancora state condotte indagini approfondite. In ogni caso, per poter inquadrare un fenomeno di acculturazione come l'introduzione di “nuove” feste e avere così un'idea di che cosa si intendesse per Capodanno prima che tale ricorrenza subisse l'influsso del *nayrûz* della tradizione islamica, si può riflettere da questo inedito punto di vista sulla testimonianza di [112] Martinus Bracalensis (515 ca.-580), *De correctione rusticorum*, ed.

W. Barlow, New Haven, 1950, laddove parla di “grandi feste di Capodanno”. In tema di situazione calendariale preesistente alla conquista araba, va prestata attenzione alla “era ispanica” e alla relazione – stabilita sulla base delle testimonianze di alcuni autori arabi andalusi per cui v. [113] G. Levi Della Vida, “The ‘Bronze Era’ in Moslem Spain”, *Journal of the American Oriental Society*, LXIII (1943), pp. 183-191, e [114] *idem*, “La traduzione araba delle Storie di Orosio”, *al-Andalus*, XIX (1954), pp. 257-294, con completa ricognizione delle fonti arabe, nonché dei brani della *Historia Pseudo-Isidoriana* e della traduzione araba delle *Historiae* di Paolo Orosio che ne sono l’origine – tra la sua istituzione e l’intervento di lastricazione in bronzo del Tevere attribuito a Ottaviano Augusto (ma anche ad altri inauguratori o istitutori di ere), in interessante analogia con le caratteristiche “metalliche” (cfr. Giobbe XXVIII.10) veicolate dall’etimologia ebraica – “non semitica” – di “Nilo” (*ye’or* < eg. tar-do *yoor* < eg. antico *y(e?)tor*, v. p. 307 del vol. IX di [115] *The Jewish Encyclopedia*, New York – London, 1805, la voce “Nile” di W. Max Müller), il fiume egizio dispensatore primo del calendario che, adattato nel I sec. a.C. a nomenclatura e struttura mensili romane, conosciamo come calendario giuliano. L’ambito fluviale e metallico in cui si sviluppa questa sorta di mitologia del calendario trova suoi plausibili precedenti nel mondo iranico – v. [116] G. M. D’Erme, “‘Kang’ iranici e ‘ischie’ italiche. (Tracce di uno scomparso epos in Calabria)”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, XXVII (1977), pp. 153-156 –, e al medesimo ambito culturale vanno relate tematiche similari presenti nel mondo islamico: si pensi alla sepoltura del profeta Hanzala entro tubi di rame di cui a p. 38 di [117] B.-M. Scarcia Amoretti, “Un’interpretazione...”, op. cit. L’era ispanica conta i suoi anni a partire dal 38 a.C., anno in cui Augusto dichiarò la Hispania provincia romana, e fu in uso fino al 1383, quando si passò a datazioni con era cristiana. Può essere di un qualche interesse segnalare che l’attribuzione della lastricazione metallica del Tevere a un altro grande della storia romana, il poeta Virgilio, si rintraccia in un classico della letteratura spagnola del Quattrocento: v., a p. 177-178, la quartina 266 di [118] Juan Ruiz, *Libro de Buen*

Amor, trad. it. V. La Gioia / G. Di Stefano, Milano, 1999. Caratteristiche calendariali del Tevere potrebbero essere rintracciabili nel sacrificio degli Argei gettati dal ponte Sublicio il 14 maggio (ma connessi con la ritualità equinoziale primaverile); su ciò v. [119] D. Porte, “La noyade rituelle des hommes de jonc”, *Beiträge zur altitalische Geistesgeschichte (Festschrift G. Radke)*, 1986, pp. 193-211; su una ‘identificazione’ del Tevere con il Nilo (“Nilo di Roma”) in ambito islamico e sulla questione della “era del bronzo” v. inoltre le pp. 153-155 di [120] G. Scarcia, “Roma vista dagli arabi: appunti su Abū ‘Ubayd al-Bakrī (sec. XI)”, *Roma fra Oriente e Occidente* (Settimana XLIX di Studio del C.I.S.A.M.), Spoleto, 2002, pp. 129-171.

Sulla questione dei calendari agricoli in generale v. [121] J. Samsó, “La tradición clásica de los calendarios agrícolas hispano-árabes y norteafricanos”, *Actas del II Congreso para el Estudio de la Cultura en el Mediterráneo Occidental*, Barcelona, 1978, pp. 177-186 e [122] R. Muñoz, “Fiestas de origen meteorológico en la literatura calendárica”, in *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y studios I*, Granada, 1990, pp. 23-41, con survey bibliografico sulle più recenti edizioni di calendari a n. 2 di p. 23.

[123] E. Lévi-Provençal, *Histoire de l’Espagne musulmane*, vol. III: *Le siècle du Califat de Cordoue*, Paris, 1953, parla (p. 438) dell’origine iranica della festa del *nayrūz* che in Spagna *par* essere celebrato, sia dagli arabi sia dai mozarabi, “il giorno dell’equinozio primaverile”, non *confondendosi* così con il 1 gennaio (*yannayr*), Capodanno civile giuliano e della tradizione cristiana ispanica: “Se gli scrittori andalusi sembrano aver omesso di indicare la data esatta della celebrazione del Nairuz in Spagna, rileviamo peraltro che la si considerava quale la più propizia per la consumazione del matrimonio e che era d’abitudine far cuocere in quel giorno dolci costruiti in forma di città (*madīna*) cinta di un bastione, la qual cosa richiama il moderno costume delle ‘gallettes des Rois’ per l’Epifania”. L’osservazione è particolarmente interessante in quanto nella celebrazione della festa iranica del *sada* (gennaio) sono riscontrabili elementi riconducibili alle tematiche e alle celebrazioni dell’Epifania di ambito cristiano: su ciò v. le pp. 316-328 di S. Cristoforetti, *Il Natale...*, op. cit.. Il *mihri-*

jân cadeva il 24 giugno, celebrato dalla gente con il nome di ‘*ansara*’ (festa del solstizio estivo – festa di San Giovanni). La notizia, non isolata (v. [124] Ibn ‘Idhârî, *Bayân*, III, p. 84 r. 1, che parla del *mihrijân* del 399 E. come di festa che cadde a fine *shawwâl*, cioè tra il 23 e il 26 giugno 1006), è inclusa nella relazione sulla riforma dell’abbigliamento attuata alla corte di ‘Abd al-Rahmân II per influsso del celebre cantore-musico baghdadino del IX sec. (v. [2] p. 381, n. 1) Zir-yâb fornitaci da [125] Ibn Hayân, *Muqtabis*, I, fol. 151 v., parzialmente riprodotto in [126] al-Maqqarî, *Analectes*, II, pp. 87-88.

Sul musico Ziriyâb, sulla sua influenza quanto a etichetta di corte e sulle innovazioni – anche culinarie: fave salate e asparagi selvatici – da lui introdotte in Spagna v. anche, oltre ai summenzionati autori, [127] G. S. Colin, *Un document nouveau sur l’arabe dialectal d’Occident au XIIe siècle*, in *Hespéris*, XII (1931), p. 13 e n. 3. Sulla riforma della moda di Ziriyâb, v. la trad. da Ibn Hayân a pp. 425-426 di Lévi-Provençal, *Histoire...*, op. cit. Il musico “persiano” introdusse anche il gioco degli scacchi e nuovi tagli di capelli, e influì in modo determinante sulla musica andalusa; la cosa può indurre a ipotizzare suoi interventi anche nell’ambito delle celebrazioni alla moda, data la stretta correlazione tra musica e festeggiamenti.

La festa era segnata, come ancor oggi in Africa del Nord, da “fuochi di San Giovanni”. Nel X sec. il nome ‘*ansara*’ prevaleva sul nome persiano (*mihrijân*). Su ciò v. anche p. 172 n. 1 di [128] É. Lévi-Provençal, *L’Espagne musulmane au. Xe siècle: Institutions et vie sociale* (éd. Larose, 1932). [129] H. Pérès, *Poésie andalouse, en arabe classique, au Xie siècle*, Paris 1953, alle pp. 303-305 riporta notizie su alcune composizioni poetiche in cui compare terminologia calendariale di origine iranica. Pérès ritiene (p. 303), differentemente da Lévi-Provençal, che “La fête du *Nairûz*, fête d’origine persane, ne tombe pas le 1er mars comme en Orient [sic], mais les premiers jours de janvier et tend à se confondre, en Espagne musulmane, avec le premier jour de l’année ou mieux, avec le jour de l’Epiphanie”. Forse Pérès, scrivendo *en Orient*, pensava al Capodanno fiscale (*nevruz*) ottomano. La data 1 gennaio è tratta dal [130] *Calendrier de Cordoue de l’année 961*, (v. R. Dozy / Ch. Pellat, ... Leyde, 1961) ma è contestata da [131]

H. P. J. Renaud, “Sur la date du *Nairûz* en Espagne musulmane”, in *Bulletin des Études Arabes*, III-15 (nov.-dec. 1943), pp. 143-144, (con commento in chiusura di H. Pérès, alle pp. 144-145).

Gli usi segnalati da E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne...*, op. cit., circa i dolci della festa del *nayrûz*, oltre a quelli segnalati a p. 304 n. 2 di H. Pérès, *Poésie andalouse...*, op. cit., fanno pensare a una collocazione epifanica della festa, peraltro molto vicina al Capodanno civile. Inoltre una tale collocazione renderebbe ragione di un *mihrijân* collocato sul solstizio estivo (e non sull'equinozio autunnale), pur sempre a sei mesi di distanza dal *nayrûz*. Purtroppo non sono ancora note in Spagna corrispondenze chiare con date del calendario dell'Egira.

Per l'inquadramento linguistico dei calchi persiani v. [132] D. Wasserstein, “The language situation in al-Andalus”, *The formation of al-Andalus (Pt. 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, eds. M. Fierro / J. Samsó), Barcelona, 1984, pp. 45-77.

Per il valore indiziario della presenza nell'iconografia mozarabica di elementi legati “ad una cultura di chiara impronta orientale-ellenistico-iranico-araba” (p. 735) v. [133] A. Thierry, “La cultura e l'arte precarolingia e protomozarabica”, *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII, 6-12 aprile 1972* (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XX), Spoleto, 1973, pp. 723-781 (con XII tavv.).

Molto importante per il nutrito numero di fonti arabe sulle feste cristiane, tra cui si annovera anche *nayrûz* e *mihrijân* (v. p. 2), è il saggio di [134] F. de la Granja, “Fiestas cristianas en al-Andalus (materiales para su estudio)”, *Al-Andalus*, XXXIV-1 (1969), pp. 1-54 (parte I), e *idem*, *Al-Andalus*, XXXV-1 (1970), pp. 119-142.

F – SUDAFRICA

Un caso diverso e certamente recente, ancorché poco indagato e comunque non assimilabile ai precedenti in quanto trattasi di fenomeno

collegato con emigrazioni ancora in via di svolgimento, è quello del “*navroz*” celebrato nelle comunità indiane di Sudafrica. Da un certo momento in poi, la festa è stata “islamizzata” quale ricorrenza dell’anniversario del matrimonio del Profeta con ‘Âysha; su ciò v. p. 860 di [135] Î. Îran, “*Riwâyat-î dîgar dar bâra-yi jashn-i nawrûz*”, in *Îrânshinâsî*, VII-4 (zimistân 1374 E.S. / 1995-1996), pp. 819-824.



Sîrâf (Golfo Persico), necropoli medievale.

Un’affrettata conclusione potrebbe anche vedere nei persiani genti che hanno messo tutte le loro energie al servizio di uno scardinamento totale del tempo, singolarmente parallelo a quello scardinamento dello spazio che, secondo il topos ellenistico, caratterizzava la loro *hybris*. Acqua dove gli dei hanno voluto terra e terra calpestabile dove gli dei hanno voluto acqua. Allo stesso modo, si direbbe, autunno

dove dovrebbe essere primavera, quando non solstizi in luogo di equinozi e viceversa.

Nella realtà non è così: i persiani hanno fornito lo schema essenziale per la definizione del tempo, al punto che chiunque li abbia seguiti in materia non ha potuto far altro che adattare le proprie esigenze a quei veri e propri “punti cardinali”. Rettificando leggermente Urvoy, potremmo dire, al posto di quel suo “senza compromissione religiosa”, che la religiosità dei persiani coincide forse più di ogni altra con una sensibilità particolarmente intensa nei confronti del tempo, il che vuole dire, in fase scienziata, astronomia. Non è un caso, allora, che a tutt’oggi il calendario solare dei persiani sia il solo a tener testa anche nell’uso civile al globalizzante calendario gregoriano.

