

IL VIAGGIO OLTREMARE DEL NAWRŪZ  
E LA “CANONIZZAZIONE” DI FESTIVITÀ IRANICHE IN AMBITO SCIITA\*

Simone Cristoforetti

Se l'anno scorso, in questa sede, parlavo di espansione dell'islām verso ovest, al di là delle Colonne d'Ercole, nelle regioni atlantiche, e dei modi di appercezione del diverso — di *quel* diverso, di *quell'*oltremarino — da parte della cultura islamica classica, la ricerca di cui vorrei dare qui notizia riguarda i contatti tra terre “contigue” e da tempo meno estranee a un'esperienza iranica, se non quotidiana, certo diffusa e costante, con qualche punta, qua e là nel tempo, di particolare intensità.

Trattasi dei rapporti, in parte storici e in parte mitici, intercorsi tra il mondo iranico e l'Africa. Nell'analisi di tali rapporti si possono individuare due grandi fasi, anche storiche: una, classica ma più tarda, costituita dalla diffusione di elementi iranici verso ovest per il tramite dell'espansione dell'islām, a cui la cultura iranica fornisce in gran parte e categorie interpretative e aspetti per così dire “laici” di una cultura materiale di base; un'altra fase — secondaria se pur non seriore — costituita dalla meno documentata e addirittura misteriosa relazione di carattere marino tra Iran preislamico e zona costiera orientale africana. I dati di tipo storico-artistico-antropologico di cui disponiamo al riguardo si possono infatti interpretare come chiari segnali di un continuativo rapporto di scambio tra le due aree geografico-culturali — anche se, per quel che riguarda gli elementi calendariali di specifico interesse qui, con preminenza della direzione Iran-Africa — le cui modalità sono però, tuttora, quasi del tutto oscure. Alle difficoltà della ricostruzione storica, certo, non contribuisce — e non sarà mai a sufficienza ribadito — la curiosa peculiarità di quel mondo iranico preislamico che, per una sua vera e propria tendenza ideologica, non ha mai privilegiato, sia pur non ignorandone gli strumenti, il mezzo di comunicazione fornito dalla parola scritta. Una sorta di primato, direi, della “ritualità” dell'azione quotidiana rispetto alla rievocazione storica. Certo esiste, se vogliamo, una summa delle vicende dell'Iran antico, lo *Shāhnāma* di Firdawsī, ma trattasi in quel caso di un rifacimento della “storia sacra” nazionale completato in epoca di acquisita scritturalità, vale a dire in età islamica. E se tale acquisita scritturalità induce alla storia, abbiamo qui peraltro una trascrizione assolutamente astorica di quello che è solo un mito. In parole povere, ritroviamo solamente nebulose avventure dell'Eroe primigenio, che qualche volta,

---

\* La versione definitiva di questo articolo è pubblicata in *Da Ulisse a... Il viaggio nelle terre d'oltremare* (Atti del Convegno Internazionale tenutosi a Imperia, 9-10-11 ottobre 2003), a c. di G. Revelli, Pisa (ed. ETS), 2004, pp. 243-252.

invece di contrapporsi all'eterno avversario turanico di settentrione, si trova a combattere mostri ora nel Yemen, ora nel paese del tutto indefinibile della nera stirpe di Kūsh, l'Africa appunto.

Nel presente caso, l'argomento viene affrontato per la prima volta mediante l'impiego di strumenti di indagine che privilegiano l'analisi di un fattore culturale di grande diffusione. La presenza extra-iranica di termini calendariali di matrice iranica è stata ampiamente segnalata già da molto tempo, e su ciò ho di recente consegnato alle stampe un mio survey bibliografico ragionato a cui rimando per il dettaglio ogni qual volta, nelle presenti righe, il nome di un autore o il titolo di un'opera non siano corredati per esteso delle usuali indicazioni<sup>1</sup>. Se, nelle aree interessate da tale fenomeno, non è il sistema di ripartizione dell'anno in sé a mostrare l'influsso iranico, ecco però che, in tema di calendario, è chiaramente il mondo iranico a fornire i termini chiave di riferimento, tra cui, principe per diffusione, *nawrūz*. Esso, con le sue varie trascrizioni a seconda dei contesti (*nairuzi*, *nayrūz*, *neyriz* ecc.), indica il rinnovamento annuale, il Capodanno, che in linea di principio ha a che vedere con uno dei punti nodali dell'anno, i solstizi e gli equinozi. Un altro termine, al primo complementare, è *mihrigān* (o *mihrijān* e varianti), collocato nella tradizione iranica in posizione simmetrica, a sei mesi dal *nawrūz*.

L'elemento che ha sviato e che continua a sviare i ricercatori in sede di ricerca storico-calendariale è il dare per scontato che il *nawrūz* iranico sia — così come è nel mito e come è di nuovo da qualche secolo a questa parte nella "tradizione" ripristinata — l'equinozio di primavera. Ora, dal momento che i derivati extra-iranici del *nawrūz* si ritrovano sparpagliati pressoché lungo tutto il corso dell'anno, ecco che quelle sue differenti posizioni potrebbero essere rivelatrici del momento in cui l'influsso si è prodotto, e ciò proprio perché anche il *nawrūz* iranico — così come il *mihrigān* — nel corso dei secoli ha presentato le più svariate posizioni.

Lungo la costa orientale africana è presente, certo, uno stile di vita materiale e di cultura "nera", africana, coesistente in ogni caso con un altro, chiamato *shīrāzī* e che si vuole di importazione. *Shīrāzī* è termine che pare doversi ricondurre, sulle prime, a *Shīrāz*, significando "di Perside", cioè proveniente da o relativo alle coste iraniche del Golfo Persico. C'è comunque anche chi propone una derivazione da *sīrāfi/sīrājī*, con riferimento alla celebre città costiera persiana che un'antica via carovaniera piuttosto rapida e diretta avrebbe collegato in nove tappe con *Shīrāz*<sup>2</sup>.

L'influsso delle cultura iranica veicolato da indefinibili genti marinare iraniche che, movendo appunto dalla regione costiera di *Sīrāf/Sīrāj*, avrebbero

---

<sup>1</sup> 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)*, Venezia (Libreria Editrice Cafoscarina), 2003.

<sup>2</sup> V. Fiorani Piacentini, "Merchants-merchandises and military power in the Persian Gulf (Sūriyānj/Shahriyāj - Sīrāf)", *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Memorie. Serie IX, vol. III-2 (Roma, 1992), p. 112 con enumerazione delle località di sosta secondo A.T. Wilson.

costituito il canale di scambio tra l’Africa orientale e l’Iran, sarebbe così deciso da far sì che Arthur Pope, nel suo *Survey of Persian Art*, inserisse tra le immagini esemplificative dei primi esempi di arte persiana di epoca islamica le foto — la xv e la xvi nell’ordine — di uno dei due monumenti africani di cui egli parla nel testo come di probabili opere del ix secolo dell’era volgare. Faccio riferimento alle moschee di Kilwa, cioè a preziose, antiche, rare reliquie di un’architettura “persiana” reperibili a migliaia di chilometri dalla Persia, in piena Tanzania. Sennonché la questione della navigazione dei persiani e della reale presenza di genti *shīrāzī* lungo la costa orientale africana è controversa. Si trattava di veri *shīrāzī*? In proposito, potrebbe darsi una qualche analogia con il caso dei *majūs* andalusi su cui mi ero qui dilungato l’anno scorso, cioè di genti *chiamate*, e quindi “riconosciute”, attraverso categorie note al cronista.

La bibliografia in merito è piuttosto nutrita per quel che riguarda la regione marittima di Zanzibar (nome di etimo iranico a significare “terra dei neri”) e dintorni. Una visione d’insieme, pressoché definitiva, della questione è in un contributo di Sheriff e di Tominaga, dove però non si tiene conto della possibilità che gli eventuali esportatori iranici del *nawrūz* a Zanzibar possano aver tenuto in considerazione un Capodanno *non* equinoziale primaverile. L’intervento menzionato riequilibra comunque in senso iranizzante la decisa negazione di un effettivo rapporto storico Iran-Zanzibar quale base della presenza *shīrāzī* in Africa espressa da Allen, e da Kirkman per ragioni di lingua e costume. E a tal proposito è da considerare attentamente la presenza di ben settantotto prestiti lessicali persiani diretti e ventiquattro indiretti in kiswahili<sup>3</sup>. Ma non solo.

Se incerta può parere a taluno l’effettiva presenza di popolazioni iraniche sulla costa orientale africana, è, al contrario, sicura la presenza, numericamente cospicua, di gruppi africani stanziatisi sulle coste iraniche del Golfo Persico, con tanto di elementi mitici e rituali comuni<sup>4</sup>. Alcuni studiosi, come Whitehouse, tendono a ricostruire il rapporto — piuttosto evidente almeno dal punto di vista iconografico — tra Iran e Zanzibar, individuando nel porto di Sīrāf e isole circconvicine il luogo di irradiazione dell’influsso culturale iranico verso Zanzibar (e Sīrāf è, del resto, il porto iranico di riferimento nel *Kitāb ‘ajā’ib al-Hind* del celebre navigatore persiano Buzurg b. Shahriyār, databile intorno al x sec.). Inequivocabile è lo stile di alcune iscrizioni cufiche della medesima isola di Zanzibar, ed esistono comunque studi adeguati per ciò che riguarda i moduli architettonici.

Ecco però che una singolare collocazione africana del *mihriḡān* a fine inverno potrebbe risalire a influssi iranici di età preislamica, quando la celebrazione si trovava perlappunto in tale posizione; e delle relazioni commerciali di età sasanide, e addirittura partica, testimoniano i ritrovamenti numismatici. Ci sono anche altri particolari su testimonianze di scambio commerciale, ma dal nostro punto di vista assume particolare rilevanza la questione del *nairuzi*, termine attestato per la prima

---

<sup>3</sup> Come si può constatare in B. Krumm, *Words of Oriental Origin in Swahili*, London, 1940, pp. 26, 31 e *Glossary*.

<sup>4</sup> Q. Sā’edi, *Ahl-e havā. ‘La gente del vento’*, a c. di F. Ferraro, Napoli (Istituto Universitario Orientale), 1984, Introduzione e pp. 23-41.

volta, guarda caso, proprio in una *Cronaca* araba di Kilwa<sup>5</sup>, la città africana già ricordata per i suoi monumenti *shīrāzī*; e importante per un'approfondita analisi delle festività di presunta origine iranica nel contesto della locale ritualità connessa ai cicli stagionali, nonché per la ricca messe di informazioni bibliografiche, è un contributo di Gray. Sulla fissità o relativa mobilità (intesa come arretramento quadriennale di un giorno nel corso dell'anno solare) del *nairuzi* di Zanzibar esiste comunque una questione aperta, su cui, oltre al già menzionato lavoro di Gray, si possono vedere i contributi di Chittik e di Rotberg, e il *Dictionnaire Swahili-Français* di Sacleaux. Nessuno, però, tiene presente la mobilità del prototipo e quindi la possibilità di esiti diversi.

Altro punto nodale in questa prospettiva è la Somalia, dove pure la situazione presenta un certo grado di complessità. Cerulli osservava che in Somalia si ha un "*mihrajān*", localmente inteso come Capodanno, "a metà febbraio mentre il capodanno persiano ricorre, come è noto, nell'equinozio di primavera"<sup>6</sup>. Si è però già visto come questa doppia circostanza potrebbe anche riflettere, nel Mare Eritreo, una situazione calendariale ufficiale proto-sasanide. A ogni modo ci sono numerosi studi sulla composita compagine etnica della zona in questione e sui rituali del Capodanno. Ma è forse qui più interessante notare che nelle "coste interne dell'Oman" il *nayrīz* cade il 1° della Bilancia 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 *nawrūz* di fine settembre presenta una certa simmetria con un *mihrigān* a febbraio.

Discendendo lungo il Nilo, ecco che troviamo con gli stessi termini di *nayrūz* e di *mihrijān* una situazione ancora diversa in Egitto, dove l'influsso persiano attraverso l'islām è preceduto dalla mediazione bizantina e copta. E ci troviamo così di fronte a un *nayrūz* a cavallo tra fine agosto e 1° settembre. Al riguardo c'è chi propone una lettura di mediazione del fenomeno che non propende né per un'origine esclusivamente iranica della festa né per la semplice copertura di cose esclusivamente egizie mediante un termine iranico. In ambito copto abbiamo posizioni divergenti in proposito, anche se accomunate da una sorta di rivendicazione nazionalistica della festa: esemplare la posizione dell'arcivescovo Basilios, secondo il quale si tratta di festa di origine antico-egizia a cui i persiani (achemenidi) avrebbero dato il nome durante la loro penetrazione in Egitto, da confrontarsi con quella di Bānū 'Abdu, per il quale si tratterebbe nel caso persiano di un'acculturazione egizia da far risalire alle medesime circostanze storiche. Il *nawrūz* sarebbe, allora, emigrato in Iran insieme al calendario egizio, ritenuto da molti studiosi matrice di quello iranico.

La letteratura locale — anche poetica — è ricca di descrizioni delle celebrazioni di ambedue le feste, sì che in studi dedicati all'Egitto d'età islamica può

---

<sup>5</sup> S. A. Strong, "The History of Kilwa" (testo arabo), in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1895 (Part I), Art. XI, pp. 385-430.

<sup>6</sup> E. Cerulli, *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, III, Roma, 1964, p. 162. Cfr. però p. 220 di E. Cerulli, *Somalia. Scritti vari e inediti*, I, 1959, ove pare singolare solo la mancata coincidenza fra quel *mihrigān* e il *nawrūz*.

capitare di imbattersi in giustapposizioni azzardate, anche se tutt'altro che ingiustificate, del tipo di quella operata da F. M. Corrao, la quale, nell'intento di fornire al lettore le coordinate di base per inquadrare un "*mihrijān*" facente capolino in alcune fonti citate, si sentì di affermare in maniera forse eccessivamente apodittica quanto segue: "festa copta [sic] del *mihrijān* ripristinata dal califfo fatimide al-*Zāhir* intorno al 1030"<sup>7</sup>.

È effettivamente in età fatimide che si assiste a una vera e propria operazione di inserimento in grande stile delle feste iraniche nel complesso cerimoniale di corte, e di conseguenza a una loro intensa "egitizzazione". Ma in parallelo alla fortuna della voga di costume, coinvolgente diverse fasce sociali e ambiti religiosi eterogenei, si assiste anche alla presa in considerazione del fenomeno da parte dell'intellettualità giuridico-religiosa ismailita: e qui va tenuto presente che si tratta di intellettualità di stampo sciita! Il presente rilievo può assumere spessore se messo in relazione al fatto che anche il gruppo sciita maggioritario, quello ora costituito dagli imamiti (duodecimani) di Iran e del Libano, affrontò la "questione *nawrūz*" molto seriamente, finendo con l'integrare, rintracciando nel *nawrūz* un momento particolarmente rilevante della propria storia sacra, quella popolarissima festa dalle valenze, palesemente positive, di riscatto. Un limpido esempio di ciò è fornito dalla raccolta di tradizioni islamiche riguardanti il *nawrūz* contenute nei *Bihār al-anwār* di al-Majlisī (a cavallo tra sec. XVII e XVIII). Certo — si dirà — la tendenza seguita è propria all'islām in generale, ma nel caso ismailita essa si combina con una propensione sciita alla scientificità tout court, spinta al massimo grado. Di ciò è testimonianza non secondaria il fatto che gli aderenti a quella corrente venivano definiti anche *jadwalī* (da *jadwal*, "tabella" o "tavola sinottica"), con riferimento al grafico impiegato per la registrazione e la previsione di vari fenomeni astronomici quali congiunzioni planetarie, eclissi di sole e di luna, fasi stellari e fasi lunari. Ecco dunque che, per quel che riguarda la rilevanza dal punto di vista religioso di quest'ultimo tipo di fenomeno, i *jadwalī* potevano — in ciò differenziandosi sensibilmente dalle pratiche di altre correnti islamiche, ortodosse e meno ortodosse — far riferimento al puro calcolo astronomico allo scopo di stabilire in anticipo il verificarsi della neomenia visibile, e regolare di conseguenza le pratiche del culto, eliminando di fatto la necessità del riferimento all'esperibilità empirica del fenomeno stesso. A un atteggiamento così "moderno" fa da pendant la "primitiva" tendenza — anch'essa generalmente islamica ma qui estesa ben oltre l'usuale — all'inserimento mediante rilettura evemerizzante di elementi chiaramente eterodosi. Riprova di ciò è la produzione in ambito ismailita di prontuari giuridici in tema di feste iraniche, come nel caso del *qāḍī* ismailita al-Nu'mān — contemporaneo del quarto califfo fatimide al-Mu'izz li-Dīn Allāh (341-365 E., 952-975) —, il quale dedica al *nawrūz* un lungo capitolo del suo *Kitāb al-majālis wa al-musayarāt*. E colgo qui l'occasione di fare ammenda per non aver inserito questa antica fonte di grande importanza nel lavoro bibliografico di cui sopra ho

---

<sup>7</sup> F. M. Corrao, *Il riso, il comico e la festa al Cairo nel XIII secolo*, Roma, 1996, p. XXXVII.

indicato gli estremi. A ciò si voglia aggiungere anche il saggio di F. ‘Abd al-Muṭī al-Sayyād, *Al-nawrūz wa āthāruhu fī al-adab al-‘arabī*<sup>8</sup>.

Procedendo dal delta nilotico lungo la costa africana verso ovest, ecco ancora, con gli stessi termini, un altro scenario: *nawrūz* ricorre esplicitamente come nome del locale Capodanno del 1° maggio nella zona di Tunisi. E qui la contaminazione si arricchisce a dismisura, anche se su ciò andranno senz’altro operate analisi approfondite.

Ma non finisce qui. 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 afferma: “I musulmani andalusi celebrano insieme ai cristiani alcune feste di questi ultimi, in particolare la nascita di Gesù. Ma, allo stesso modo, danno significato religioso ad altre feste di origine persiana e di carattere astronomico, senza alcuna compromissione religiosa”<sup>9</sup>. È il caso del *nayrūz* e del *mihrijān*, festività sulla cui celebrazione “andalusa” non sono ancora stati condotti studi adeguati. 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 *nayrūz* della tradizione islamica, è necessario rileggere attentamente Martino di Braga<sup>10</sup> (515 ca.-580), soprattutto per ciò che riguarda le sue “feste delle calende di gennaio”, ma non solo.

“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 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. [...]”

---

<sup>8</sup> Beyrout, *Jāmi‘ah Bayrut al-‘arabiyyah*, 1972.

<sup>9</sup> M.-Th. Urvoy, “La culture et la littérature arabe des chrétiens d’al-Andalous”, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCII (1991), p. 265.

<sup>10</sup> Martino di Braga (Martinus Bracaraensis), *Contro le superstizioni (De correctione rusticorum)*, a c. di M. Naldini, Firenze, 1991.

“11.2. Ma non ha senso che un pover'uomo si costruisca da sé tali prefigurazioni [scil. i riti apotropaiici 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 pressoché “iranica” (o *indipendente* da compromissione *religiosa*) — che tanta parte ebbe nelle diatribe di ambito cristiano sulla Pasqua e sul Natale di Gesù — nel considerare il giorno dell'equinozio primaverile — uno dei quattro “nodi” dell'anno, speculare 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 — il momento in cui ebbe inizio la creazione. L'abile impiego di argomentazioni la cui validità va immediatamente perduta a un esame minimante erudito dimostra l'intento puramente didattico dell'opera di Martino volta alla catechesi delle zone ruarali. E sta per noi proprio in ciò l'importanza di quel passo piuttosto lungo teso a stigmatizzare gli usi di Capodanno, o delle calende di gennaio, probabilmente molto diffusi nel VI secolo, così come lo sono ancora oggi. Ecco dunque che, un secolo prima della conquista araba della Penisola Iberica, abbiamo una testimonianza di un certo rilievo su feste popolari del Capodanno di gennaio. E anche a questo caso è bene porre attenzione visto che, per quel che riguarda la collocazione del *nayrūz* di al-Andalūs all'interno dello schema dell'anno solare permangono ancora alcune perplessità derivanti dall'assenza di attestazioni fornenti datazioni sicure.

Il tema è stato sfiorato da Lévi-Provençal, il quale si basa però 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: “Se gli scrittori andalusi sembrano aver omesso di indicare la data esatta della celebrazione del *nayrūz* in Spagna, rileviamo peraltro che la si considerava la più propizia per la consumazione del matrimonio e che era d'abitudine far cuocere in quel giorno dolci fabbricati in forma di città (*madīna*) cinta di un bastione, la qual cosa richiama il moderno costume delle ‘gallettes des rois’ per l'Epifania”<sup>11</sup>. Gli usi segnalati da Lévi-Provençal fanno pensare a una collocazione perlappunto epifanica della festa, peraltro molto vicina al Capodanno civile, 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<sup>12</sup> trasfuse su un locale *nayrūz* invernale. A conforto di un'ipotesi del genere sta la

---

<sup>11</sup> E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, vol. III: *Le siècle du Califat de Cordoue*, Paris, 1953, p. 438. Corsivo mio.

<sup>12</sup> Su ciò v. il mio *Il Natale della Luce*, Milano, 2002, pp. 316-328.

parallela — nonché, a questo punto, nuovamente simmetrica — 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, il quale scrive, differentemente da Lévi-Provençal, che “la festa del *Nairūz* — festa di origine persiana — non cade il 1° marzo come in oriente, ma i primi giorni di gennaio e tende a confondersi, nella Spagna musulmana, con il primo giorno dell'anno o meglio con il giorno dell'Epifania”<sup>13</sup>. Tuttavia anche qui, a scanso di ulteriori equivoci e solo per mostrare quanto sia facile incorrere in imprecisioni di varia natura, va posta attenzione al fatto che Pérès, così scrivendo, deve aver pensato al Capodanno, o *nevrūz*, del calendario fiscale della tarda età ottomana collocato nel 1° marzo.

Una conclusione — per quanto ovviamente ancora provvisoria — potrebbe anche essere che i persiani, disseminando il loro Capodanno da tutte le parti, sembrano aver messo ogni loro energia al servizio di uno scardinamento totale del tempo, singolarmente parallelo a quello scardinamento dello spazio che, secondo il topos elenistico, 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 ciclo calendariale “naturale”, 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 del tempo”.

Rettificando leggermente Urvoy, potremmo dire, al posto di quel “senza compromissione religiosa”, che la religiosità dei persiani coincide forse più di ogni altra con l'astronomia. Non per nulla, a tutt'oggi, il calendario solare dei persiani è il solo rimasto a tener testa, anche nell'uso civile, al globalizzante calendario gregoriano.

---

<sup>13</sup> H. Pérès, *Poésie Andalouse, en arabe classique, au Xie siècle*, Paris, 1953, p. 303.