

IL *SĪZDAH BIDAR* E IL “PESCE D’APRILE”*

Simone Cristoforetti
Università degli Studi di Venezia “Ca’ Foscari”

È già da qualche tempo che occupandomi di calendario iranico e di suoi *āthār* al di fuori di quel mondo — dove l’espressione “al di fuori” intende tracciare un limite soprattutto linguistico — mi trovo a confrontarmi con uno schema di riferimento per la definizione del tempo che pare valido universalmente, eppure improntato a idee portanti (una cui sonora eco fenomenologica si può rintracciare, ad esempio, nella collocazione equinoziale primaverile dell’Annunciazione, della Creazione del Mondo, ecc.) che, nell’iranismo, assumono una dimensione paradigmatica. Ed è con un occhio ai molti contributi del festeggiato volti alla ricognizione e al riconoscimento di elementi iranici facenti capolino qua e là in questa nostra Europa, che mi accingo a far menzione di una questione di cui andranno saggiate le eventuali connessioni con vicende da considerarsi qualche cosa di più che casi di pura trasposizione linguistica o, viceversa, mere semplificanti coincidenze. E, magari, proprio il quid di sapore iranizzante che ne arrotonda la fisionomia potrebbe lasciar intravedere quali siano state le strade battute da quelle reliquie nel divenire tali, e quali siano gli incerti sentieri da percorrere nell’intento di ricostruire — ma ciò, forse, in altra sede — i percorsi di idee atte a consentire una contaminazione culturale tanto fertile e duratura.

Si tratta di un caso circoscrivibile dal punto di vista storico-geografico a una Provenza che, sulle prime, sconcerta un poco. Il caso, peraltro, interessa aree assai più ampie; la puntuale esplorazione di queste non sarà però qui di casa, riferendomi io, nelle presenti righe, sempre e solo alla comune origine fenomenologica — a cui ricondurre gli esiti o le manifestazioni europei — di qualche cosa di particolarmente intenso nell’esperienza iranica.

Nel corso di una conversazione privata ancora abbastanza recente, Maḥmūd Rūḥ al-Amīnī, uno dei più autorevoli antropologi dell’Iran odierno, autore di numerose pubblicazioni di argomento calendariale, e proprio per questo da me ripetutamente consultato, prospettava l’idea di una penetrazione nel mondo romanzo del “pesce d’aprile”, inteso come segno giocoso delle celebrazioni di quella sorta di Capodanno primaverile, da ricollegarsi al fenomeno cataro, e quindi, in ultima analisi, secondo pur datate suggestive teorie, a forme ideologiche di stampo iranico. Si tratterebbe allora né più né meno che di un riflesso delle usanze iraniche attualmente collegate con il cosiddetto *sīzdah bidar*, o *sīzdah-i nawrūz*, tredicesimo giorno del mese di *farwardīn* — primo mese dell’anno iranico — oggi corrispondente al 2 (talora al 3) aprile.

* La versione definitiva di quest’articolo è pubblicata in *Scritti in onore di Giovanni M. D’Erme*, a c. di M. Bernardini, N. L. Tornesello (Series Minor LXVIII, 2 voll., Università degli Studi di Napoli L’Orientale), Napoli, 2005, vol. I, pp. 321-334; ISSN: 1824-6109.

Una possibile tappa del percorso est > ovest di queste usanze potrebbe rintracciarsi nelle celebrazioni del *nawrūz* il 1° *nīsān* (1 aprile) di ambito nusairi (Siria antiochena, cfr. Bar-Asher 2001: 208), in concorrenza con il *nawrūz* “regolare” del 1° *farwardīn* (21/22 marzo). Una cultura di tipo alevita potrebbe non solo manifestarsi, ma anche alimentarsi, in maniera del tutto naturale anche nella zona di Sivas (a Divrigi era una celebre rocca pauliciana), anche se non è possibile non tener conto, come eventuale elemento di disturbo, delle contaminazioni nusairo-cristiane a proposito di tanti momenti significativi del vissuto religioso locale. Del resto, osservava in sovrappiù l’antropologo iraniano, non è forse in quel di Naurouze (di Linguadoca) che si prepara la chiusura apocalittica del Ciclo, quando le rocce tripartite si rinserreranno là compatte, e nell’attesa, i riti settimanali, *in bianco e nero* (qui il corsivo è mio, cfr. Cristoforetti 2002: 244-254 e 278 n. 257), dei Pierrot di Limoux ritmano il tempo obiettivamente intercorrente tra *sada* e *nawrūz*? E l’antropologo iraniano non istituiva pur possibili paralleli tra certe varianti iraniche e certe varianti romanze dell’universale “riconoscimento” intorno a cui si incardina il notissimo gioco della mosca cieca.

Il toponimo Naurouze — così suggestivo per l’iranista — pare doversi ricondurre all’occitano *peiras aneurozas*, “pietre aeree”. Tali rocce, fesse e tripartite, sono note anche come *Pierres d’Alzonne*. La catastrofe finale segnalata dal loro rinserrarsi si caratterizzerà per la generale *débauche*. In una sorta di completo e puntuale rovesciamento carnevalesco, alla chiusura delle fessure tra le grandi pietre corrisponderà l’ampia disponibilità di tutte le signore. Vi fa preciso riferimento il trovatore Raimon de Miraval (la cui attività è da collocarsi nel periodo 1185-1213) in occasione di una tirata denigratoria nei confronti della sua donna eccessivamente compiacente e traditrice: “Ma dame est semblable à une lionne! Je sais maintenant que les Pierres d’Alzonne se touchent, puisque celui-là peut entrer qui donne davantage” (Sénac 2000: 198). Il sito godette di ampia fama in passato; vi si recò in visita, nel 1563, il quattordicenne Carlo IX, un anno prima che il parlamento di Parigi decretasse lo spostamento del Capodanno dalla Pasqua (date estreme 22 marzo — 25 aprile) al 1° gennaio. È curioso che la visita del giovane monarca a Naurouze, compiuta in piena bufera ugonotta, non sia stata presa in considerazione da Prosper Mérimée, il quale, in apertura della prefazione alla sua *Chronique du Règne de Charles IX* (p. 7), pur dichiarava di essere più attratto da semplici aneddoti di vita vissuta che da ricostruzioni alla maniera di Tucidide. Proprio lui, in ogni caso, in epigrafe al terzo capitolo dedicato a “les jeunes courtisans”, accosta, dal *Cymbeline* di Shakespeare [atto II sc. IV], la dura pietra e la donna compiacente: “Posthumus: The stone’s too hard to come by. — Jachimo: Not a whit, Your lady being so easy” (Mérimée, s.d.: 51). E chissà che un’eco meno lontana dell’ “ossimoro” trobadorico delle *Pierres d’Alzonne* non si possa rintracciare nelle dantesche *Rime per la pargoletta-Pietra*, anche se a Di Benedetto (1928: xxxv) pareva che si fosse “un po’ esagerato nel considerare le petrose come documento di una passione tutta sensuale e quasi bestiale”. In ogni caso, si osserva nelle pietre di Naurouze un capovolgimento completo di tipo carnevalesco: l’inflexibile cuore-di-pietra che, quando si chiudono la pietre, morbidamente si dona al primo venuto. Quanto al momento stagionale — che ad ogni modo è quello di tutti i carnevali — per rintracciare un eventuale filo di *fumus* coinvolgente in

maniera più speciale Iran e Linguadoca (Candelora - *sada*, Mercredi des cendres - *chahārshamba-yi khākistar*, cfr. Cristoforetti 2002: 69, 273-278), occorrerebbero approfondite ricerche intorno a quella che sembra l'unica peculiarità della liturgia "catara", caratterizzata "par la présence dans les formulaires de messes d'oraisons propres que l'on ne retrouve nulle part ailleurs [in terra cristiana]" (Palazzo 2000: 241).

Il fatto è che non ci sono nel mondo iranico notizie "classiche" intorno al *sīzdah bidar*, ricorrenza che, nell'Iran moderno, costituisce l'unico "richiamo" della festa equinoziale del 1° *farwardīn*. E questa sorta di "secondo *nawrūz*" ha completamente eclissato il cosiddetto "grande *nawrūz*" che un tempo si celebrava il 6 *farwardīn*. Ma non solo. A cavallo tra il Cinquecento e il Seicento, un celebre astronomo di Sāh 'Abbās I, Mullā Muzaffar di Gunābād, non menzionava il *sīzdah-i nawrūz* nella lista delle feste iraniche del suo *Sharḥ-i bīst bāb* (*bāb xv*, pp. 12-16), pur ricordando, invece, sia il "grande *nawrūz*" del 6 *farwardīn* di antica memoria, sia l'*ābāngān* del 10 *farwardīn*, oggi anch'esso negletto. Bisogna tener presente però l'ambito in cui l'astronomo scriveva: se in quella sua opera si assiste al riesame di dati di provenienza libresca in un ottica di recupero della cultura dotta, con particolare attenzione al campo astronomico-calendario (tant'è che egli vi si dedica anche all'illustrazione delle peculiarità del calendario *khānī*), non si può peraltro affermare con sicurezza che le notizie ivi riportate relative alle celebrazioni legate al calendario iranico siano frutto di diretta osservazione delle usanze popolari del tempo, piuttosto che, invece, una sorta di rielaborazione e messa a punto, da parte dell'autore, di informazioni eterogenee¹. Tuttavia, del moderno *sīzdah bidar*, o *sīzdah-i nawrūz* (13 *farwardīn*), non mancano indizi pre-classici: tracce di un certo rilievo, risalenti al secolo x, si riscontrano in Ibn Bābawayhi, quando parla degli usi degli *Aṣḥāb al-Rass*. Il seguente passo, in traduzione italiana, è tratto da Scarcia Amoretti 1968: 27-29. Vi si narra che i mitici *Aṣḥāb al-Rass* di certe tradizioni islamiche

«[...] avevano dodici villaggi [...]. E i nomi dei dodici villaggi erano: Ābān, Āḍar, Day, Bahman, Isfandār, Farvardīn, Urdibihisht, Urdād, Murdād, Tīr, Mihr, Shahrīvar. Il più importante era Isfandār dove risiedeva il loro re a nome T.rkūz [...]. Ogni villaggio celebrava una festa in un mese dell'anno [...] e invero i mesi persiani che sono *ābān-māh*, *āḍar-māh*... sono stati così chiamati dai nomi di quei villaggi, per via dell'abitudine di quella gente di dirsi gli uni con gli altri: Questa è la festa del mese tale o talaltro. Quando era il tempo della festa del villaggio principale, si riunivano tutti grandi e piccoli, e costruivano una tenda di broccato con dodici porte, una per la gente di ogni villaggio [...] in tal modo trascorrevano dodici giorni e dodici notti, quante erano le loro feste in un anno, dopodiché se ne tornavano via»

Anche se c'è qualche incertezza sugli estremi biografici di questo pur celeberrimo autore (probabilmente m. 991), egli visse senz'altro in un momento in cui, per motivi legati alla ben nota assenza a quell'epoca di un accertato meccanismo intercalare nel calendario solare persiano, il *nawrūz* (inteso come festa equinoziale

¹ Lo stesso grande Bīrūnī non si comportava in maniera diversa, cfr. Cristoforetti 2002: 42.

primaverile) della “gente” era il 1° di *isfand* (ora dodicesimo mese dell’anno iranico), e ciò nonostante l’evidente arcaicità di altri elementi contenuti nella fonte usata in quel caso². Abbiamo, dunque, notizie del x secolo secondo cui *Isfandār* (= *isfand*) — villaggio e mese principale — ospita *N.krūz* (= *nawrūz*) e i suoi dodici giorni di festa. A prima vista, questi dodici giorni sembrano un richiamo, ancorché non esplicito, alle dodici feste della tradizione zoroastriana (ma anche egizia) che, nel corso dell’anno, celebravano le coincidenze mensili tra il nome del mese e il nome del giorno. Però, proprio per la mancanza nel passo di chiare indicazioni in proposito, non si può certo escludere che si tratti invece, già in quel caso, di un riferimento ai dodici giorni delle feste del *nawrūz*, chiuse da quel *sīzdah-i nawrūz* che, come ebbi modo di dire altrove, pare una sorta di “Capodanno dell’anno lavorativo”. Naturalmente, un consistente periodo festivo intorno a *nawrūz* potrebbe anche risultare dalla giustapposizione del *farwardgān* al *nawrūz* stesso, piuttosto che dalla somma del *nawrūz* e dei giorni successivi. Ma ciò solo in alcuni ristretti ambiti zoroastriani tradizionali, dove, per incertezza su quali siano i giorni da dedicarsi al *farwardgān* di fine anno, si sommano le due pentadi a tanto candidate, giungendo, in ogni caso, a un massimo di dieci giorni; con il *nawrūz* saremmo così a undici, non a dodici, né tantomeno a quel “tredici” così esplicito nel *sīzdah-i nawrūz* (“il tredici di *nawrūz*”) della parlata comune³. Si veda comunque quanto afferma il *Bīrūnī* dell’edizione di Tashkent, dove (p. 236/224) si recupera una lacuna presente in Sachau: il *farwardgān* è la festa dell’anima di Abele restituita il 26 *ābān* ai genitori, i quali la solennizzano con l’aggiunta di tre giorni a partire dal giorno *day ba-dīn*, cioè dal 23 *ābān*. Ecco, in questo caso, un *farwardgān* di tredici giorni; tuttavia il susseguente *nawrūz* sarebbe il quatterdicesimo giorno della trafila. E si veda anche *Taqīzāda* (1937-1938: 356) che, citando *Karkaria*, riferisce come nel sec. XIX “il *farwardgān* dei parsi indiani durava anche di più ed era giunto talvolta a durare ben diciotto giorni”. In quest’ultimo caso si può notare che il “grande *nawrūz*” sarebbe caduto il diciannovesimo giorno dall’inizio del *farwardgān*.

Un altro spunto di riflessione sul tema qui in esame è comunque fornito da quello che si può considerare uno dei più antichi tentativi islamici di stabilizzazione del calendario solare iranico. Stando a quanto racconta *Bīrūnī* in due sue opere, a metà del secolo X (precisamente nel 958-959), il regolo del

² Come già segnalato in altra sede, vi sono pochi dubbi che il *T.rkūz* di *Ibn Bābawayhi* stia per *N.rkūz*, cioè per *nūkrūz* (*nawrūz*). Elemento di arcaicità potrebbe essere considerato anche quell’ordine di esposizione dei mesi a partire da *ābān* (ora ottavo mese del calendario iranico), che di per sé fa pensare a una situazione calendariale più antica. Su tutto ciò e in parte anche su alcune delle cose che seguono v. *Cristoforetti* 2000: 130-131.

³ Tale denominazione può ricondursi a un *nawrūz* inteso come nome del mese che contiene il *nawrūz*, come dire “*sīzdah-i nawrūz-māh*”. In tal caso, la si potrebbe considerare, oltre che popolare, anche piuttosto antica potendosi adattare a pennello, oltre che a situazioni calendariali popolari ancora oggi in uso in Iran (come è il caso del calendario “*daylamī*” del *Gīlān*, dove il mese corrispondente a *farwardīn* è chiamato “*noruz mah*”), a “mesi del *nawrūz*” diversi dal mese di *farwardīn*, come accadeva, ad esempio nel X secolo; situazione calendariale, quest’ultima, di cui rimane traccia nella denominazione “*nurzè-māh*” del mese corrispondente a *isfand* nel calendario “*ṭabarī*” del *Māzandarān*. Per maggiori dettagli su ciò v. *Cristoforetti* 2000: 48.

Kh^wārazm Abū Sa‘īd Aḥmad decretò che il *nawrūz* della variante locale del calendario iranico (che, occorrendo cinque giorni dopo il *nawrūz-i yazdgarī*, cadeva in quegli anni il 1° *nīsān*, cioè il 1° aprile) venisse collocato in corrispondenza del 19° Arietis⁴. Al momento di quella riforma, il 19° Arietis (che è dato astronomico preciso) corrispondeva al 3 *nīsān*. Tuttavia, Bīrūnī, che è l’unico a darci notizia della cosa, oltre che di 3 *nīsān*, come nei suoi *Āthār al-bāqīya* (pp. 241-242), parla anche, nel *Tafhīm* persiano (p. 272), di 2 *nīsān*. Perché una tale incertezza, o pentimento, da parte di un astronomo provetto? Il fatto che il grado zodiacale esatto possa, in certi anni, cambiare data (ma — attenzione! — Bīrūnī non si dedica in quelle sezioni dei suoi scritti a computi astronomici specifici, fornendo, là, solo informazioni su eventi a lui noti) non toglie che lo si possa considerare corrispondente a un giorno preciso del calendario solare, vale a dire al giorno di maggior coincidenza statistica, così come si fa, normalmente, anche con le date di inizio e di termine dei segni zodiacali. A questo punto è il caso di chiedersi se la “incertezza” non avesse a che vedere con il fatto che quel 2 *nīsān* era il tredicesimo giorno dal “*nawrūz*” ufficiale dei cristiani, al cui calendario solare il *kh^wārazmshāh* fece riferimento per rendere stabile il proprio. Infatti, contando a partire dal 21 *aḍar* (marzo) — che la chiesa, dall’epoca del Concilio di Nicea, considerava come data ufficiale dell’equinozio primaverile — il 2 *nīsān* risulta essere il tredicesimo giorno⁵. Una risposta affermativa implicherebbe il dare per scontata l’esistenza nel x secolo di un sistema di scansione delle celebrazioni primaverili iraniche praticamente identico a quello che oggi coinvolge il *nawrūz* (in partenza) e il *sīzdah bidar* (in chiusura). E se, con Ibn Bābawayhi, abbiamo elementi (la festa di dodici giorni e dodici notti nel villaggio principale di re *Nawrūz*) che richiamano da vicino qualche cosa del genere (un *nawrūz* e dodici giorni di festa), ancorché in modo non del tutto esplicito (mancanza del termine “tredici”)⁶, con Bīrūnī avremmo solo un indizio a cui giungere per induzione. È però da osservare che, in entrambi i casi, ci troviamo in un secolo, il x, le cui caratteristiche hanno lasciato numerose tracce (v. *supra* n. 3) in molti calendari popolari d’Iran, da considerarsi alla stregua di veri e propri fossili viventi.

Insomma, a parte che esistono, come è noto, anche altre teorie sul “pesce d’aprile” del mondo romanzo (v. per es. Pitré 1886; Corso 1930), non possiamo dire con esattezza neppure quale sia il punto di avvio di un eventuale viaggio verso la

⁴ Sulle valenze simboliche del 19° dell’Ariete (= 19 *farwardīn* del calendario *jalālī*; giorno dell’esaltazione solare) nella tradizione astrologica islamica, che recupera al riguardo idee e concezioni tardantiche su cui è innegabile il profondo influsso dell’iranismo, come per esempio quella sul *Thema Mundi*, v. Cristoforetti 2000: 84 e segg.

⁵ Per altre eventuali ragioni, forse più convincenti, di quell’incertezza, v. Cristoforetti 2003a: 143-144.

⁶ È come se non si fosse tirata la somma: *nawrūz* (festa del momento) + dodici feste mensili = 13 giorni di festa. Va detto in proposito che, anche se, parlando di “festa del mese tale o talaltro”, l’autore avesse indicato le feste di tradizione zoroastriana che occorreano mensilmente — quindi per un totale di dodici volte in un anno — al momento di coincidenza tra nome del mese e nome del giorno, quel *nawrūz* non rientrava comunque nella categoria; infatti sia nel caso del *nawrūz* di “*Isfandār*” (= “giorno *urmazd* del mese *isfandārmaḡ*”), sia in quello attuale del *nawrūz* di *farwardīn* (= “giorno *urmazd* del mese *farwardīn*”) non si da corrispondenza tra emeronimo e menonimo.

Provenza. Del resto non va mai dimenticato che è sempre doveroso tenere presente come nel mondo iranico — cioè all’eventuale “partenza” — non si assista a una granitica omogeneità di collocazione delle festività “nazionali”. E se oggi si associa a quelle, di fatto, una precisa pertinenza stagionale, ciò non si può considerare valido in passato, visto che, a lungo, tali festività “nazionali” conobbero una collocazione stagionale ideale in linea meramente teorica o “visionaria”.

Per tracciare un percorso di derivazione del “pesce d’aprile”, parlare di usanze celtiche, come qualcuno fa (v. però il *Libro de Buen Amor*, p. 707, nota a 1271d), è forse un po’ generico, tantopiù che certe usanze locali “pagane” testimoniate da padri antichi non sono certo di questo genere. Anzi, quel che pare soprattutto da prendersi in considerazione nell’antico mondo romano è la riscontrata tendenza dei religiosi a voler fare iniziare tutto proprio con la Concezione di Cristo⁷. Martino di Braga (515 ca. — 580), per esempio, contrappone un suo ideale capodanno genuinamente religioso non tanto al capodanno civile quanto alle feste pagane in occasione delle calende di gennaio. Così si esprime nel suo *De correctione rusticorum*:

“9.1. Ma Dio onnipotente, quando creò il cielo e la terra, creò allora la luce, che si alternò sette volte ripartendo così le opere di Dio. [...] Un’unica luce dunque, creata per prima fra le opere di Dio, nel suo avvicinarsi sette volte per la ripartizione delle opere di Dio, fu chiamata settimana. Quale stoltezza perciò che l’uomo battezzato nella fede di Cristo non celebri il giorno del Signore, nel quale Cristo è risorto, e dica di onorare il giorno di Giove di Mercurio di Venere e di Saturno, i quali non sono padroni di nessun giorno, ma furono adulteri, maghi, maligni e morti miseramente nel loro paese! 4. Ma, come abbiamo detto, sotto la forma di questi nomi uomini stolti offrono devozione e onore ai demoni.”

“10.1. Allo stesso modo in gente ignorante e rustica s’insinuò [corsivo mio] anche l’errore di credere che le calende di Gennaio siano l’inizio dell’anno; il che è completamente falso. Perché, come dice la santa Scrittura, l’inizio dell’anno primo si effettuò l’ottavo giorno delle calende di Aprile, proprio nell’equinozio. 2. Si legge infatti così: “E Dio divise la luce e le tenebre”. Ma ogni vera divisione comporta un’eguaglianza, come appunto nell’ottavo giorno avanti le calende di Aprile il giorno ha uno spazio di ore uguale alla notte. È falso perciò che le calende di Gennaio siano l’inizio dell’anno. [...]”

“11.2. Ma non ha senso che un pover’uomo si costruisca da sé tali prefigurazioni [scil. i riti apotropaici tesi all’esorcismo dei danni provocati da topi e tignole] allo scopo di ottenere che, come all’inizio dell’anno si trova sazio e soddisfatto di tutto, così gli avvenga anche durante l’intero anno. Tutte queste pratiche pagane sono abili invenzioni dei demoni. [...]”

Traspare, in Martino, da una parte il rifiuto di un dato astronomico quale la settimana “planetaria” (Giove, Mercurio, Venere e Saturno non sarebbero “padroni” di alcun giorno), dall’altra una sensibilità che potremmo anche chiamare

⁷ Sulla drammatizzazione, spettacolare, dell’Evento fondamentale con cui ha inizio la storia della creazione ad opera di Filippo Brunelleschi, datata 25 marzo 1439, v. Garbero Zorzi / Sperenzi 2001.

“iranica” nei confronti delle diatribe di ambito cristiano sulla Pasqua e sul Natale di Gesù: considerare il giorno dell’equinozio primaverile — uno dei quattro “nodi” dell’anno, specularlo all’equinozio autunnale e costituente insieme a quest’ultimo i due punti astronomici fondamentali per la misurazione dell’anno e per la costruzione del calendario solare — il momento in cui ebbe inizio la creazione. Proprio come in Iran.

A questo generico parallelismo si aggiunge però qualche cosa di più preciso. È sempre la fase equinoziale primaverile a segnare anche la conclusione terrestre della vicenda del Cristo nella sua Passione, con la Crocifissione⁸. Non solo, sappiamo che certe tradizioni cristiane operano un accostamento tra l’albero dell’Eden, destinato a fornire il legno per la Croce, e l’albero che è sede tipologica della Fenice, l’iranico *Sīmurgh*, l’arabo ‘*Anqā*’, o *Rukh*, o *Mughrib* (v. Pennacchietti 2000: 233; Scarcia 2003: 13-15). Ora ecco che, tra le “notizie”, di cui ho segnalato il sapore arcaico, che ci da Ibn Bābawayhi intorno al *nawrūz*, troviamo l’albero archetipale — che sta accanto all’uccello archetipale — chiamato *sanawbar*. Tutto è imperniato, là, dove abita la Fenice, sull’adorazione del *sanawbar*, perno dei dodici villaggi, qua, sul segno parimenti arboreo della Croce. Il *sanawbar* è la conifera per eccellenza, e ritroviamo una conifera, nello stesso momento stagionale, in un altro ambito religioso. Stavolta, l’ipotesi di un possibile prototipo dei festeggiamenti cristiani dell’Annunciazione nel taglio del Pino di Cibele per le *hilaria* (cfr. Cristoforetti 2003c: 45-46) pare molto più concreto. Martino dà voce a usanze iberiche del secolo vi. In al-Andalus ritroveremo, di lì a non molto, un *nawrūz* (*nayrūz*), rispetto al quale constateremo, ancora una volta, una concorrenza tra la fine di marzo e gli inizi di gennaio per il capodanno. Gli ambienti clericali sembrano preferire, “alla iranica”, la fine di marzo...

Il tema è stato sfiorato da Lévi-Provençal (1953: 438), il quale si basa sull’equazione secca *nawrūz* = equinozio primaverile (dovuta senz’altro alla preminenza della tradizione iranica “ripristinata”), da non confondersi quindi, secondo lo studioso, con il 1° gennaio della tradizione civile locale! Egli osserva comunque che: “Si les écrivains andalous semblent avoir omis de nous renseigner sur la date exacte de la célébration du Nairuz en Espagne, ils nous relèvent par contre qu’on l’y considérait comme la plus propice à la consommation du mariage et que l’habitude était de faire cuire ce jour-là des pâtisseries montées en forme de ‘villes’ (*madina*) ceintes d’un rempart, ce qui n’est pas sans rappeler la coutume moderne des ‘galettes des Rois’ pour l’Épiphanie” (corsivo mio). È vero, gli usi segnalati da Lévi-Provençal fanno pensare a una collocazione perlappunto epifanica della festa, peraltro molto vicina al capodanno civile, quello romano, con possibile recupero anche là delle celebrazioni in voga nella capitale califfale d’Oriente (e mi riferisco alla festa iranica del *sada*) in cui sono chiaramente riscontrabili elementi riconducibili alle tematiche e alle celebrazioni dell’Epifania di ambito cristiano (Cristoforetti 2002: 316-328) trasfuse su un locale *nayrūz* invernale. A conforto di un’ipotesi del genere sta la parallela — nonché simmetrica

⁸ Nel corso del Convegno Internazionale di Studio “La Croce. Iconografia e interpretazione (secc. I-inizio XVI)” Napoli, Università degli Studi Federico II, 6-11 dicembre 1999, di cui attendiamo ancora gli *Atti*, fu proprio questo uno dei temi più dibattuti: le valenze “materne” della croce come alveo, contenitore, del Cristo.

– collocazione del *mihrijān* andaluso, che sappiamo cadere il 24 giugno, celebrato dalla gente con il nome di *'ansara* (festa del solstizio estivo — festa di San Giovanni). Un *nayrūz* andaluso di gennaio renderebbe, dunque, ragione di un *mihrijān* collocato al solstizio estivo (e non sull'equinozio autunnale), così com'è senz'altro nella tradizione mozarabica e maghrebina. Di quest'avviso è Pérès (1953: 303), il quale scrive, differentemente da Lévi-Provençal, che “La fête du *Nairuz*, 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 jour de l'Épiphanie”⁹. Un'Epifania che nella sua precisa distanza di cinque giorni dal Capodanno di Cesare ripropone “oggettivamente” la disposizione delle feste del capodanno persiano classico: *nawrūz* del 1° e “grande *nawrūz*” del 6 *farwardīn*¹⁰!

Sconfinando con l'espansione islamica sul continente europeo, ecco che, nell'estremo occidente andaluso, ritroviamo ancora una volta i nostri *nayrūz* e *mihrijān* perfettamente integrati nel tessuto delle festività di origine cristiana e/o pre-cristiana. Urvoy (1991: 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 *nayrūz* e del *mihrijān*, festività sulla cui celebrazione “andalusa” non sono ancora stati condotti studi adeguati. Si può dedurre da una situazione calendariale “di percorso” come quella egiziana — dove la locale trascrizione del *nawrūz* è autunnale e quella del *mihrgān* è primaverile — che quelle due feste mantenessero non tanto un legame con una stagione ma una reciproca simmetria, elemento fondamentale per la ripartizione dell'anno. Le fonti note riguardanti la situazione calendariale in al-Andalus non riportano corrispondenze di *nayrūz* con date del calendario dell'Egira o con quello dei cristiani locali, lasciandoci così nel dubbio. In ogni caso, affermare che il *nayrūz* andaluso cadeva a primavera solo sulla base di un assunto storico che vuole vi sia coincidenza tra il *nawrūz* dei persiani e l'equinozio di primavera, pare senz'altro azzardato.

Ma non possiamo lasciare la Penisola Iberica senza far menzione delle particolari valenze “culturali-metalliche” di certi fatti calendariali, le quali aprono la strada ad altri sospetti di contaminazioni iraniche in quella zona del mondo romano. Sul tema acqua/metallo abbiamo un contributo di G.M. D'Erme, datato 1977, che può essere proficuamente riletto oggi accanto a ciò che concerne la singolare leggenda della lastricatura metallica del Tevere, la quale conosce una curiosa risonanza nella tradizione ispanica. Rispetto alla “vulgata” della leggenda, la variante ispanica, che si rintraccia nel *Libro de Buen Amor* (quartina 266, pp. 177-

⁹ A scanso di ulteriori equivoci, va osservato che Pérès, così scrivendo, deve aver pensato al capodanno, o *nevruz*, del calendario fiscale della tarda età ottomana, collocato nel 1 marzo.

¹⁰ Cfr. Belardi 1977: 72-75 specie 73, per una lettura fenomenologica generale, o quantomeno vicino-orientale, del sesto giorno come un secondo “primo giorno”. Perché però la tematica in questione riguardi anche l'Epifania dei cristiani, occorrerebbe presupporre un capodanno già fissato al 1 gennaio, mentre il giorno dell'Epifania del 6 gennaio, il più arcaico Natale di Cristo, corrispondente al 10 *thôth* del calendario egizio, è soprattutto il tredicesimo giorno dal Natale solstiziale del 25 dicembre.

178), mostra un incontro etimologico, o paretimologico, che conduce a un altro incrocio, tematico: il “lastricatore” in *aes* del Tevere è quel Virgilio, ludico e lussurioso, che compie un suo viaggio nell’*aer*, sorta di parodia del volo di Alessandro. Ma Virgilio, quello del “secol [che] si rinnova”, è per eccellenza l’iniziatore di un ciclo caro ai cristiani, e i “lastricatori” del Tevere della “vulgata” hanno a che vedere con iniziatori di ere quali Costantino (v. da ultimo Scarcia 2002: 18-19).

Aggiungerei da parte mia che, in fondo, il ritrovarsi del mondo celeste e di quello ctonio nel bronzo/rame non è poi fatto tanto peregrino. Stante la compattezza del cielo presso tutte le culture antiche — e in Omero la volta celeste è proprio bronzea —, nulla di strano che personaggi mitici dell’epica iranica (i quali tra l’altro sono avvezzi anche al mondo delle acque) erigano sotto terra un cielo all’insegna del metallo. Si può naturalmente discutere sulle caratteristiche cromatiche di questi cieli metallici, e non solo per l’insormontabile difficoltà filologica di distinguere il bronzo dal rame. Per una strana coincidenza, il cielo ctonio — se l’ossimoro è lecito — di *Inferno* v,89 è un “aer perso”. Dante chiarisce egli stesso in *Convivio* xx che “lo perso è un colore misto di purpureo e di nero, ma vince lo nero”, e si dà una corrispondenza perfetta nel “sanguigno” di cui Paolo e Francesca hanno tinto il mondo. Questo colore “persiano” sembra invece tendere più al blu o al verde-blu nel francese *pers* e *perse*, tuttavia *persicaire* è la graminacea detta *Sanguinaria* (nome volgare della *Digitaria sanguinalis*). Viceversa, in *Paradiso* III,12, se l’aggettivo “persi” applicato ad acque profonde, ma “non sì profonde che i fondi sian persi”, ha un’accezione anche là cromatica, si dovrebbe pensare, a rigore, piuttosto a un blu scuro. La concorrenza tra il rosso e il blu quale tinta angelica è del resto il grande problema delle vetrate della cattedrale di Lyon. Curioso, per inciso, che nel mondo romanzo il verdazzurro debba essere “turchese” e il blu scuro debba essere “perso”. D’altra parte, il termine *nīl* per “Nilo” vale anche “cobalto”. E aggiungerei ancora (anche a Cristoforetti 2003b: 28) che tra le caratteristiche rituali comuni a Nilo e Tevere (si ricordi la provenienza da un iseo proprio della più celebre statua del Tevere) che tra Nilo e Tevere potrebbe perfino rifare capolino la leggenda che collega il “pesce di aprile” a una sfida nilotica di pesca tra Cleopatra e Cesare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bar-Asher 2001: M. M. Bar-Asher, “Sur les éléments chrétiens de la religion Nusayrite-‘Alawite”, in *Journal Asiatique*, CCLXXXIX-2 (2001), pp. 185-216.

Belardi 1977: W. Belardi, *Studi Mithraici e Mazdei*, Roma 1977.

Bīrūnī, *Āthār al-bāqīya*: Abū al-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī al-Khuwārizmī, *al-Āthār al-bāqīya ‘an qurūn al-khāliya*, ed. E. Sachau, Leipzig, 1923.

Bīrūnī, ed. Tashkent: *Abu Rejhan Biruni (973-1048), izbrannye proizvedenija*, ed. M. A. Sal’e, vol. I (*al-Āthār al-bāqīya*), Tashkent 1957.

Bīrūnī, *Tafhīm* persiano: Abū Rayḥān Bīrūnī, *Kitāb al-tafhīm li-awā’il-i šinā’at al-tanjīm*, ed. J. Humāī, (IV ed., tīr) 1367/1988 (I ed. 1318/1939-1940).

Corso 1930: R. Corso, *Le poison d’avril*, in *Les hirondelles*, VIII (1930), pp. 81-84.

Cristoforetti 2000: S. Cristoforetti, *Forme “neopersiane” del calendario “zoroastriano” tra Iran e Transoxiana*, (*Eurasiatica* n. 64 Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici — Università Ca’ Foscari di Venezia), Martellago (VE), 2000.

Cristoforetti 2002: S. Cristoforetti, *Il Natale della Luce. Il sada tra Baghdad e Bukhara tra il IX e il XII Secolo*, (*Sīmorg*, Collana di Studi Orientali diretta da A. Panaino), Milano 2002.

Cristoforetti 2003a: S. Cristoforetti, *Izdilāq: miti e problemi calendariali del fisco islamico*, Venezia, 2003.

Cristoforetti 2003b: S. 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)*, Venezia 2003.

Cristoforetti 2003c: S. Cristoforetti, *Il fiume, la luce e l’albero della croce*, in *L’albero della Croce* (Atti della giornata di studio dal titolo *L’albero della croce: prima, dopo, nell’esilio e nell’islam* — Venezia, 31 mag.-1 giu. 2001, a c. di R. Favaro), Supplemento di *Studi sull’Oriente Cristiano*, VII-2 (2003), pp. 29-47.

D’Erme 1977: G. M. D’Erme, “Kang” iranici e “ischie” italiche. (Tracce di uno scomparso epos in Calabria), in *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, XXVII (1977), pp. 153-156.

Garbero Zorzi / Sperenzi 2001: *Teatro e spettacolo nella Firenze dei Medici. Modelli dei luoghi teatrali*, a cura di E. Garbero Zorzi e di M. Sperenzi, Firenze 2001.

Di Benedetto 1928: L. Di Benedetto, *Introduzione a Dante Alighieri, La Vita Nuova e Il Canzoniere*, Torino, 1928.

Lévi-Provençal 1953: E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane. Le siècle du Califat de Cordoue* (vol. III), Paris 1953.

Libro de Buen Amor: Juan Ruiz, *Libro del Buon Amore*, trad. it. V. La Gioia / G. Di Stefano, Milano 1999.

Martino di Braga, *De correctione rusticorum*: Martinus Bracarensis, *Contro le superstizioni (De correctione rusticorum)*, a c. di M. Naldini, Firenze 1991.

Mérimée, s.d.: P. Mérimée, *Chronique du Règne de Charles IX*, Paris (Nelson et Calmann-Lévy éditeurs), s.d.

Mullā Muẓaffar, *Sharḥ-i bīst bāb*: Mullā Muẓaffar b. Muḥammad Qāsim b. Muẓaffar-i Gunābādī (al-Junābādī), *Sharḥ-i bīst bāb-i ‘Abd al-‘Ulā Nizām al-Dīn b. Ḥusayn-i Bīrjandī*, edizione litografica, Tehran 1267/1851.

Palazzo 2000: É. Palazzo, *Rites, dévotions et pratiques*, in *Le Pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, (sous la direction de J. Berlioz), Manchecourt (Éditions du Seuil), 2000, pp. 232-277.

Pennacchietti 2000: F. A. Pennacchietti, *The queen of Sheba, the glass floor and the floating tree-trunk*, in *Henoch*, XXII (2000), pp. 223-245.

Pérès 1953: H. Pérès, *Poésie Andalouse, en arabe classique, au Xie siècle*, Paris 1953.

Pitré 1886: G. Pitré, *Il pesce d'aprile*, Palermo 1886.

Scarcia 2002: 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.

Scarcia 2003: G. Scarcia, *L'Albero della Croce: prima, dopo, nell'esilio e nell'Islam*, in *L'albero della Croce* (Atti della giornata di studio dal titolo *L'albero della croce: prima, dopo, nell'esilio e nell'islam* — Venezia, 31 mag.-1 giu. 2001, a c. di R. Favaro), Supplemento di *Studi sull'Oriente Cristiano*, VII-2 (2003), pp. 7-27.

Scarcia Amoretti 1968: B. M. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica di Cor. XXV, 38 e L, 12*, in *Rivista degli Studi Orientali*, XLIII (1968), pp. 27-52.

Sénac 2000: Ph. Sénac, *Islam, judaïsme, "superstitions"*, in *Le Pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, (sous la direction de J. Berlioz), Manchecourt (Éditions du Seuil), 2000, pp. 162-198.

Taqīzāda 1937-1938: S. Ḥ. Taqīzāda, *Gāhshumārī dar Īrān-i qadīm*, Tehran, 1316/1937-1938.

Urvoy 1991: M.-Th. Urvoy, "La culture et la littérature arabe des chrétiens d'al-Andalous", in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCII (1991), pp. 259-275 .