

*Il segno e le lettere*

Collana del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne  
dell'Università degli Studi 'G. d'Annunzio'

Saggi - 18

KATIA DE ABREU CHULATA

# *Il traduttore*

*Mito e (de)costruzione di una identità*

*Saggi*

-18-

## IL SEGNO E LE LETTERE

---

*Collana del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne  
dell'Università degli Studi 'G. d'Annunzio'*

DIREZIONE

Carlo Consani

COMITATO SCIENTIFICO

Pier Carlo Bontempelli

Giovanni Brancaccio

Carlo Consani

Paola Desideri

Elisabetta Fazzini

Andrea Mariani

---

I volumi pubblicati nella Collana sono stati sottoposti a doppio referaggio anonimo.

ISSN 2283-7140  
ISBN 978-88-7916-788-8

Copyright © 2016

*LED* Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

---

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano  
E-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org) <<mailto:segreteria@aidro.org>>  
sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org) <<http://www.aidro.org/>>

---

Il presente volume è stampato con il contributo  
del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne  
Università degli Studi 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara

*In copertina:*

Luciano Ponzio, *Visioni del testo*, 2015.

*Videoimpaginazione:* Paola Mignanego

*Stampa:* Digital Print Service

# SOMMARIO

PREFAZIONE <i>Augusto Ponzio</i>	9
PREFÁCIO <i>Maria José Coracini</i>	17
INTRODUZIONE	23
1. SCIENZE UMANE E RUOLO DEL SOGGETTO	29
1.1. Il mito della obiettività nelle scienze umane (p. 29) – 1.2. L’approccio ermeneutico: verso la soggettività (p. 41)	
2. DELLA SOGGETTIVITÀ	51
2.1. Preambolo (p. 51) – 2.2. Il soggetto/traduttore (p. 55) – 2.2.1. La soggettività monolingue (p. 69) – 2.3. De-costruzione dell’identità del traduttore: lo sguardo letterario (p. 76) – 2.3.1. Lo spazio (in)visibile del (non)detto (p. 86)	
3. TEORIA E PRATICA A CONFRONTO	95
3.1. La comunità dei traduttori (p. 95) – 3.1.1. Il soggetto-traduttore e il suo archivio (perso) nella memoria (p. 108) – 3.2. Il traduttore (si)-dice (in pratica) (p. 110) – 3.2.1. Desiderio di raccontarsi <i>versus</i> dovere di rispondere (p. 115) – 3.2.2. L’apprendimento linguistico: (attra)verso la pratica della traduzione (p. 123) – 3.2.3. «Un errore di traduzione» e il «significato» della traduzione (p. 128) – 3.2.4. Lingua materna <i>versus</i> lingua straniera: un rapporto di gioia o di dolore? (p. 134) – 3.2.5. Separazione <i>versus</i> ibridazione: lingua nel limite, idioma nella frontiera (p. 141) – 3.2.6. Il controllo della traduzione e la «naturalità» (p. 148)	
4. PER CONCLUDERE	157
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	159
NOTIZIE BIO-BIBLIOGRAFICHE DEGLI INTERVISTATI	179



A Marco e Luca, soffio di vita tra *lingue-e-culture*  
A Vito, compagno tra *versi, reversi, controversi*



# PREFAZIONE

*Augusto Ponzio*

Il libro di Katia de Abreu Chulata mette in discussione un mito: quello della «oggettività» della traduzione, che ha come presupposto tacito «l'invisibilità» del traduttore. Che il traduttore sia tale risulta dal fatto che – salvo nei casi in cui egli sia tenuto in considerazione, per la sua notorietà, spesso in altri campi rispetto al «mestiere di traduttore», come scrittore, come critico, come specialista di un determinato settore scientifico, come filosofo, ecc. – al suo nome è riservato solo un cantuccio nella pagina del *copyright*. Il testo tradotto è dell'autore; il traduttore, se ha realizzato bene il suo compito, se la traduzione, è fedele, se è una vera traduzione, non c'è, è irrilevante.

Certo, come in qualsiasi rapporto basato sulla verità oggettiva e sulla fedeltà, permane il sospetto della soggettività, dell'infedeltà, del tradimento: «traduttore traditore». Ma dall'idea della «traduzione», dalla traduzione ideale, questa della «soggettività» e del «tradimento» è solo un'eventualità, un fatto accidentale, che indica semplicemente che il traduttore non è un vero traduttore.

Una volta che il traduttore, facendo bene il suo compito – non solo secondo l'opinione comune, ma anche secondo l'idea ricorrente di «scientificità» tra coloro che di scienze umane si occupano – si sia reso *irrilevante*, bisogna vedere però che *rilevanza* può avere la sua traduzione. È proprio in questo senso e a questo proposito che Jacques Derrida si chiede «Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?»<sup>1</sup>. E come risponde? Si tratta certamente di «una buona traduzione», una traduzione che fa ciò che ci si aspetta da essa, che si sdebita nella sua missione, che onora il suo debito e fa il suo lavoro<sup>2</sup>. Sì, ma precisamente? Ed ecco la risposta di Derrida alla fine del suo saggio (che originariamente era la conferenza di apertura ad un convegno di traduttori sulla traduzione che si svolse a Parigi nel dicembre del 1998):

---

<sup>1</sup> Derrida 2000.

<sup>2</sup> *Ivi*, 27.

Ogni traduzione dovrebbe essere per vocazione rilevante. Essa assicurerebbe anche la *sopravvivenza* del corpo dell'originale (sopravvivenza nel doppio senso che Walter Benjamin conferisce, in «Il compito del traduttore» a *fortleben* e *überleben*: vita prolungata, vita continuata, *living on*, ma anche vita al di là della morte).<sup>3</sup>

È il concetto stesso di verità che va messo in discussione, soprattutto quando, come nel caso della traduzione, l'argomento rientra nell'ambito delle scienze umane.

Michail Bachtin, per tutto il corso della sua vita si potrebbe dire, ha mostrato, sotto diversi aspetti, la specificità della «verità» nell'ambito delle scienze umane, distinguendola da quella delle altre scienze.

È un triste equivoco, eredità del razionalismo, ritenere che la verità (*pravda*) possa essere solo la verità universale (*istina*) fatta di momenti generali, e che, di conseguenza, la verità (*pravda*) di una situazione consista esattamente in ciò che in essa c'è di riproducibile e permanente, ritenendo inoltre che ciò che è universale e identico (logicamente identico) sia vero per principio [...].<sup>4</sup>

Anche Roland Barthes, in *La camera chiara* – dove, dovendo occuparsi della fotografia, orienta tutta la sua ricerca nella ricerca di *una* fotografia, quella della madre che è morta, una particolare fotografia di cui egli possa dire: ecco questa è mia madre – afferma che bisogna ammettere, accanto alla *mathesis universalis*, la *possibilità di una mathesis singularis*: «Perché mai non dovrebbe esserci, in un certo senso, una nuova scienza per ogni soggetto? Una *mathesis singularis* (e non più *universalis*)?»<sup>5</sup>. La stessa considerazione fa quando deve occuparsi del discorso amoroso in quanto espressione «vera» di un soggetto nella sua singolarità e unicità<sup>6</sup>.

Riconoscere la soggettività del traduttore, significa riconoscergli e attribuirgli la *responsabilità* della traduzione, una responsabilità che, come Bachtin dice nel saggio citato, non è semplicemente tecnica, ma anche «morale», cioè una responsabilità come responsabilità, come *comprensione rispondente*, e ciò nel lavoro del traduttore dovrebbe valere alla lettera. Ridotta la responsabilità a responsabilità tecnica, formale, e diventato il compito del soggetto il compito impersonale, anonimo di un ruolo, realizzato in base a una identità, a una appartenenza, a ciò che egli rappresenta per professionalità, per specializzazione, ogni azione, dice Bachtin, diventa *impostura*.

---

<sup>3</sup> *Ivi*, 43.

<sup>4</sup> Bachtin 2014, 99.

<sup>5</sup> Barthes 1980, 10.

<sup>6</sup> Cf. Barthes 2015.

Effettivamente la linguistica, una certa linguistica, quella «ufficiale», basata su una semiotica della lingua come sistema, come codice, e sulla concezione del significare come scambio tra un significante e un significato all'interno del segno, ha contribuito a dare al concetto di «resa» traduttiva – la buona resa di una traduzione – il senso di una sostituzione delle parole di una lingua con le parole di un'altra lingua (il significato «bue», troviamo scritto nel *Corso di linguistica generale* di Saussure, «ha due significanti diversi, quando si passa da un lato all'altro della frontiera»), per dire «la stessa cosa», e se non proprio la stessa cosa, «quasi la stessa cosa».

Il libro di Umberto Eco sulla traduzione si intitola proprio così: *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*<sup>7</sup>. È vero che c'è una stessa cosa, quella detta nell'originale, che il testo che traduce deve dire a sua volta, per lo meno dire «quasi»? Lo stesso Eco avverte che l'espressione «Dire quasi la stessa cosa», riferendosi alla traduzione non va bene, soprattutto perché ipostatizza sia ciò di cui il testo parla e che è da tradurre, sia il testo stesso e la lingua che esso impiega. E dopo aver detto nell'«Introduzione» che «il senso dei capitoli che seguono» è «cercare di capire come, pur sapendo che non si dice mai la stessa cosa, si possa dire *quasi* la stessa cosa», Eco aggiunge in nota: «Quanto al 'quasi', *Lo stesso altro* è il titolo che Petrilli (2001) assegna a una raccolta di scritti sulla traduzione»<sup>8</sup>.

Effettivamente il titolo *Lo stesso altro* – diversamente dal titolo *Dire quasi la stessa cosa* – dice bene della situazione della traduzione non intesa come semplice e impersonale travaso di un contenuto da un recipiente linguistico in un altro, dice bene del rapporto che si viene a stabilire in una traduzione, che Derrida connoterebbe come «rilevante», fra testo originale e testo tradotto. I due testi si somigliano, ma in che cosa consiste tale somiglianza?

Si tratta di una somiglianza non banale, che Charles S. Peirce indicherebbe come «iconica», in quanto non si tratta di una semplice riproduzione, ma di un rapporto caratterizzato dalla differenza, dalla reciproca autonomia, dalla reciproca alterità: si potrebbe parlare di un rapporto *dialogico*. Il paradosso della traduzione consiste nel fatto che il testo *deve restare lo stesso, mentre diventa un altro*. E ciò risulta già dal semplice fatto che il testo è riorganizzato nel modo di esprimersi, di vedere, di progettare, di valutare, di immaginare, di programmare, di un'altra lingua. *Lo stesso altro*: il testo tradotto è al tempo stesso identico e diverso.

---

<sup>7</sup> Eco 2003.

<sup>8</sup> *Ivi*, 10.

Presentare così le cose piuttosto che in termini di *Dire quasi la stessa cosa* ha evidentemente delle conseguenze sul tema che Katia de Abreu Chulata considera in questo libro prendendo posizione nei confronti di un «mito»: quello della funzione puramente tecnica del tradurre, della deresponsabilizzazione di chi traduce in base all'alibi che gli fornisce la sua identità di traduttore. Il responsabile del testo tradotto è l'autore – benché proprio il rapporto di traduzione contribuisca alla problematizzazione della stessa «funzione autore» e richieda di riconsiderare l'«autorità» – mentre il traduttore svolge il semplice ruolo di trasmettitore, di portavoce.

Il rapporto di traduzione, una volta che si demistifichi il ruolo del traduttore, si presenta come rapporto tra parola che riporta e parola riportata, e quindi con le stesse caratteristiche e problematizzazioni che presenta qualsiasi forma di discorso riportato, sia esso discorso diretto, discorso indiretto e discorso libero indiretto<sup>9</sup>.

Umberto Eco nel libro citato, *Dire quasi la stessa cosa*, osserva che

Petrilli (2000[a]: 12) ha una felice espressione quando dice che «la traduzione è discorso indiretto mascherato da discorso diretto». In effetti, la formula metalinguistica implicita a inizio di ogni testo tradotto è: «L'Autore tale ha detto nella sua lingua quello che segue». Ma questo avviso metalinguistico implica una deontologia del traduttore.<sup>10</sup>

In effetti, il traduttore non può limitarsi a questo «annuncio». Egli riporta il discorso altrui in un'altra lingua, e deve perciò riportarlo non con le parole dell'autore, come avviene nel discorso diretto, in cui la parola riportante si deresponsabilizza e le virgolette che racchiudono il discorso altrui garantiscono la propria non intromissione nella parola riportata. Nella traduzione accade ciò che accade nel discorso indiretto: la parola che riporta deve interpretare, analizzare, esplicitare la parola altrui, mostrarne il senso, l'orientamento, l'intenzionalità.

A tutto questo va aggiunto che la lingua che impiega il traduttore nel trasporre le parole altrui, per quanto propria gli possa essere, per quanto egli ne sappia adeguatamente disporre, per quanta padronanza su di essa egli possa vantare, non è, come osserva Katia de Abreu Chulata nell'«Introduzione» a questo libro,

un materiale, ma parte integrante di una soggettività che costituisce il soggetto traduttore nella sua specifica singolarità. La lingua attraversa il traduttore implicandolo profondamente nella realizzazione dell'oggetto, che è giusto la

---

<sup>9</sup> Vološinov 2010.

<sup>10</sup> Eco 2003, 20, nota.

traduzione la quale, ove risulti pensata in questi termini, di fatto finisce col certificarsi non già come mero oggetto, ma come specifica espressione della sua soggettività.

Ma la traduzione comporta un'ulteriore complicazione. Il traduttore non ha a che fare con *una* lingua, rapporto già difficoltoso nella traduzione endolinguistica – spesso richiesta dal discorso riportato nella forma indiretta per via del suo carattere esplicativo – a causa del plurilinguismo interno che ogni lingua presenta. Il traduttore deve muoversi *tra due lingue*, ciascuna fatta di molti linguaggi e di molti generi di discorso, ciascuno a sua volta con il suo linguaggio particolare. Questa situazione rende insostenibile l'idea del traduttore come una specie di copista, come quello del racconto di Melville<sup>11</sup>, con la differenza che deve copiare in una lingua diversa da quella in cui il testo è originariamente redatto.

Non basta la conoscenza di due o più lingue. Questo è un altro punto su cui, sfatando il mito del traduttore secondo l'immaginario dominante, Katia de Abreu Chulata ritorna direttamente o indirettamente considerandolo sotto diversi aspetti.

Michail Bachtin a questo proposito parla di «plurilinguismo *dialogizzato*» e di «pluridiscorsività dialogizzata»<sup>12</sup>. Per la resa traduttiva, per una traduzione «rilevante», non basta la mera convivenza, in una stessa cultura, in una stessa lingua e in una stessa persona, di più linguaggi e di più lingue. La traduzione non ha nulla a che fare con la capacità di passare da una lingua all'altra senza pensarci automaticamente. La traduzione non richiede semplicemente che il posto delle lingue nella mente di un parlante sia consolidato e indiscutibile, sicché egli possa essere senz'altro considerato bilingue o poliglotta.

Con «dialogizzato» si intende che tra le lingue e i linguaggi che un parlante padroneggia vi sia un rapporto di comunicazione, di confronto, di reciproca interpretazione; che è poi la condizione della possibilità di distanziamento del parlante da un certo linguaggio e da una certa lingua (vedere una lingua, un linguaggio con gli occhi di un'altra lingua, di un altro linguaggio), per poter realizzare nei loro confronti una coscienza metalinguistica e critica. Da ciò risulta che la questione del traduttore, della sua capacità interpretativa, della sua responsabilità senza alibi nel tradurre, non può riguardare l'individuo isolatamente considerato. Riguarda anche e soprattutto un contesto culturale, sociale, che preveda l'apertura all'altro, in

---

<sup>11</sup> Melville 1991.

<sup>12</sup> Bachtin 1979, 103-104.

cui si realizzi l'incontro, il confronto e la conoscenza reciproca di lingue e di linguaggi, in cui viga un plurilinguismo, sollecitato anche dall'educazione scolastica oltre che dall'incontro quotidiano, che sia un plurilinguismo dialogizzato.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bachtin 1979 M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, trad. it. di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1979.
- Bachtin 1980 M. Bachtin, «Per una metodologia delle scienze umane» (1974), trad. it. di N. Marcialis, *Scienze umane* 4 (1980), 8-16.
- Bachtin 2014 Bachtin e il suo Circolo, *Opere 1919-1930*, a cura di A. Ponzio, trad. it. dal russo con la collaborazione di L. Ponzio, testo russo a fronte, Milano, Bompiani (Il pensiero occidentale), 2014.
- Barthes 1980 R. Barthes, *La camera chiara*, trad. it. di R. Guidieri, Torino, Einaudi, 1980.
- Barthes 2015 R. Barthes, *Il discorso amoroso. Seminari all'École pratique des hautes études 1974-1976*, trad. it. e cura di A. Ponzio, Milano, Mimesis, 2015.
- Derrida 2000 J. Derrida, «Che cos'è una traduzione rilevante» (1998), trad. it. di J. Ponzio, in S. Petrilli (a cura di), *Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura* X, n.s., 2 (2000): *La traduzione*, Roma, Meltemi, 25-45.
- Eco 2003 U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2003.
- Melville 1991 H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, trad. it. di G. Celati, Milano, Feltrinelli, 1991.
- Petrilli 2000a S. Petrilli (a cura di), *Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura* X, n.s., 2 (2000): *La traduzione*, Roma, Meltemi.
- Petrilli 2000b S. Petrilli (a cura di), *Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura* XII, n.s., 3 (2000): *Tra segni*, Roma, Meltemi.
- Petrilli 2001 S. Petrilli (a cura di), *Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura* XII, n.s., 4 (2001): *Lo stesso altro*, Roma, Meltemi.

- Petrilli 2014 S. Petrilli, *Sign Studies and Semioethics. Communication, Translation and Values*, Berlin, Mouton de Gruyter.
- Ponzio 2005 A. Ponzio, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, Rimini, Guaraldi, 2005.
- Ponzio 2015 A. Ponzio, *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Milano, Bompiani (Campo semiotico), 2015.
- Vološinov 2010 V.N. Vološinov, *Parola propria e parola altri nella sintassi dell'enunciazione*, a cura di A. Ponzio, Lecce, Pensa Multimedia (Il segno e i suoi maestri), 2010.



# PREFÁCIO

*Maria José Coracini*

É sempre um grande prazer prefaciар um livro sobretudo quando ele resulta de uma pesquisa longa de doutorado, como é o caso de *Il traduttore. Mito e (de)costruzione di una identità*. Maior ainda é o prazer quando se conhece a autora, como é o caso, há alguns anos: encontramos-nos pela primeira vez no Brasil, mais especificamente em Campinas (Estado de São Paulo), na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde trabalho há muito tempo. A situação era um tanto constrangedora, já que eu fazia parte de uma banca examinadora. Apesar disso, o encontro aconteceu e, daí em diante, ficamos em contato, até que a Kátia resolveu realizar um estágio de doutorado na Unicamp, sob minha supervisão, junto ao grupo de pesquisa e de orientandos sob minha responsabilidade. Conheci, então, a autora de perto: a sua competência, interesse pela pesquisa e pelos estudos, seu empenho e seriedade. Depois de três meses em que aprofundou seus conhecimentos sobre tradução e, principalmente, sobre o tradutor, retornou para sua universidade na Itália e finalizou, tempos depois, o seu doutoramento. Vejo-me, agora, na honrosa incumbência de abrir esta obra, original pela temática e pela abordagem ainda pouco explorada, trazendo à baila a constituição identitária do tradutor e a perspectiva desconstrutivista de Jacques Derrida, filósofo francês que se debruçou sobre a questão da tradução e encontrou em seus tradutores seus melhores amigos. Depois deste preâmbulo, passemos a tecer alguns comentários em torno da obra.

Quando escrevo um prefácio, gosto de lembrar a etimologia da palavra de origem latina: *pre + facio*, que significa «fazer antes». Antes do quê? Da obra em questão. Entretanto, como costuma acontecer na linguagem escrita, perceptível no texto científico, a ordem instaurada pela denominação camufla a ordem de sua produção: embora seja o texto de abertura de uma obra, o prefácio é sempre produzido quando a obra já se encontra concluída; trata-se de um fazer invertido: inverte-se a ordem, camufla-se a cronologia de escrita, como, aliás, ocorre com todo o discurso, que, como afirma Lacan, faz semblante, finge, consente, mente, elabora, inventa...

Embora na (des)ordem, o *pre-facio* fala da obra, em torno da obra, (re)velando o que ela tem de mais «original», de mais singular, que, no caso em questão, resultante da tese de doutorado de Kátia de Abreu Chulata, gira em torno da subjetividade do tradutor, presente-ausente no texto traduzido tanto quanto o autor da obra traduzida. Entre autor e tradutor dá-se um pacto silencioso: o autor oferece um texto, que é sempre tessitura de outros textos, de fragmentos de outros tantos que, entretecidos, configuram um texto, único, original; o tradutor, perseguindo não só a estrutura do primeiro texto, escrito numa dada língua, bem como os argumentos, as idéias defendidas ou questionadas, o estilo, que busca capturar ou «tomar para si», empresta seu saber, para interpretá-lo e re-escrevê-lo em outra língua, na língua de chegada, em geral, na sua língua.

Seria simples se a tarefa do tradutor se resumisse à mera transposição das palavras de uma língua para as palavras de outra, em que cada palavra daquela tivesse seu correspondente nas palavras desta. Mas não é assim. A tarefa do tradutor é complexa e, não raro, imprevisível, tão imprevisível quanto são os efeitos de sentido das palavras de uma língua: do primeiro contato com o texto a ser traduzido até o resultado final do texto já traduzido, ocorre um labor de dedicação, de refinamento na busca das melhores decisões. E estas, sabemos, só existem porque são impossíveis: de-cidir significa, como testemunha Derrida, em seu texto «Carta a um amigo japonês», fazer um corte, uma cisão entre os caminhos que se colocam diante de nós, como uma forquilha – se escolhermos um caminho, o outro deverá ser abandonado e as conseqüências da escolha não permitirão o retorno; o mesmo se escolhermos a segunda opção. Impossível, mas necessária cisão, sem caminho de volta!

A indecidibilidade é constitutiva da vida, dos momentos difíceis tanto quanto é constitutiva da tradução que poderia se resumir em «decisões»; por isso, a tradução é impossível e, ao mesmo tempo, necessária: impossível porque jamais um termo de uma língua se sobrepõe ao termo de outra língua; jamais a escolha do tradutor implica os mesmos efeitos de sentido que emanam da outra língua; necessária, porque o texto pede para ser traduzido, se oferece à tradução, para que possa ser lido e relido e, assim, sobreviva.

Nenhum texto sobreviveria ao gesto de escrita se não fosse o gesto de tradução que é sempre um gesto de interpretação! Decorre daí, então, que todo gesto de interpretação é um gesto de tradução, numa mesma língua ou numa língua outra; que todo gesto de interpretação é um gesto de violência, se admitirmos, com Foucault (em «Marx, Nietzsche, Freud»), que esse gesto modifica o texto, faz corte na tessitura aparentemente una do

texto, assim como o bisturi no tecido da pele de um paciente. Tanto um quanto outro procedimentos deixam cicatrizes, marcas indeléveis no corpo – do paciente ou do texto –, marcas essas que estabelecerão a sobrevida ou a morte de um e de outro. Sem cortes, sem leituras, seria decretada a morte do texto e do autor.

O tradutor, portanto, tem um papel central na permanência ou não de um texto e sua tarefa é imprescindível para a aparente manutenção de uma obra, que ao mesmo tempo se transforma a cada gesto de interpretação. Como se dá essa transformação, qual dos textos – de partida ou de chegada – fica devendo ao outro não é possível saber, mas sabemos que, embora o tradutor carregue em si, como traço identitário, um certo sentimento de inferioridade, na medida em que percebe o seu texto sempre aquém do texto de partida, que admira tanto quanto ao autor (fantasma que funciona como um «cobrador de impostos»), não raro, o autor do texto de partida é que fica como devedor: a tradução, a qualidade do texto traduzido, supera a do texto de partida também denominado «texto original»; os efeitos de sentido dos termos e expressões do texto traduzido são mais numerosos e ricos do que os termos e expressões do primeiro. Admiração mútua e inveja (ou ciúme?) é o que uniria e desuniria autor e tradutor, como o hífen ou os parênteses resguardam as diferenças de termos opostos (dicotomias), ao mesmo tempo em que os une e os põe em relação.

Na maioria dos casos, a língua de partida é estrangeira (LE) ao tradutor, que traduzirá o texto para a língua chamada materna (LM). Ora, essa oposição – estrangeira/materna – tomada como dicotomia por especialistas e leigos, como sendo estranha, do outro, a língua-cultura estrangeira e lugar de aconchego, de segurança, falsa idéia de completude, a língua chamada materna. Entretanto, por ser a língua da mãe ou daqueles que cumprem simbolicamente sua função, ela será sempre do outro, tão estranha quanto a estrangeira, tão faltosa e incompleta quanto a outra, embora seja ela que, pela primeira vez, introduz o bebê na cultura e o torna sujeito, submetendo-o à linguagem. Por outro lado, aquela que se diz estrangeira, pode muito bem ocupar o lugar do aconchego e do bem-estar da LM, se o sujeito carregar consigo traumas de infância ou de adolescência relacionados à «sua» língua-cultura e se a chamada LE for bem sucedida nas experiências pessoais. A dicotomia precisa, portanto, ser questionada, como o faz a autora da obra em questão.

Se a tarefa do(a) tradutor(a) é complexa e o(a) deixa perplexo(a) diante dos resultados, muitas vezes inesperados, há outros traços explorados por Kátia de Abreu Chulata, tão relevantes quanto os que até aqui levantamos, traços que constituem a identidade do(a) tradutor(a), embora nem sempre

deles tenha consciência. Trata-se da sua posição singular entre textos, entre línguas, entre culturas. Entre textos, o tradutor interpreta ou lê detalhadamente, numa língua que lhe é estrangeira, um texto ou obra que ele ama ou que lhe foi imposto(a) – por uma editora ou por alguém particular – e se posiciona como autor de um outro texto em outra língua. Entre línguas-culturas, já que língua é cultura e carrega, em sua constituição formal e semântica, os traços culturais de um povo, o tradutor se depara a todo instante com diferenças espaciais e temporais, com diferentes modos de pensar, ainda que, quando se trata de línguas-culturas ocidentais, haja semelhanças, sobretudo num momento histórico-social em que o progresso tecnológico e a mídia ocupam um lugar de proeminência. Que tradutor(a), hoje, tem a coragem de dispensar completamente a máquina de tradução, que reduz o seu trabalho e o tempo a ele dispensado? Ainda que a qualidade da tradução não dispense o(a) tradutor(a), único(a) capaz de fazer frente aos aspectos culturais que exigem tomadas de decisão na escolha dos elementos linguísticos, a tecnologia funciona como fetiche, que preencheria a falta que nos constitui a todos.

É essa a identidade do tradutor, que se posiciona no espaço tenso do entre, no espaço de travessia, de limites opacos, confusos e movediços – entre línguas-culturas, entre textos, entre tecnologias, entre si mesmo e o outro.

Mas, a tradução, ao lado de seu aspecto profissional, tem a sua função no ensino de língua estrangeira. Traduzir exige, como dissemos, atenção no momento de interpretar o texto em língua estrangeira e no momento de escrever na língua de chegada. Os dois gestos – de leitura ou interpretação na LE e de escrita na LM – constituem exercícios importantes que solicitam do aluno que penetre nas discursividades das duas línguas-culturas em questão, assumindo as semelhanças e atentando para as diferenças lexicais, semânticas, sintáticas e, sobretudo, culturais. Além de colaborar para a aprendizagem da língua-cultura do outro, a atividade de tradução orienta o olhar do aluno para a sua própria língua-cultura, trazendo à baila as especificidades da LM, promovendo uma ruptura de sua unicidade e da verdade que carrega, verdade essa que, diante de outras verdades, se vê fragilizada e questionada. Não há dúvida de que o confronto com outros modos de pensar, de agir e de se expressar nos fazem questionar o nosso modo de ser e abrem os horizontes para contemplar outras verdades. E isso só pode ser benéfico para a educação de nossos jovens.

Tudo o que aqui foi dito é de algum modo abordado pela autora da obra prefaciada, também tradutora, com vivência entre línguas-culturas, entre países que a constituem e que, de algum modo, constituem grande

parte dos brasileiros, descendentes de primeira, segunda ou terceira geração de italianos que migraram para o Brasil sobretudo no final do século XIX ou no início do século XX. Culturas em contato, línguas em contato, próximas e distantes ao mesmo tempo, uma penetrando na outra sem que as diferenças de cada uma se reduzam, desfaçam, desapareçam...



# INTRODUZIONE

Contro il silenzio e il rumore invento la parola,  
libertà che s'inventa e m'inventa ogni giorno.

Octavio Paz

L'interesse per la soggettività (negata) del traduttore e per la sua identità, hanno determinato la scelta dell'oggetto d'indagine di questo lavoro. Gli studi sulle problematiche della traduzione, sulla pratica della traduzione e sull'insegnamento delle lingue portoghese e brasiliana a studenti di lingua italiana, mi hanno sollecitato a indagare sulla presunta neutralità e obiettività a cui il traduttore verrebbe «costretto» sia dal senso comune che dalla maggior parte delle teorie della traduzione.

Le nozioni di *soggetto*, *eterogeneità* e *differenza*, così come vengono analizzate da Maria José Coracini<sup>1</sup>, hanno orientato lo schema teorico della mia indagine. Al medesimo schema, peraltro derivato da Jacques Derrida, faccio riferimento per buona parte del lavoro – pur allargandone lo spettro per cogliere «elementi di congiunzione» tra quadri epistemologici e strategie metodologiche molto spesso assunti come contrapposti, tentando così di acquisire una qualche autonoma e inedita configurazione soprattutto quando si cerchi di riconoscere una connessione tra decostruzione e deontologia della traduzione.

Nel primo capitolo analizzo il *mito della obiettività* assunto a paradigma delle scienze umane, al fine di una più adeguata comprensione del cammino intrapreso dalle teorie e dagli studi sulla traduzione, che hanno più o meno influenzato la pratica della stessa forgiando una ben precisa identità della professione di traduttore.

Infatti, la *neutralità* delle scienze umane e sociali non solo risulta essere un «mito» – una *credenza* i cui fondamenti non hanno mai ottenuto riconoscimento e legittimazione cui pur miravano gli sforzi di taluni ricercatori – ma son venute altresì configurandosi ipotesi strutturate su un impianto altrettanto «debole» sia sul piano epistemologico che metodologico.

Le scienze umane, nate sul finire del XIX secolo e consolidate all'inizio del XX, sembrano essere l'ultima conquista dello spirito scientifico, e ne

---

<sup>1</sup> Coracini 2007.

manifestano il potere a tal punto che, pervenute al massimo grado di evoluzione, hanno finito con il volgersi su se stesse. Pertanto, sussiste il problema di accertare se queste scienze siano veramente comparabili, per *autonomia* e *oggettività*, alle altre. Nel senso che, per poter rivendicare un attendibile statuto scientifico, le specifiche pratiche adottate dalle discipline umanistiche devono potersi fondare su dispositivi autonomi che rendano possibile una qualche oggettività così come accade per le scienze fisiche e naturali.

L'*excursus* nel primo capitolo tenta di chiarire in che modo si sia imposto nelle scienze umane lo specifico modello di oggettività delle scienze della natura.

Mi sono anche posta il problema se sia stato lecito, per le scienze umane, impegnarsi in uno sforzo di avvicinamento alle scienze della natura (assunte addirittura come modello esclusivo), a cui è corrisposto uno sforzo, uguale e contrario, di allontanamento dalla filosofia.

Si è così rilevato come le scienze umane, influenzate dalla linguistica, abbiano scoperto il metodo strutturalista con cui si è potuto criticare la ricerca del *sensu* e del *vissuto* effettuata dalle scienze umane antecedenti.

La dicotomia soggetto/oggetto è stata affrontata secondo il modello dello strutturalismo, in seguito approfondita dalla prospettiva ermeneutica (in particolare nel punto 2 del primo capitolo). In buona sostanza, la presentazione si è limitata a un bilancio condotto sul profilo storico delineando come dallo scientismo positivista, passando attraverso il trascendentalismo kantiano, si sia giunti all'ermeneutica gadameriana, per sintetizzare, in seguito, il contributo di Ricoeur e approdando, infine, alla teoria della decostruzione di Derrida.

Dopo aver ricostruito il profilo storico e definito le coordinate del campo di indagine, nel secondo capitolo si tenta un'analisi del possibile profilo del traduttore, al fine di giustificare la sua *funzione* ricorrendo a dispositivi assunti da contesti discorsivi in qualche modo non ancora adeguatamente esplorati. In questo capitolo, vengono costruiti argomenti fondati sull'ipotesi che il soggetto/traduttore altro non sia che l'idea che si ha di lui, allorché gli sia stato riconosciuto un *ruolo*. Un *ruolo* inteso non tanto come una funzione propria di chi trasporti significati da una lingua ad un'altra, e dunque non già nell'accezione di chi abbia il compito di creare un prodotto, quanto piuttosto nel senso di *giocare un ruolo*, assolvendo dunque il proprio compito nel gioco della traduzione. E sempre a condizione che ne abbia riconosciuta competenza che gli permetta di svolgere legittimamente tale funzione ben definita e dettagliata. Un ruolo, insomma, che va assunto come atto di «scelta responsabile», che si fa carico della implicita eredità che il mestiere comporta, che è retaggio linguistico e culturale, ma anche storico

e filosofico. Un siffatto *progetto* deve poter prevedere l'inserimento pieno del traduttore – in termini di responsabilità etica – in un esercizio di cittadinanza riconosciuta, vincolando la sua auto-percezione alla visione sociale che si ha della sua specifica attività che non è un mestiere declinabile al di fuori delle considerazioni svolte nel percorso evolutivo della cultura umanistica e occidentale, posto che analoghe considerazioni possano essere state sviluppate in contesti assai diversi. Tutta la storia del pensiero filosofico condiziona il soggetto/traduttore, che a sua volta ha spesso condizionato, con le sue scelte di traduzione, il pensiero filosofico e scientifico.

Sulla base di tali acquisizioni, la seconda parte del volume è dedicata all'approfondimento delle questioni sollevate da Lacan e da Derrida direttamente connesse o collegabili alle problematiche che riguardano il traduttore piuttosto che la traduzione. In tale prospettiva, ho rivolto una particolare attenzione ai contributi elaborati da studiosi brasiliani e di altre nazionalità, radicati da decenni in istituzioni accademiche del Brasile. Nei loro scritti si rileva la consapevolezza di quanto l'ibridazione culturale, arricchita dalla capacità di guardare all'*hic et nunc* del loro vissuto storico e geo-politico, abbia consentito di innalzarsi verso vette di autentica internazionalizzazione, giustificando e rendendo pienamente comprensibile la loro capacità di essere «autentici trasformatori», genuini innovatori. Un tale percorso, nella prospettiva di voler esercitare una libera quanto responsabile interpretazione, limita lo sguardo a quegli aspetti che possano contribuire alla riflessione che qui mi ha più interessato: quella relativa al traduttore e al suo ruolo.

Per quanto riguarda le tematiche legate al soggetto/traduttore – saranno autori, poeti, traduttori come i fratelli Augusto e Haroldo de Campos, oppure teorici come Maria Paula Frota e Maria José Coracini, a rappresentare la base concettuale dell'ipotesi secondo cui il traduttore, attraversato dalla lingua (e dalle lingue), possa compiere il suo ruolo in modo partecipato e creativo.

Dopo una breve riflessione sul soggetto in situazione di apprendimento delle lingue straniere e sul suo inserimento in un sistema simbolico a lui estraneo, si perviene all'ipotesi che il soggetto/traduttore sia un vero e proprio «acrobata linguistico» costituitosi in un universo linguistico senza frontiere, del quale non può rivendicare alcuna giurisdizione, consentendogli semmai una sconfinata libertà di azione, anche se non sempre (anzi, quasi mai) controllabile. Uno dei principi fondamentali della Coracini stando al quale siamo tutti tra-lingue-culture, viene così dilatato e utilizzato per considerare il traduttore come soggetto sovraesposto proprio a questo vivere tra-lingue-culture.

A tal fine, si illustrano alcuni studi contemporanei relativi alla soggettività, che consentono di comprendere meglio le riflessioni svolte e che hanno condotto a differenti visioni sulla costituzione del soggetto. Un tale percorso diventa funzionale alla riflessione sul traduttore e sulla sua attività poiché l'identità di chi si trova *tra* le lingue viene spesso *frain*tesa e stigmatizzata. Per *decostruire* lo stigma del traduttore, si utilizzano, in chiusura del secondo capitolo, due testi letterari, due racconti brevi i cui protagonisti sono, per l'appunto, interpreti/traduttori. La scelta di questi testi si basa sull'ipotesi che dalla trama letteraria possano emergere importanti spunti teorici sul traduttore e sulla costituzione della sua soggettività, ma anche sul concetto di traduzione; oltre a rilevare, naturalmente, i luoghi comuni che le diverse società attribuiscono a questo professionista del testo. Nel primo racconto, «Simultan», di Ingeborg Bachmann, viene svolta un'analisi che tende di far chiarezza su taluni aspetti più propriamente psicoanalitici, viste le problematiche che emergono dalla trama. Nel secondo racconto, «Notas ao pé da página», di Moacyr Scliar, si evidenziano, invece, i luoghi comuni diffusi da molte teorie della traduzione e dal senso comune in generale.

Infine, il terzo capitolo, «Teoria e pratica a confronto», si apre con un'incursione riflessiva in quella che definisco «la comunità dei traduttori», che rivela un risvolto sociologico. Questa comunità, infatti, si presenta come «comunità immaginata» e si configura a partire da ciò che gli interpellati dicono di se stessi. Anche la disciplina «Studi sulla traduzione» è posta sotto i riflettori di Rosemary Arrojo che ne rileva i punti critici evidenziando la vecchia dicotomia tra originale e traduzione ma dimostrando anche la possibilità di offrire una via d'uscita al dilemma tra teoria e prassi.

Si è data infine la parola a undici traduttori e teorici brasiliani della traduzione ai quali è stato somministrato un questionario di cinque domande sulla loro storia di traduttori e sul cosiddetto «compito del traduttore».

Seguendo l'indicazione della Coracini, secondo la quale «non possiamo ricordare qualcosa se non l'abbiamo dimenticata, e ricordare è sempre interpretare»<sup>2</sup>, si propone un breve *excursus* sulla definizione di *memoria* e *archivio* in Foucault per poter meglio situare le risposte degli intervistati e fornire un supporto teorico ai commenti delle loro risposte.

Il *corpus* delle interviste viene a suffragare la mia supposizione che non possa esserci una prescrittività assoluta nel lavoro di traduzione. Non difendo certo la tesi secondo la quale in traduzione ognuno debba trovare la migliore soluzione «per sé» – formula di inaccettabile anarchismo –, con-

---

<sup>2</sup> *Ivi*, 16.

siderata la congettura sulla «responsabilità» del traduttore. In buona sostanza, ciò che emerge, sia a partire dalla storia delle scienze umane, che hanno cercato di fregiarsi di un inequivocabile quanto rigoroso statuto di discipline accademiche, sia a partire dalle teorie della traduzione e in particolare dalla costituzione della specifica disciplina «Studi sulla traduzione», è il fatto che si sia sempre perseguito l'obiettivo di disciplinare gli studi propriamente umanistici attraverso la eliminazione del soggetto sia dai costrutti teorici sia dalla pratica, a tutto vantaggio dei criteri formali con cui si è ritenuta fin qui legittima la strutturazione delle discipline.

Pertanto, proprio in ragione di quanto ho precedentemente affermato, a proposito della responsabilità del traduttore, appare del tutto insostenibile la tesi che, nella traduzione, ognuno potrebbe ancora sentirsi legittimato a trovare da sé e per sé la migliore soluzione ai problemi traduttivi, sfuggendo al confronto con l'altro. Il profilo storico delle scienze umane che attesta lo sforzo di cercare un fondamento positivista con cui caratterizzare gli statuti delle discipline di riferimento, configura una strategia di pregiudizievole esclusione del soggetto/traduttore sia dalla teoria che dalla prassi. E non è soltanto l'esclusione da una funzione che non può non essere ritenuta specifica di chi pratici il ruolo di traduttore, quanto e soprattutto la constatazione che a provocarla sia la paradossale persistenza di un *sensu comune* che pretenderebbe un traduttore «imparziale», «neutro», «oggettivo».

Una pretesa del tutto infondata, se si considera che il traduttore utilizza un «materiale», la lingua, che in verità non è un materiale, ma parte integrante di una soggettività che costituisce il soggetto traduttore nella sua specifica singolarità. La lingua attraversa il traduttore implicandolo profondamente nella realizzazione dell'oggetto, che è giusto la traduzione la quale, ove risulti pensata in questi termini, di fatto finisce col certificarsi non già come mero oggetto, ma come specifica espressione della sua soggettività.

I partecipanti alla ricerca (gli intervistati) sono stati selezionati secondo il criterio della loro implicazione teorica: in quanto docenti universitari nelle materie legate a teorie linguistiche, area di traduzione, ecc., o perché traduttori di opere di linguistica, di filosofia e filosofia del linguaggio, di teoria della traduzione e di letteratura mondiale. La scelta si basa sull'idea che il traduttore con una consolidata pratica professionale, di certo ha maturato una sufficiente attitudine riflessiva, raffinando un proprio *modus operandi* con cui procede nelle scelte che adotta, confrontandosi con sicuri paradigmi a cui può accedere grazie ad uno *stock di conoscenze* immagazzinate nel proprio orizzonte che è sia teorico che pratico-professionale.

Nel corso dell'analisi si è potuto constatare il grado di «controllo» degli intervistati sulle proprie testimonianze e il loro «desiderio di controllo» sulla propria attività pratica.

L'impostazione analitica, adottata nel lavoro di lettura delle loro risposte, ha avuto una strutturazione *in progress*, e si è realizzata nello spazio di negoziazione tra metodo quantitativo e qualitativo. Si è così rilevata la relazione esplicita ed implicita tra le testimonianze e alcune teorie della traduzione.

Il *corpus* di analisi rappresentato in questo lavoro è derivato dalla *narrazione* storica dell'archiviazione quale viene utilizzata dalle scienze umane; dalla *narrazione* tipica del genere letterario del racconto e dall'*auto-narrazione* testimoniata dagli intervistati.

A partire da un materiale così strutturato si è potuto poi volgere uno sguardo critico alla figura del soggetto/traduttore e alle sue differenti *identità traduttive*.

# 1.

## SCIENZE UMANE E RUOLO DEL SOGGETTO

E non cercate di sondare, con l'asta o lo scandaglio, le profondità della vostra conoscenza. Poiché il vostro io è un mare sconfinato e smisurato. Non dite: «Ho trovato la verità», ma piuttosto: «Ho trovato una verità».

Khalil Gibran

La filosofia è diversa dalla scienza e dalla matematica. Diversamente dalla scienza non fa assegnamento sugli esperimenti o l'osservazione, ma solo sul pensiero. E diversamente dalla matematica non ha un metodo formale di dimostrazione. La si fa solo ponendo questioni, argomentando, elaborando idee e pensando a argomenti possibili per confutarle, e chiedendosi come davvero funzionano i nostri concetti.

Thomas Nagel

### 1.1. IL MITO DELLA OBIETTIVITÀ NELLE SCIENZE UMANE

Sembrirebbe che alcune discipline, originariamente annoverate tra le cosiddette *humanities*, abbiano assunto una copertura semantica che ne ha evidenziato l'appartenenza, quasi una loro prossimità alle *scienze* della natura, omologandone soprattutto criteri e metodi. La loro connotazione «scientifica» è parsa legittimamente assumibile allorquando si è potuta garantire l'adozione di impostazioni positivistiche, successivamente sostituite dai paradigmi della nuova stagione delle filosofie cosiddette post-moderne. Le discipline umanistiche sono così state esposte a forme di indebolimento che, muovendo dal livello epistemico, hanno inevitabilmente coinvolto l'ambito metodologico, compromettendone ogni pretesa asseritiva, scientifica o di neutralità ideologica<sup>1</sup>. Un argomento – questo – che

---

<sup>1</sup> Sul pensiero debole cf. Vattimo - Rovatti 2010; per gli effetti del pensiero debole sul soggetto cf. Scheu 2010.

riuscirebbe appena a reggere in una cultura che ancora volesse assumere il profilo delle scienze umane fondandolo su una corrispettiva equipollenza, tutta da dimostrare, tra i propri paradigmi e i parametri delle scienze della natura.

La *querelle* si è smorzata nel momento in cui le scienze umane hanno iniziato a risolvere l'apparente inconciliabilità delle «due vie», riconoscendo quanto meno che l'uomo è a un tempo *soggetto* e *oggetto* della propria ricerca<sup>2</sup>, inducendo ad assumere le discipline umanistiche sì come scienze, ma differenti da quelle naturali. A dire il vero il compromesso epistemologico e metodologico adottato dalle scienze umane è andato ben oltre la rappresentazione qui accennata, giungendo a cogliere taluni epigoni del confronto e non già per indicarne esiti a cui, più avanti, si farà puntuale riferimento. D'altra parte, gran parte del dibattito, che in letteratura è ritenuto avanzato, risulta ancora caratterizzato dall'assunzione di argomenti tipici delle discipline *umanistiche* trattati con metodi mutuati dalle scienze *della natura*. Una condizione che ha contribuito a indebolire non poco la pretesa neutralità perseguibile dalle scienze umane così strutturate, costrette semmai a prendere atto della debolezza della propria impostazione epistemologica e metodologica.

Il mito della neutralità si basava sulla pretesa di oggettività propria della impostazione epistemologica fondata sul *soggetto metafisico* a cui è corrisposta l'idea di una probabilità indotta dal più plausibile *pluralismo scientifico* fondato sull'*energia epistemica*. Dal punto di vista metodologico, invece, prendeva consistenza un revisionismo che legittimava le più imprevedibili combinazioni deontologiche della libertà del ricercatore (finanche con applicazioni sperimentali) offrendo autentiche procedure più democratiche per la elaborazione della responsabilità pubblica della ricerca<sup>3</sup>.

Ebbene, con le prospettive dischiuse dall'anarchismo epistemologico e pluralistico di Karl Popper<sup>4</sup>, e per quanto è venuto producendosi con l'adozione del modello *olistico* del post-empirismo<sup>5</sup>, le scienze umane e sociali hanno riguadagnato un proprio statuto «scientifico» riconoscendo un *modus operandi* non più fondato sull'idea di un *soggetto* dialetticamente contrapposto a un *oggetto* (entrambi metafisicamente intesi), ma riconoscendone piuttosto la particolare «natura altra» degli effetti della loro relazione

---

<sup>2</sup> Cf. Snow 2005.

<sup>3</sup> Cf. Remotti 2011.

<sup>4</sup> Cf. Popper 1995.

<sup>5</sup> Sul post-empirismo si vedano gli scritti di Foerster 2001; Varela - Maturana 2001; Morin 2002.

e cioè la produzione di *oggetti mentali* con cui si costruiscono *spiegazioni scientifiche*<sup>6</sup>.

La *querelle*, peraltro, non è interna alle scienze dell'uomo, dal momento che la filosofia non può fare a meno di intervenire, anche quando le regioni dei saperi corrispondano rigorosamente alla biologia, alla fisica o alla natura in generale. Il problema è che l'esigenza di *oggettività* di queste scienze ha di fatto spodestato la filosofia dallo studio della materia e della vita intesa, *in primis*, come biologica, finendo con l'escluderla da quella che è sempre stata la sua ultima collocazione: *la teoria dell'uomo*. Sarebbe pertanto che il positivismo abbia considerato la storia della filosofia come un intreccio di contraddizioni interne tanto che ad un'era metafisica fa succedere una stagione scientifica influenzata dal pensiero di Durkheim, successivamente confermata da Claude Lévy-Strauss<sup>7</sup>, per i quali *i fatti sociali o i fatti culturali* sono considerati *come cose*. Sarà proprio in questa *supposta evidenza dei fatti*, in queste *banali rappresentazioni statistiche*, che si tenterà di far naufragare l'idea di una libertà soggettiva che potrebbe essere assunta, invece, come la misura esclusiva delle cose che sono in quanto sono e, non potendole trascrivere in un «costante linguaggio matematico», non anche delle cose che non appaiono alla *cecità positivista*. Emerge, così, una sana ansia di *probabilismo* con cui si costruiranno le fondamenta di una scienza che, proprio perché *post-statistica*, potrà inglobare i costrutti tipici delle *humanities*.

Si tratta allora di accertare se le scienze umane, ipotizzando una loro intrinseca *autonomia* e una perseguibile *oggettività*, possano davvero essere comparabili alle altre scienze. Nel senso che, per rivendicare un attendibile statuto scientifico, le specifiche pratiche adottate dalle discipline umanistiche devono potersi fondare su dispositivi *autonomi* (dalla filosofia!) in grado di pervenire ad una qualche *oggettività* (tipica del positivismo!) – così come accade per le scienze fisiche e naturali. La questione sarà risolta dall'obiezione sollevata da Comte relativamente alla possibilità di costituzione di una «psicologia scientifica»: nessuna *oggettività*, infatti, potrà mai risultare proponibile fintanto che *soggetto* e *oggetto* della conoscenza risulteranno permeati a tal punto l'uno dell'altro da esserne «confusi»<sup>8</sup>. E così la conoscenza che l'uomo presuppone di avere di se stesso, lungi dall'essere neutra, resta sempre permeata dalla propria soggettività. Lo sguardo con cui la psicologia si costituisce come disciplina (ponendosi come autonoma

---

<sup>6</sup> Cf. Braitenberg 1989 e 2008.

<sup>7</sup> Cf. Lévi-Strauss 1965 e 1964; Durkheim 1996.

<sup>8</sup> Si veda, al riguardo, Devereux 1985.

*regione del sapere*) di fatto è uno sguardo che il soggetto rivolge a se stesso. E assumendo il soggetto come proprio oggetto di studio, la psicologia si differenzia non solo dalle modalità con cui operano le scienze naturali e fisiche, dove è netta e inequivocabile la *differenza ontica* tra soggetto ed oggetto, ma anche a compromettere la legittimità del proprio ricorso ad un *habitus scientifico* che solo su una tale differenziazione può fondarsi. Come a dire che la psicologia deve rinunciare a un suo *habitus scientifico* proprio perché costruita sull'equivalenza tra soggetto e oggetto della conoscenza.

Una prova, dunque, di quanto la formalizzazione scientifica di talune discipline umanistiche piuttosto che cercare supporto nel positivismo, abbia dovuto ricorrere a un'operazione logica e culturale basata sulle peculiari problematiche tenute in vita dalla riflessione filosofica. Ebbene, a sostegno delle *ragioni filosofiche* può essere assunta la consistenza storica delle sue funzioni, le sole che permettono di conferire senso alla vita e al mondo. Funzioni talvolta minate dall'intrinseca *vocazione della scienza a farsi immediatamente merce* (Karl Marx), il cui controllo, però, sembra sottrarsi a quelle scelte morali a cui l'*uomo filosofico* non intende affatto rinunciare<sup>9</sup>.

Nei confini in cui agiscono insieme i criteri contrapposti delle «due culture»<sup>10</sup>, ognuna reclamando per sé un'esclusiva giurisdizione sulla conoscenza, permangono le pesanti ipoteche delle scienze della natura sul modo di concepire l'idea di una *soggettività* che pregiudicherebbe lo *statuto ontologico* che si vorrebbe riservare alla *oggettività* che resta l'obiettivo primario.

Una distanza, questa, che viene segnalata riconoscendo quanto la conoscenza che l'uomo ha di se stesso, lungi dal poter essere neutra, resta sempre condizionata dalla *soggettività*<sup>11</sup>.

In effetti, se la «prima fase» della *querelle* si avvia a partire dalla *vexata quaestio* dell'*oggettività* e della *scientificità* da attribuire alle discipline umanistiche, e se si suppone una «fase collaterale» in cui siano in qualche modo emerse le condizioni perché le scienze umane assumessero come propria legittimazione l'*impianto filosofico*, di fatto è venuta poi delineandosi, sempre più chiaramente, una possibile «terza via» in cui le scienze umane non si sono più tanto limitate a fornire materiali a supporto della riflessione filosofica, ma hanno cercato di costruire un proprio *modus operandi* il cui rigore argomentativo ha sufficiente natura filosofica, senza più limitarsi a riecheggiare, con ridondante filologismo, le tradizionali tematiche dei *saperi locali*, essendo chiamate a «costruirsi» con i repertori complessi

---

<sup>9</sup> Cf. Moravia 1996 e 1999.

<sup>10</sup> Cf. il già citato Snow 2005.

<sup>11</sup> Cf. Bouveresse 1998, 5.

di un mondo in continua evoluzione. Ed è in questo contesto di continua evoluzione che le scienze umane devono fornirsi di un pensiero critico di derivazione filosofica (quel tanto che *basta!*) che offra loro strategie coerenti sia col particolare modo in cui il ricercatore guarda ai propri oggetti che col particolare modo con il quale gli oggetti ne condizionano le domande. Diventa allora legittimo chiedersi se davvero sia stato lecito per le scienze umane lasciarsi incantare dall'*ipnotico rigore matematico*, ignorando come, all'inutile sforzo di avvicinamento alle scienze della natura (assunte come modello esclusivo), fosse corrisposto un allontanamento privo di senso dalla filosofia. E tuttavia, fatta la scelta positivista, bisognerà attendere dall'interno un'azione che smonti le impalcature *pseudo*-scientifiche sulle quali, dopo l'abiura dell'originaria appartenenza alla cultura filosofica, si era venuto costruendo, tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi del Novecento, l'edificio delle «scienze» umane<sup>12</sup>. Saranno necessarie diverse azioni di ripristino della loro autonomia che, a dire il vero, si attiveranno sotto forma di denuncia del carattere falsamente scientifico che molti ricercatori avevano ritenuto di dover loro attribuire, praticandole talvolta «alla cieca».

Una illusione – per esemplificare una tale *cecità* – che consisteva sostanzialmente nella convinzione che la psicologia, ad esempio, sarebbe riuscita a rinsaldare il proprio statuto scientifico omologando lo sforzo oggettivante della fisica, inducendo così a porre due alternative ugualmente inaccettabili: la prima, messa in evidenza da Merleau-Ponty<sup>13</sup>, consisterebbe in una palese contraddizione della psicologia oggettiva, ridottasi all'uso dei metodi delle scienze della natura, mentre la seconda consisterebbe in una psicologia introspettiva che non risulta affatto verificabile. Il dibattito, ricostruito da Bouveresse<sup>14</sup>, contribuirà non poco a chiarire le questioni poste all'ordine del giorno nella discussione tra scienza e filosofia, impegnando non solo diverse discipline emergenti per la specificità degli oggetti che venivano definendosi, ma anche lasciando che i rispettivi sguardi convergessero su un comune fondamento epistemologico, pietra angolare da doppiare per il passaggio epocale a nuovi percorsi. Un'intuizione che anticipò le soluzioni che saranno di fatto adottate nei decenni successivi, fu quella di Michel Thuilleaux<sup>15</sup> che registrò l'insanabile differenza tra le discipline fisiche e matematiche, da un lato, e le scienze umane, dall'altro, attribuendo a queste ultime uno *stato infantile* per l'evidente psicopatologia

---

<sup>12</sup> Al riguardo, vedasi Gusdorf 1980; Moravia 1982.

<sup>13</sup> Cf. Merleau-Ponty 1985.

<sup>14</sup> Cf. Bouveresse 1998, in particolare il capitolo 2, pp. 8-11.

<sup>15</sup> Cf. Thuilleaux 1973.

insita nel loro *statuto arcaico*. Si assiste così, come osserva Bouveresse<sup>16</sup>, a una progressiva ma temporanea svalutazione delle scienze umane, a una loro autentica *de-scientificizzazione*, nella misura in cui i dispositivi *qui* adottati non risultano conformi a quelli vigenti nelle scienze naturali, *là* considerati invece come regole intransigenti e vincolanti. Naturalmente ci si chiede in base a quale postulato si possa affermare che le *regioni dei saperi umanistici* debbano poi risultare definitivamente destituite di scientificità e, soprattutto, in base a quale pregiudizio si debba disconoscere una diversa possibile declinazione del protocollo della scientificità<sup>17</sup>.

Una possibilità che, a dire il vero, va configurandosi progressivamente nella consapevolezza maturata tra i cultori delle discipline umanistiche per i quali non esiste uno specifico *oggetto* di ricerca e neppure una minima possibilità di sintesi dei singoli oggetti disciplinari in un medesimo oggetto di studio *ideal*-tipico dell'ambito umanistico, ovvero sia che gli stessi ricercatori delle discipline umanistiche finiscono col rendersi conto che le loro *regioni culturali* non abbiano alcun oggetto empiricamente rilevabile se non quello a cui essi stessi possono conferire un *sensu* – e, pertanto, tocca a loro individuarlo grazie a un processo non di mera *osservazione* quanto grazie a un'operazione ermeneutica. Operazione che deve poter essere giustificata, come accadrà con la filosofia di Wilhelm Dilthey, di Maurice Merleau-Ponty fino alla fenomenologia di Edmund Husserl. È la filosofia, allora, che offre argomenti perché le scienze umane si liberino del *complesso positivistico*, proponendo con Dilthey<sup>18</sup> un'irriducibile opposizione al *principio della spiegazione* vigente nell'ambito delle scienze della natura, a vantaggio della *comprensione* su cui soltanto potevano *ri-fondarsi* le scienze umane. Infatti, non si riconosce alcuna *azione meccanica* dell'ambiente sull'uomo, ammettendo che i *fattori materiali* agiscono sull'uomo solo nella misura in cui questi li inserisce nel proprio universo mentale, attribuendo loro dei significati propriamente umani<sup>19</sup>.

Diventava così evidente come la filosofia fosse uscita dalla sua *torre d'avorio* riconoscendo che si dovessero utilizzare senza timore gli esiti a cui pervenivano le scienze umane, a condizione, però, che queste ultime accogliessero i contributi che la filosofia non aveva mai smesso di dare in merito a una riflessione sugli ambiti disciplinari abitati dall'uomo. Appare, pertanto, del tutto naturale la necessità di una convergenza tra l'attività del

---

<sup>16</sup> Cf. Bouveresse 1998, 9.

<sup>17</sup> Al riguardo illuminante è Gadamer 1983.

<sup>18</sup> Cf. Dilthey 2007.

<sup>19</sup> Cf. Braitenberg 1989 e 2008.

filosofo e quella dei cultori delle scienze umane tale da consentire un accordo empatico che inibisca ogni distinzione oppositiva dei rispettivi ruoli: le scienze umane formalizzeranno i propri «materiali» (ben oltre l'*ossessione ontica* degli «oggetti») e la filosofia, manipolandoli in un *bricolage* che ne dispieghi inedite interpretazioni, potrà spingersi sino ad accogliere e legittimare inedite prospettive di esperienza. Ed è in questi termini che va condiviso l'approccio di Bouveresse alla *question*<sup>20</sup> scorgendo in esso, al di là del contrasto tra scienza e filosofia, un possibile *troisième point* perché le scienze umane, liberatesi anche dalla egemonia della filosofia, non si limitino più a fornirle materiali di riflessione, ravvisando invece la necessità che esse stesse costituiscano, *iuxta propria principia*, una filosofia passibile di esame critico.

La corrente culturale che più di tutte ha studiato la *complementarietà* tra filosofia e scienze umane è stata, certamente, la *fenomenologia* e per due motivi: in primo luogo perché esiste «affinità elettiva» tra scienze umane e fenomenologia, il cui principio fondamentale consiste, tra l'altro, nella descrizione di alcune pratiche compiute da un soggetto impegnato in attività che producono consapevoli «cambiamenti di mondo». E poi, sarà nel modo in cui appaiono gli oggetti che andrà ricercata la specificità della pratica fenomenologica nell'ambito delle scienze umane, da quello psicologico e antropologico, fino a quello sociologico e linguistico.

Un *atteggiamento*, quello fenomenologico, che unisce – per dirla con Merleau-Ponty – il *più estremo oggettivismo col soggettivismo*<sup>21</sup>, poiché presuppone due condizioni: (a) che non esista soggetto senza mondo e (b) che il soggetto, muovendosi verso il mondo e facendone esperienza, di fatto supera le proprie precedenti nozioni (psicologico-cognitive). Peraltro, è proprio un tale *atteggiamento* che rifiuta di identificare questo mondo umano con quello studiato dalla scienza, riducendo così la pretesa naturalistica di imporre una «realtà naturale» capace solo di ridurre l'uomo a un risibile correlato dell'esistenza. Si noti, poi, fino a che punto l'atteggiamento fenomenologico, insieme con il *sensus commune*, finisca con il coinvolgere psicologi e sociologi inducendoli a mettere tra parentesi il mondo reale per interessarsi esclusivamente del vissuto del soggetto. Le analisi degli psicologi della *Gestalt* e della psichiatria, da un lato, e quelle della fenomenologia dall'altro, dovevano necessariamente trovare conferma nelle argomentazioni tipiche della filosofia, nel senso in cui ne parla Karl Jaspers<sup>22</sup>, secondo

---

<sup>20</sup> Cf. Bouveresse 1998.

<sup>21</sup> Cf. Merleau-Ponty 1965.

<sup>22</sup> Cf. Jaspers 2004 e 2006.

il quale molti psichiatri finiscono con l'essere anche filosofi. Si trattava, insomma, di individuare il modo in cui porre le particolari condizioni per una conoscenza del mondo che si realizza non riducendo l'uomo alla sua materialità, dal momento che già l'*homo philosophicus* dell'esistenzialismo aveva un atteggiamento *pre-riflessivo* che gli avrebbe consentito di recuperare un «rapporto originario col mondo»<sup>23</sup>. Un lavoro *in progress* che ha poi consentito la produzione di particolari costrutti linguistici che, sia pure assunti dalla filosofia, di fatto hanno consentito, partendo dal contesto particolare del disagio psichico, di rubricare i sintomi patologici di taluni soggetti psichiatrici per derivarne una classificazione clinica utilizzabile sia in diagnosi che in terapia.

Ma sarà Ricoeur<sup>24</sup> che realizzerà la più efficace applicazione della fenomenologia integrando psicoanalisi e teoria generale dell'interpretazione dei simboli. Infatti, se messi a confronto, secondo Bouveresse<sup>25</sup>, i procedimenti delle due teorie – quella psicoanalitica e quella dell'interpretazione – Ricoeur ne rileverà non solo una loro sostanziale equivalenza ma, di fatto, certificherà l'impossibilità di decifrarne i *significati*, preferendo comunque affidare i rispettivi repertori all'*interpretazione*, osando il rischio della provvisorietà, piuttosto che relegarli in una ineludibile quanto inquietante indecifrabilità. Si delinea in tal modo – sempre seguendo Bouveresse<sup>26</sup> – una maggiore convergenza tra la fenomenologia di Husserl e l'evoluzione delle scienze umane. Un'operazione, questa, che comporta radicali implicazioni e conseguenze epistemologiche che, nel caso della linguistica di Saussure, vedrà aggiungere, in una precisa fase della sua elaborazione teorica, ad una «linguistica della lingua» una «linguistica della parola e del soggetto parlante»<sup>27</sup>. E tuttavia, a fronte dei molteplici tentativi di chiarimenti teoretici elaborati da Husserl, Scheler, Heidegger e da altri autori, più incisiva appare l'azione di Merleau-Ponty sia in ordine ai contributi della filosofia alle scienze umane che, viceversa, per quel che concerne gli apporti di queste ultime alla filosofia. Sarà proprio con questa motivazione che la fenomenologia potrà collocarsi se non all'apice dell'impresa filosofica, certamente in rapporto privilegiato con le scienze umane e sociali, scavalcando definitivamente ogni residua pretesa positivista. Al movimento *verso l'oggettività* che animava le scienze umane, al di là di quel che sarebbe stata

---

<sup>23</sup> Cf. Merleau-Ponty 1965.

<sup>24</sup> Ci riferiamo qui alla fondamentale opera di Ricoeur 1979.

<sup>25</sup> Cf. Bouveresse 1998, 17.

<sup>26</sup> *Ivi*, 7.

<sup>27</sup> Cf. Saussure 2009.

la loro evoluzione, la fenomenologia contrapponeva, in modo complementare, un movimento che partisse dal *vissuto soggettivo*, con l'intento di porre in evidenza la specificità dell'esperienza umana. La filosofia si ritrovava così a percorrere in senso inverso la strada compiuta dalla scienza, questa volta, però, risalendo verso la vita e la coscienza<sup>28</sup>. Emblematico, al riguardo, è l'esempio della linguistica che, come la psicologia, sembra inizialmente riferirsi al modello delle scienze fisiche. Lo stesso Jakobson<sup>29</sup>, infatti, non esita a stabilire dei punti di confronto, ma si tratta di una pura e astratta analogia che, tutto sommato, risulta delineata a ridosso della costituzione storica della disciplina linguistica e, sostanzialmente, dopo la constatazione della produttività dei suoi risultati che, ovviamente, restano rigorosamente correlati alla natura degli specifici oggetti linguistici<sup>30</sup>. La scientificità della linguistica, tuttavia, resta del tutto differente da quella della fisica e, pertanto, l'ingenuo tentativo di far indossare agli studi linguistici gli abiti della scientificità delle scienze della natura era destinato al fallimento. Resta così acquisito il *criterio* secondo cui non è sufficiente che un ambito disciplinare definisca un qualche *metodo* (che sarebbe comunque lecito adottare *diversamente*) che vincoli la ricerca alla fredda *misurazione* di dati rilevati con l'*osservazione* – proponendo invece l'*oltrepassamento* di definizioni basate su dati acquisiti (a mezzo di percezioni e sensazioni), a tutto vantaggio di quelle prodotte dall'azione ermeneutica frutto di una *con-naturale attitudine* dell'uomo.

Si può allora constatare che le scienze umane risultano prive di tali connotazioni – e cioè l'*unità dell'oggetto di ricerca* e uno specifico *concetto autonomo* – riconoscendo che nel loro processo di consolidamento disciplinare abbia agito una sorta di *dimenticanza* o, meglio, una sottovalutazione dei criteri adottati dalle scienze naturali, per cui ogni pretesa di «somi-glianza» era *in linea di principio* destinata al fallimento. Tra le polemiche sorte in tal senso contro tale *dimenticanza* (in realtà si è trattato piuttosto di una intenzionale rimozione), assume particolare rilevanza, anche per l'incidenza che avrà sulla *revisione* impressa ai criteri della ricerca, la critica che Georges Canguilhem – nella lettura che ne fa Bouveresse<sup>31</sup> – rivolgerà alle aspirazioni scientifiche di alcune discipline come l'economia e la psicologia. E l'autore non si limita a rilevare l'infondatezza positivista di discipline che restano sostanzialmente *senza unità* e, perciò, irreversibil-

---

<sup>28</sup> Cf. Bouveresse 1998, 18.

<sup>29</sup> Cf. Jakobson 1987.

<sup>30</sup> Cf. Bouveresse 1998, 10, n. 1.

<sup>31</sup> Cf. *ivi*, 10.

mente lontane dalle scienze fisiche e biologiche; ma mette in discussione anche l'altro accordo, siglato un tempo, tra le scienze umane e filosofia. Si è detto, infatti, come e quanto il mondo sia in costante evoluzione e come e quanto a tale cambiamento contribuiscano le azioni degli uomini che vi adeguano i settori disciplinari che tale evoluzione osservano e descrivono. In questo senso si è verificata, nello specifico rapporto tra scienze umane e filosofia, una tale *mut(u)azione* da rendere urgente un ripensamento degli *elementi* e delle *condizioni* che concorrono alla sua permanente ridefinizione. Un'operazione culturale e teorica, questa, che solo la filosofia poteva affrontare.

Quanto alle *condizioni*, si possono assumere quelle elaborate da Michel Foucault<sup>32</sup>. Avendo sviluppato una vera e propria *diffidenza filosofica*, l'autore si proponeva di evitare che i diversi apporti di talune discipline si fondessero incomprensibilmente in un'astratta razionalità unificata e senza senso. Considerando il freudismo come *ideologia residuale*, Foucault compie un'operazione intellettuale che permette di uscire dalla astratta razionalità facendo riferimento a saperi che percorrono, con la loro positività sociale, il lato empirico dell'umano. Così, proprio su queste inedite rappresentazioni che (*ri*)-compongono, ad esempio, un'*archeologia* di saperi medici e storici, viene strutturandosi un'inedita *storia clinica* in cui è possibile avvertire la presenza di taluni progressi dello spirito per molti aspetti simili alla speculazione filosofica.

L'originalità del metodo indicato da Foucault – probabilmente dovuta al rifiuto di ogni riferimento all'astrazione (filosofica), ma anche al fatto di non essere egli stesso «uno psichiatra»<sup>33</sup> –, gli impedisce di sapere, tra l'altro, cosa sia, «in una formale astrazione», la *follia*. Ed è così che il filosofo francese analizza le condizioni di *benessere* che si realizzeranno nel Moderno, misurandole sulla base del loro rapporto con la *follia*. Un *benessere*, quindi, al quale si giunge allorquando la cultura sociale decide di volerlo sottrarre al confronto con la malattia mentale, sottoponendolo piuttosto a un controllo critico per allontanarlo così dal confronto con uno dei lati oscuri dell'esistenza.

Così, quando costruisce l'*archeologia dei saperi* relativi, ad esempio, alla medicina, Foucault non ne descrive i progressi teorici (che avanzerebbero verso presunte asserzioni di verità), illustrando, al contrario, i cambiamenti di prospettiva di volta in volta adottati dagli attori che ne fanno esperienza nel concreto mondo della vita. In questo senso, oltre la pura *rappresenta-*

---

<sup>32</sup> Di Michel Foucault si vedano, in particolare: 1971; 1997; 1998a; 1998b; 1998c.

<sup>33</sup> Bouveresse 1998, 23.

zione dei fatti sociali in cui prendono corpo i saperi, scandaglia a fondo una realtà storico-sociale così configurata per scorgervi le regole e le parole che le descrivono e che di fatto finiscono col trasformare lo spazio mentale di chi le usa.

Una metodologia – quella di Foucault – che esclude ogni punto di riferimento razionale che possa risultare privilegiato rispetto ad altri pur legittimi punti di vista, confermando così il suo rifiuto per le tradizionali tecniche interpretative.

L'argomentazione a sostegno – secondo Bouveresse<sup>34</sup> – è che tali tecniche, trasformando ogni *monumento antico* in *documento*, assumono un certo significato decifrabile solo a partire da un punto di riferimento privilegiato. Di modo che, alla fine, non resta che rilevare nel concreto mondo dei fatti sociali relativi alla salute la presenza di *documenti* che, convertiti in *monumenti*, possano essere sempre e in ogni caso interpretati. Un autentico sforzo concettuale che, pur mascherando le proprietà fondamentali del *dato*, di fatto suggerisce una curvatura indirettamente filosofica della «pratica archeologica» di Foucault. Come a dire che la via foucaultiana per un modello che sia teorico e culturale al contempo, consiste nel rendere effimero ogni progetto di pura razionalità così che la filosofia, privata del diritto d'interpretare e di giudicare ogni discorso esterno ad essa, non trovi più posto nel moderno sistema del sapere.

Un dato appare incontrovertibile: le *humanities* non potranno mai connotarsi come scienze *esplicative*, deputate alla conferma di teorie formulate nel sonno di una ragione senza fondamenti<sup>35</sup>. La «realtà umana», infatti, si dà solo «in prospettiva» e, in questo senso, le scienze chiamate ad occuparsene ne mostrano diversi aspetti senza alcuna pretesa di dimostrarne cause perentorie ed effetti certi: eliminato ogni pregiudizio, le loro specifiche problematiche non potranno più deformarsi in dati da manipolare con misurazioni empiriche. La *volontà di potere* che potrebbe ancora conseguirne si è talmente mutata in *volontà di sapere* che la *filosofia* appare quasi una soluzione *naïf* inadeguata nell'attuale scena sociale abitata da una pluralità di attori che intendono svolgere ruoli da protagonisti.

Quanto invece agli elementi che hanno concorso alla ridefinizione del rapporto tra scienze umane e filosofia, ha valore la scoperta del metodo strutturalista determinata dall'influenza della *linguistica* – prendendo in tal modo le distanze da talune tradizionali acquisizioni delle scienze umane, quali *senso* e *vissuto*.

---

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> Cf. Gargani 1988.

Di fatto, il conferire al concetto di *struttura* una codificazione di tipo matematico ed algebrico, comporta un ritorno senza condizioni all'*astrazione pura*. La struttura, infatti, finisce con l'essere un insieme di operazioni a *significato indefinito*: e se l'*analisi strutturale* è un *metodo* – se lo *strutturalismo* è una *filosofia* – si deve allora convenire che l'analisi strutturalista è un'autentica «rivoluzione metodologica» che scardina ogni precedente accezione del concetto di *significato*. La critica strutturalista, insomma, non cerca più il *significato* ma, scavando in esso, tende a svelare una più consistente *struttura*<sup>36</sup>.

L'analisi simbolica veniva così sopraffatta dal *significato*, ponendosi al di sotto di quest'ultimo; l'analisi strutturale si situa invece al di sopra del significato, dominandolo ed in ogni caso concorrendo alla sua costruzione.

Tale appariva, infatti, l'analisi strutturale, quale poteva esser derivata dalla linguistica di inizio secolo: avendo Saussure dichiarato che una lingua andava intesa come «insieme di opposizioni» che formano un sistema, finiva con l'assumerne il significato in contrasto con altri possibili termini con cui pure è possibile costituire una sua rappresentazione. Cercando di mettere in evidenza le relazioni che uniscono gli elementi del sistema, i linguisti, di fatto, ne cercarono le strutture non immediatamente visibili ma che, comunque, lo rendevano possibile.

In questo senso, lo strutturalismo ritrova quello spirito del positivismo che la fenomenologia aveva combattuto. Peraltro, i successi registrati in ambito linguistico incoraggiavano una nuova campagna *anti-filosofica*, a partire da un tentativo di *ridefinizione* della scientificità relativa alla conoscenza dell'uomo. In un'ottica non più empirista ma razionalista (tralasciando i criteri dell'osservazione oggettiva, dell'attendibilità e della quantificazione, a vantaggio dei criteri della potenza esplicativa dei concetti, della loro capacità di *ricostruire* «il dato»), una parte dell'epistemologia contemporanea ha così caratterizzato la scienza come un sistema coerente di concetti, consentendo un certo numero di operazioni su un oggetto specifico. Ed è proprio questo il caso della psicoanalisi che diventerà il terreno di scontro per la svolta epistemologica. Non a caso si sosterranno ipotesi a favore di una nuova identità delle scienze umane assunte come «sistemi autentici ed autonomi», definitivamente liberi dalla tentazione di permanere in area filosofica. La *struttura* prendeva così il sopravvento rimediando agli errori accumulatisi a causa dei pregiudizi filosofici.

Insomma, il nodo che il dibattito della *politica culturale* era chiamato a sciogliere non consisteva più nel riconoscimento di una scientificità

---

<sup>36</sup> Cf. Moravia 1973.

della psicoanalisi che delegittimasse ogni tardivo tentativo di interpretarne filosoficamente le pulsioni, quanto e soprattutto nell'argomentare la comprensione dell'inconscio freudiano fondata sull'idea cartesiana di un *soggetto* che dominerebbe, in forza della razionalità del pensiero, i comportamenti *viscerali* della sua parte nascosta.

È evidente che, in quest'ottica, la filosofia diventa essenzialmente ciò contro cui lo spirito critico deve continuamente lottare, cioè la tentazione di trovare, negli apporti delle scienze, un «fondamento esterno» per mascherare le loro scoperte più rivoluzionarie, inserendole nel quadro di verità e certezze supportato dal *solito* «senso comune». Essa è, nella sua pretesa di dar fondamento ad altre discipline, l'illusione per eccellenza che occorre sempre denunciare ed evidenziare per restare comunque al di là e al di qua di ogni tentazione *colonialistica*<sup>37</sup>.

## 1.2. L'APPROCCIO ERMENEUTICO: VERSO LA SOGGETTIVITÀ

È noto quanto lunga sia in realtà la sua storia e com'essa risalga alle origini stesse della cultura occidentale, dal momento che – come ha osservato P. Szondi – già gli ateniesi dell'epoca classica si trovarono nella condizione di dover interpretare il linguaggio dei poemi omerici che non era più loro immediatamente accessibile. L'ermeneutica nasce dunque alla riflessione filosofica essenzialmente come arte dell'interpretazione [...].

Giuliano Sansonetti

A questo punto sembra opportuno chiarire alcune questioni interne al presente lavoro che si colloca a un bivio di cui è bene indicare le coordinate per riconoscerne le potenzialità. Potrebbe sembrare una semplice intenzione di chiarimento, ma già dal *pre-testo*, con cui se ne avvia l'*argomentazione a sostegno*, si prefigurano tratti destinati a complicarne il senso piuttosto che a (s)-chiarirne le intenzioni.

Il problema è che a questo bivio s'incrociano veicoli filosofici (svolti con i corrispettivi «discorsi») e veicoli puramente linguistici – oltre che vere e proprie necessità di chiarimenti, di veri bisogni di sciogliere nodi con-

---

<sup>37</sup> Cf. Certeau 2005.

cettuali che si correlano con questioni di traduzione e di interpretazione, comunque coinvolte in problematiche che comportano una radicale rivisitazione del concetto di soggettività.

Si tratta di volgere lo sguardo allo spartiacque che differenzia una modernità che giunge fino a Kant e una *post*-modernità in cui ancora agisce l'intera cultura del XIX secolo – almeno quella su cui si è allungata l'ombra di un razionalismo non disposto al confronto con le diverse sensibilità a cui il Terzo Millennio ha affidato il compito di svelare le forme emotive che anche la ragione, al di là di ogni sua monolitica accezione, può legittimamente assumere<sup>38</sup>.

Per restare dentro a una tale tematica, si avvia qui un particolare percorso proprio per focalizzare la *questione ermeneutica*. Che *in primis* appartiene decisamente – come sostengono i protagonisti del movimento – all'ambito del sapere pratico piuttosto che teorico. E, in quanto tale, riconosce l'interesse «situato» del soggetto piuttosto che insistere sulla tradizione kantiana che assegnava al *soggetto* una mera connotazione trascendentale.

Ma procediamo con ordine. Se seguiamo l'insegnamento platonico noteremo che l'ermeneutica non appartiene alla conoscenza razionale e non è propriamente classificabile come sapere filosofico, dal momento che essa «conosce solo ciò che è [già] stato detto» senza mai verificare se e quanto, ciò che sia stato così conosciuto, risulti *vero*. Anche Aristotele, assumendola come metodo per conferire un significato univoco alle diverse forme linguistiche che tale significato esprimono con segni specifici, di fatto colloca l'ermeneutica fra le arti mimetiche e nella retorica, classificandola come un sapere nient'affatto teorico bensì pratico.

Dovremo aspettare il XIX secolo perché all'ermeneutica sia riconosciuta piena dignità filosofica<sup>39</sup>. Sottratta all'uso meramente strumentale e applicativo, le si riconoscono i presupposti che consentono il processo interpretativo sostenuto dal carattere trascendentale del quale si ritiene informato il soggetto che interpreta. Vale a dire che, nella conoscenza dell'oggetto da interpretare, un ruolo fondamentale è assunto proprio dalla soggettività dell'interprete, soggettività che, peraltro, è sempre una soggettività trascendentale, non sottoposta ad alcuna sofferenza o inquietudine esistenziale, come avverrà, invece, più tardi, nel pieno delle tempeste storiche e politiche, economiche e culturali, che tormenteranno non poco l'umanità costretta, tra Otto e Novecento, a rendersi consapevole della

---

<sup>38</sup> Mi riferisco qui agli scritti di Gadamer 1973 e 1983; ma si veda anche Gardner 1987.

<sup>39</sup> L'ermeneutica ottiene piena dignità filosofica grazie a Friedrich Schleiermacher.

precarità dell'esistenza, dello sgretolamento delle istituzioni e a vivere di inquietudini, conseguenze dei mutamenti del mondo, senza che se ne potesse intravedere alternativa alcuna, inducendo a subire incertezze sociali che esponevano a incomprensibili reazioni patologiche. Un quadro storico, questo, in cui il profilo della soggettività, il modo di intenderla filosoficamente e metafisicamente, di attribuirle a una qualche ontologia, andava necessariamente ripensato in ragione di un mondo della vita così radicalmente mutato da pretendere che ognuno organizzasse da sé il proprio mondo, non essendo più possibile che una prospettiva personale potesse avere validità anche per altri.

Anche come riflessione, dunque, l'ermeneutica finisce col diventare uno sguardo sulla totalità dell'oggetto di cui si occupa, evidenziandone i contenuti puramente narrativi oppure mostrando la lingua assunta in modo essenziale, fino alle espressioni propriamente culturali a supporto dei testi presi in considerazione. E ciò senza alcun tentativo totalizzante, nel senso hegeliano del termine, tanto che in Schleiermacher, sottile anticipatore dell'ermeneutica, si privilegia piuttosto il *finito*, il *particolare*, nella convinzione che l'*individuale* non potrà mai essere completamente assorbito nell'*universale*<sup>40</sup>. D'altra parte, come afferma Schleiermacher, «la stessa comprensione è un compito infinito»<sup>41</sup> non già per la provvisorietà degli «esiti di stagione» – quelli provati da singoli tentativi –, ma per il diritto di tutti a provarci, lungo il diacronico svolgimento della storia, quale che sia il momento sincronico dell'approccio. Ne consegue che, non potendo connotarsi come infinito alcunché dell'esperienza umana, tutto è sempre *individuale* e *particolare*. Ma il vero nodo da sciogliere, perché si dispieghino le energie proprie dell'ermeneutica, non è ciò che potrebbe inquinare l'oggetto quanto piuttosto quel che potrebbe strozzare il soggetto, quel «non risolto cartesianesimo» di cui parla Gadamer – come osserva Ferraris<sup>42</sup> – allorché allude a un soggetto ritenuto talmente puro teoricamente da risultare privo di pregiudizi al punto da poterne ritenere universali i giudizi.

Dovremo attendere la fine della fiducia ottocentesca nel ruolo fondativo di questo «soggetto ipostatizzato», per assistere a una radicale revisione dei quadri teorici che includeranno il nuovo profilo epistemologico elaborato nella *post-modernità*, ovvero il riconoscimento di una soggettività epistemica capace di interagire congruamente con le porzioni di mondo in

---

<sup>40</sup> Su questo vedasi Vattimo 1968.

<sup>41</sup> La citazione di Schleiermacher è in Ravera 1986.

<sup>42</sup> Cf. Ferraris 1988.

cui vive. La nuova soggettività, insomma, oltre che sottrarsi al rischio di «implosione solipsistica», deve anche evitare il persistere di una sua esaltante apoteosi nella forma rassicurante del trascendentalismo kantiano. In tal senso aveva ragione Gadamer, per il quale era importante «intendere e comprendere» l'insegnamento di Nietzsche che aveva «trasformato in maniera essenziale la critica allo spirito soggettivo del nostro secolo»<sup>43</sup>.

È Nietzsche, infatti, che porterà a compimento la crisi dell'idealismo dissolvendo il concetto di coscienza, cioè della consapevolezza di quel soggetto che aveva potuto fondare l'intero sistema hegeliano e idealistico, garantendo così in modo astratto la stabilizzazione assoluta di qualunque affermazione fosse stata contrabbandata come verità. Contro ogni pretesa di *immediatezza* e di *ultimità* della coscienza metafisicamente intesa come istanza *ultima* o *prima*, si tratta ora di prendere atto che essa ormai è «fatta»<sup>44</sup>, costruita, nel senso in cui lo esprime anche Sartre quando afferma: «non smetto di creare me stesso» – a condizione di intenderne modo e condizione, specie ove si consideri la frase in cui dichiara di sentirsi «il donatore e la donazione»<sup>45</sup>. E, nel momento in cui scrive: «cominciavo a scoprirmi»<sup>46</sup>, dimostra la consapevolezza di non darsi affatto per «definito», perché in effetti era «senza conoscenza, senza parole, come un cieco che realizzi tutto»<sup>47</sup> – che dall'esser nulla diventa quel che è.

Un'impostazione, questa, che in qualche modo, intuisce lo schema teorico del passaggio dal trascendentalismo kantiano all'ermeneutica e su cui vale la pena spendere qualche parola di chiarimento. Sarà proprio Gadamer<sup>48</sup> che segnalerà l'incidenza di un tale passaggio osservando come il vero precursore della posizione heideggeriana del problema dell'essere e della contrapposizione alla metafisica occidentale non poteva essere né Dilthey né Husserl, quanto, e più profondamente, Nietzsche. Può darsi che di ciò Heidegger si sia reso conto solo successivamente ma, retrospettivamente, si può dire che i compiti che venivano posti in *Essere e Tempo*, coerentemente con l'impostazione, erano proprio questi: elevare la radicale critica di Nietzsche al «platonismo» a livello della tradizione da lui criticata, porsi di fronte alla metafisica occidentale sul suo stesso piano, riconoscere

---

<sup>43</sup> La traduzione del testo della conferenza di Nietzsche (*Kleine Schriften*) è stata resa in italiano con il titolo «I fondamenti filosofici del XX secolo». È possibile leggerla in Vattimo 1987, 189-210.

<sup>44</sup> Cf. Vattimo 1985, 58.

<sup>45</sup> Cf. Sartre 1964, 26.

<sup>46</sup> *Ivi*, 108.

<sup>47</sup> *Ivi*, 159.

<sup>48</sup> Gadamer 1983.

l'impostazione trascendentale come conseguenza del soggettivismo moderno e, come tale, superarla<sup>49</sup>.

Si riconosce pertanto il limite della teoria classica della conoscenza sostenuta da un soggetto teoretico puro dal quale si deduce una scientificità assolutamente certa e soprattutto disinteressata. È questo motivo che fa assumere rilevanza alla tematizzazione di Nietzsche del nesso tra conoscenza e interesse, come osserva Ferraris<sup>50</sup>.

E tuttavia, proprio ad un tale passaggio – avviato dalla svolta fenomenologica che ebbe luogo nella università di Friburgo, frutto della collaborazione tra Husserl e Heidegger, poi conclusasi con la loro rottura – si deve la svolta epocale destinata a segnare la distinzione, come rileva Cristin<sup>51</sup> tra una «fenomenologia legata alla tradizione filosofica» e una «fenomenologia che si apre invece all'ermeneutica».

Per Heidegger, pertanto, dopo Nietzsche non è più possibile per la filosofia continuare a perseguire ideali epistemologici o a inseguire astratti richiami a un rigore scientifico capace solo di rendere obsoleta qualunque metodologia che si volesse ancora applicare alle scienze umane e sociali (data la evidente flessibilità dei suoi *oggetti*, ma anche delle *domande* con cui si interrogano i soggetti). E il problema non riguarda più, a ben vedere, l'opposizione tra discipline scientifiche e umanistiche, quanto piuttosto l'impossibilità di assumere uno sguardo teoretico disinteressato sia sul mondo degli oggetti che sulla natura del soggetto della conoscenza.

Per Heidegger, come osserva Ferraris:

[...] il soggetto è gettato nel mondo nel momento stesso in cui si rapporta, anche teoricamente, agli enti; si attua quindi un rovesciamento di prospettiva per cui l'io non è uno spettatore disinteressato che possa guardare trascendentalmente, e in piena indipendenza da presupposti storico-esistenziali, al mondo dei fenomeni. Piuttosto sono i pregiudizi e i presupposti che costituiscono il soggetto come *Esser-ci*, come progetto calato nel mondo, a rendere possibile la conoscenza dei fenomeni: che non sarà pura descrizione fenomenologica bensì *interpretazione*.<sup>52</sup>

Quindi, è grazie all'ermeneutica che si perviene alla consapevolezza di quanto il soggetto interpretante risulti, in fondo, sottoposto a un'analisi critica che, per un verso, lo classifica come «soggetto interpretante», finendo per identificarlo con la propria interpretazione; mentre, per altro verso,

---

<sup>49</sup> *Ivi*, 304.

<sup>50</sup> Cf. Ferraris 1988, 194.

<sup>51</sup> Cf. Cristin 1986.

<sup>52</sup> Ferraris 1988, 241.

riduce ogni pretesa che lo aveva indotto ad auto-assegnarsi uno statuto privilegiato (per Kant, per esempio, fu quello di legislatore) nella definizione della verità. Ed è così che l'ermeneutica, ponendo in essere strategie per superare le difficoltà di interpretazione causate da differenze linguistico-espressive o da una distanza temporale, è costretta a mutare il proprio ruolo e i propri strumenti di indagine, facendo indossare all'Essere un'inedita veste ontologica filtrata nel caleidoscopio della complessità e della pluralità. Si comincia a prendere atto che, se si intende alludere alla soggettività, se ne deve parlare al plurale.

Ebbene, se si entra in quelle particolari procedure argomentative dovute all'esigenza di sciogliere determinati nodi del pensiero gadameriano – senza alcuna intenzione di voler produrre una mera esposizione filosofica, quanto piuttosto di rilevare l'incidenza delle sue riflessioni nelle specifiche questioni della linguistica intesa come disciplina accademica e, in qualche modo, come scienza – si possono rilevare almeno due questioni utili per chiarirne gli sviluppi e le applicazioni:

- Nei confronti dell'hegelismo, Gadamer ha un rapporto sia di *riconoscimento* che di *differenziazione* ma anche di «presa di distanza» dal metodo dialettico.
- Gadamer attribuisce all'ermeneutica – considerata nella sua valenza pratica oltre che teoretica – un compito costante di «chiarificazione critica» e di «emancipazione». Infatti, l'ermeneutica non è affatto una metodologia della scienza dell'interpretazione, nella misura in cui il fondatore ne rivendica la connotazione di «filosofia ermeneutica», tanto che «la nostra ricerca – osserva – pone un problema filosofico rispetto all'intera esperienza della vita dell'uomo e alla sua *prassi vitale*»<sup>53</sup>.

Ed è così che, a seguito delle considerazioni heideggeriane sul carattere temporale e finito dell'esistenza, la ricerca e la conoscenza non sono più pensabili come risultato di un atto del soggetto – di una sua prerogativa esercitata indipendentemente da ogni condizionamento. Infatti, secondo Gadamer la comprensione è «il modo d'essere dell'esistenza come tale» e il termine ermeneutica riguarda non un'altra esistenza comunque considerata oggettiva, ma semplicemente quella specifica di colui che immediatamente la vive, nella sua finitezza e nella sua storicità, includendovi tutta la propria esperienza del mondo.

A chiarirne i termini sarà Gianni Vattimo<sup>54</sup> allorquando precisa che, se di verità si deve poter ancora parlare, essa va intesa al di là e al di fuori

---

<sup>53</sup> Cf. Gadamer 1983, 8.

<sup>54</sup> Cf. Vattimo 1985.

dei canoni soggettivistici con cui sono stati conati i caratteri nella tradizione europea. La stessa considerazione vale per il metodo che, a partire da Cartesio, è stato inteso come la condizione per fondare l'obiettività di una qualsivoglia argomentazione che pretendesse la connotazione della scientificità. Un modello, peraltro, meccanicamente trasferito alle scienze dello spirito e imposto come unica forma di comprensione della realtà.

Il problema è che tali considerazioni sembrano valere più per quegli ambiti della cultura che risultano relegati ai margini del sapere perché il loro oggetto non sembra costituire un problema di verità. Si considerino, come esempio, quelle *regioni del sapere* che non solo comportano una necessaria *inter*-connessione tra oggetti naturali e specifiche modalità comportamentali dei soggetti assunti come oggetto delle scienze umane (gli studi psicologici, ad esempio), ma che implicano fortemente l'assunzione della percezione e della sensibilità, per riconoscerne un orizzonte che finisce con l'includere *arte, interpretazione e traduzioni* in cui sono visibili quei dualismi metafisici tra apparenza e sostanza, esistenza ed essenza che, se non risultano superabili nelle scienze della natura (condizionate dal *dato sensibile*), risultano del tutto insostenibili nelle scienze umane (nel cui ambito la loro distinzione finisce col diventare pura astrazione). È chiaro che finché l'opposizione soggetto-oggetto ha inteso la verità come un qualcosa di determinabile (a senso unico) *dal* pensiero del soggetto, l'uomo stesso, nella sua storicità, ne è risultato manipolabile – asservito a modelli che ne hanno svilito la dignità.

In questo senso, l'interrogarsi di Gadamer su alcuni termini del «linguaggio aurorale greco» consente di individuare nuove forme di conoscenza che non dipendono affatto dall'Io-penso kantiano, riuscendo così a dipanare e a rendere visibile ciò che sta dietro i contenuti della coscienza soggettiva<sup>55</sup>.

Ed è così che Gadamer si predispone a rispondere alla nuova forma con cui ci si interroga su una verità che investe non tanto un'oggettività del mondo quanto e soprattutto il significato da dare all'esistenza dell'uomo. Qui non possono esser fatti valere i criteri di *dimostrabilità* e di *certezza oggettiva* con cui la soggettività ottocentesca è venuta costruendosi un mondo ad immagine e somiglianza delle proprie arroganti ambizioni conoscitive.

Si tratta, allora, di consentire a ogni persona l'accesso alla propria verità, partendo dalla interpretazione che saprà dare della propria esperienza del mondo e nel mondo.

Saranno Paul Ricoeur e Jacques Derrida a spingere sino alle estreme conseguenze il ragionamento costruito dal percorso gadameriano. Autori,

---

<sup>55</sup> *Ivi*, 199.

questi, brillanti quanto *provocateurs* e fondamentali per le considerazioni e le conclusioni cui perviene il presente lavoro.

Di Ricoeur va sottolineato che il suo contributo, ancorché nevralgico nella corrente ermeneutica, di fatto è una posizione originale ed autonoma soprattutto per quanto riguarda la soluzione che offre per conciliare ermeneutica ed epistemologia (delle scienze umane).

In questo lavoro ne limito la presentazione al fine di concludere il bilancio del profilo storico che dallo scientismo positivista ha portato, attraverso il trascendentalismo kantiano, sino all'ermeneutica gadameriana. All'ultima tappa del ragionamento svolto, ritrovo, appunto, questi due rinnovatori dell'ermeneutica del cui pensiero vanno sottolineati alcuni punti nevralgici riproposti nelle pagine che seguono quando entrerò nel cuore delle questioni connesse all'interpretazione e alla traduzione.

Secondo Ricoeur, all'interpretazione non va ascritta una dimensione ontologica originaria, essendo questa piuttosto una «invenzione [capace di] liberare l'orizzonte per una parola più autentica» – ovvero più radicata nell'esistenza individuale e della quale, pertanto, è il soggetto che (non solo) testimonia la sua verità, quanto il fatto che (essa) sia «veramente vissuta»<sup>56</sup>. In questo senso la riflessione diventa per lui «riappropriazione del nostro [personale] sforzo di esistere»<sup>57</sup>.

Poiché Ricoeur avvia la propria riflessione ponendo a fondamento la «finitudine dell'esistenza», sarà l'interpretazione che si assumerà il compito di far comprendere i significati della vita. Diventa allora evidente l'apertura al tema del linguaggio, assunto come «una decifrazione applicata ai documenti della [propria] vita»<sup>58</sup> che si attua grazie a un'osservazione metodica e paziente di come l'uomo abbia realizzato (a) l'espressione nel mondo e di sé nel mondo e (b) la comprensione di come tutto ciò si sia concretizzato.

Per una tale impresa intellettuale, Ricoeur si serve – e lo vedremo nel dettaglio applicativo della traduzione – sia della psicoanalisi che dello strutturalismo, ma anche della linguistica, dell'ermeneutica e degli studi metodologici e scientifici applicati al linguaggio. Quel che interessa all'autore non è tanto la distinzione polemica tra i molteplici approcci metodologici o tra i diversi presupposti epistemologici quanto e soprattutto la complementarità dei diversi campi del sapere.

---

<sup>56</sup> Le citazioni fra apici si riferiscono a Ricoeur 1979, 61.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ivi*, 31.

Un obiettivo perseguibile se le scienze della natura e le scienze dello spirito rinunciano a ogni pretesa, destituita di fondamento, di possedere «in esclusiva» il criterio del vero. In questo senso Ricoeur resta fedele alle proprie radici esistenzialistiche per le quali ogni esperienza dell'uomo non può che essere esperienza di finitudine, tale che nessuna conoscenza potrà mai pervenire a una verità ultima, assoluta e definitiva.

Solo a tali condizioni le verità parziali delle due branche delle scienze potranno confrontarsi, senza escludersi reciprocamente. In questo senso, il filosofo dell'interpretazione è molto accorto nell'usare un vocabolario che eviti il concetto di «verità» al quale sostituisce «strategie del discorso», così che i singoli contesti di esperienza possano essere resi con «costruzioni linguistiche di significato». Per questa ragione nel suo sistema diventa fondamentale lo studio del linguaggio che si configura come «il luogo in cui si sostanzia la totalità delle espressioni» grazie alle quali l'uomo può dar conto delle proprie esperienze. Ed è nel linguaggio che si esprime la tensione tra ragione e inconscio che Ricoeur giustificherà proprio ricorrendo alla psicoanalisi così da comprendere la sorgente delle particolari energie vitali che sprigionano quegli effetti creativi con cui ogni soggetto, concorrendo alla co-costruzione di percorsi di civiltà, realizza la propria emancipazione.

In Derrida, invece, è proprio il particolare obiettivo dell'*emancipazione* del soggetto che verrà analizzato dettagliatamente nelle sue osservazioni. Il suo distanziarsi dall'ermeneutica tedesca, soprattutto dalla centralità accordata da Gadamer al «dialogo vivo», forse dovuto al fatto che la sua riflessione si muove all'interno del dibattito strutturalistico delle scienze umane in Francia, è dovuto alla sua visione di una «ermeneutica testuale» (non più «in presenza» né «attuale») grazie alla quale questa diventa soltanto l'*altra ermeneutica*.

Insomma, se nell'ermeneutica gadameriana il *testo scritto* rappresenta un'oggettivazione dello spirito vivente, perché è solo «la parola viva» che può consentire ogni legittima interpretazione nella tradizionale impostazione romantica delle scienze dello spirito, già in Ricoeur, e ancor più in Derrida, «la parola scritta» (il «testo») diventa la sfida del «comprendere» (*Verstehen*) e dello «spiegare» (*Erklären*) che chiudono l'orizzonte di un'ermeneutica non solo rinnovata, ma sostanzialmente ed inequivocabilmente «tutta francese».

E, dunque, l'assenza negli atti ermeneutici (i momenti dell'interpretazione) di colui che ha prodotto il testo, pone l'interprete nella condizione di assumerlo come «identità singolare» su cui può dispiegarsi ogni possibile interpretazione, senza alcun rischio di confutazione. Come a dire che il testo si consegna in tal modo a ogni tipo di critica – tutte egualmente

legittime – agite da dispositivi puramente ermeneutici: del comprendere e dell'interpretare, come del doverne spiegare le basi epistemologiche di riferimento.

Da questo momento in poi il discorso di Derrida si svilupperà utilizzando un particolare vocabolario che bisogna saper maneggiare con cura e accortezza per intenderne pienamente la costruzione teoretica. E allora, all'ermeneutica del dialogo si sostituisce quella dell'interpretazione del testo, con evidente valorizzazione della *écriture* intesa come spazio trascendentale autonomo. Si evidenzia così il superamento, la radicale sostituzione del soggetto trascendentale kantiano con un oggetto – *la scrittura, il testo, il documento* – da assumere come trascendentale, nel senso che gli viene assegnato il medesimo carattere della soggettività kantiana, così che per Derrida «oggettiva e universale» in senso trascendentale è solo la scrittura.

In tal senso afferma che

senza l'estrema obiettività promessa dalla scrittura [ben oltre la soggettività della parola detta], ogni linguaggio resterebbe prigioniero della intenzionalità fattuale e attuale di un soggetto parlante o di una comunità di soggetti parlanti. Virtualizzando assolutamente il dialogo, la scrittura crea una sorta di campo trascendentale autonomo da cui ogni soggetto può assentarsi.<sup>59</sup>

L'*écriture* assume una vera *forma assoluta*, «è il luogo delle oggettività ideali assolutamente permanenti [e] dunque dell'oggettività assoluta»<sup>60</sup>, che si riverbera sul destinatario, chiunque egli sia. Per questa ragione il testo non può avere un destino «prefigurabile», risultando inevitabilmente affidato ad una «differenza assoluta». La nozione di *différence* riguarda pertanto una radicale alterità potenziale che perciò stesso comporta una vasta gamma di possibili significati.

E dal momento che non si può pretendere alcuna «presenza» dell'autore del testo, all'interprete non resta che una legittimazione di «dissoluzione della scrittura», evitando ogni possibile dubbio di voler connettere tale scrittura con inammissibili quanto improbabili contesti di riferimento.

---

<sup>59</sup> Per la citazione di Derrida, Ferraris 1988, 282.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

## 2.

# DELLA SOGGETTIVITÀ

Il soggetto è quel sorgere che, appena prima, come soggetto, non era niente, ma che, appena apparso, si fissa in significante.

Jacques Lacan

É a partir dessa perspectiva essencialmente humana que renuncia a qualquer tentativa de transcendência ou imanência que se propõe, para Nietzsche e para o pensamento psicanalítico, toda e qualquer relação entre sujeito e objeto, relação essa que será sempre, e necessariamente, erótica ou estética. Consequentemente, como escreve Nietzsche, aquilo que chamamos de «verdade» não passa da transformação de um «estímulo nervoso» em percepção que, por sua vez, se transforma em som [...]. Essa reflexão implica a desconstrução da noção clássica de literalidade, ou seja, da possibilidade de um significado depositado na letra, anterior ou imune à interpretação de um sujeito.

Rosemary Arrojo

### 2.1. PREAMBOLO

Dopo la breve ricognizione dedicata alla configurazione del profilo storico-evolutivo delle scienze umane, focalizzando l'attenzione soprattutto sulla questione del soggetto e dell'oggetto delle indagini scientifiche, sulla congiunzione disciplinare e sui diversi approcci con cui le differenti scienze hanno osservato il loro oggetto di studio a partire da prospettive storiche e sociologiche diverse che ne hanno determinato la visione, mi interrogo ora, tentando di darvi risposta, su alcuni aspetti che riguardano intimamente e profondamente la figura del traduttore – la sua funzione svolta nella piena consapevolezza critica.

Un tale *progetto* si configura a partire dall'assunto che il soggetto/traduttore rappresenti piuttosto l'idea che di lui ci facciamo, quando nella storia in generale e nella storia del pensiero in particolare questo soggetto abbia avuto un *ruolo*, inteso non tanto come suo «classico» ruolo, che tra-

sporta significati da una lingua a un'altra, non già nell'accezione di colui che ha il compito di confezionare un prodotto», quanto piuttosto come «ruolo *giocato*», come ruolo a cui si può assolvere esercitandolo come gioco, a condizione che se ne abbia consapevolezza di ruolo – per così dire «ben definito e dettagliato». Assumo qui questo ruolo come atto «di scelta responsabile», nel senso che se ne intende misurare l'implicito carico di eredità che «il mestiere comporta», che è retaggio linguistico e culturale, ma anche storico e filosofico.

Ebbene, un *progetto* siffatto deve poter prevedere l'inserimento pieno del traduttore in termini di responsabilità etica, vincolando in tal modo la sua auto-percezione con la visione sociale che si ha della sua specifica attività, che non è un mestiere declinabile al di fuori delle considerazioni svolte in merito al percorso evolutivo della cultura umanistica e occidentale, posto che analoghe considerazioni possano essere state sviluppate in contesti assai diversi.

Tutta la storia del pensiero filosofico condiziona un tale soggetto che, a sua volta, ha spesso influenzato e condizionato con le sue scelte di traduzione il pensiero filosofico e scientifico. Valga qui l'esempio degli effetti prodotti dal caso suscitato dall'errore di traduzione del tipo di uccello analizzato da Freud nella sua analisi della personalità di Leonardo da Vinci, esaminata approfonditamente da Alan Bass<sup>1</sup>. Un esempio, questo, che dimostra l'inevitabile presenza «professionale» del traduttore nel dibattito che va costruendosi nelle diverse discipline e, soprattutto, come dalla sua efficacia possa dipendere la possibilità di tenerle lontane dagli errori che in tal caso sarebbero imputabili solo a chi continuasse a compiere la propria funzione intellettuale in modo inadeguato. Ma, al di là del necessario rigore linguistico, emerge qui l'indispensabile competenza disciplinare che il traduttore deve acquisire per poter fornire un supporto adeguato al materiale predisposto perché altri specialisti se ne possano servire con sicurezza senza incorrere in imbarazzanti quanto fuorvianti interpretazioni.

Peraltro, proprio a tal proposito, saranno la svolta psicoanalitica sino a Lacan e l'approccio decostruzionista di Derrida che condurranno al superamento del profilo basso con cui si percepiva il traduttore, consentendogli di conquistare dignità professionale e intellettuale. Una figura sociale, dunque, non solo riscattata grazie alla libertà e alla responsabilità finalmente riconosciutegli ma, soprattutto, liberata da un legame che la vincolava, e non poco, a un dispositivo che ne meccanizzava quasi matematicamente la pratica, riducendola a mera equivalenza filologica. Cosa che, purtroppo, an-

---

<sup>1</sup> Cf. Bass 2009.

cora oggi si tenta con l'uso di svariati *software* ritenendo che questi possano soffiare anima nelle parole, ben oltre, dunque, i significati che solo una cultura può suggerire per supportare una traduzione degna della tradizione che ha consentito la lettura dei classici come anche della letteratura moderna.

Una sensibilità che consente di approdare a una tematica che immediatamente rinvia alle questioni connesse al «soggetto» e alla sua capacità di apprendere la lingua in tutte le declinazioni con cui se ne sono formalizzate rappresentazioni fenomenologiche relative alle situazioni storiche considerate – passando dall'apprendimento naturale della lingua madre sino all'apprendimento artificiale delle lingue straniere, per giungere alle specifiche problematiche connesse al tema della traduzione. In tal caso, però, lo sguardo non è più rivolto al soggetto quanto al nesso soggetto/traduttore, che è l'oggetto di cui si occupano le odierne teorie del linguaggio. Ed è così che, passo dopo passo, questo lavoro – in particolare nel contesto della ricerca brasiliana – affronta le questioni legate agli studi in linguistica applicata che hanno evidenziato problematiche complesse per le implicazioni relative agli apparati epistemologici e metodologici, affrontando la necessaria comparazione dei risultati delle differenti ricerche effettuate al di qua e al di là dell'Atlantico, in contesti sia europei che brasiliani.

Il lavoro si concentra sui particolari contributi elaborati da studiosi brasiliani e stranieri attivi da decenni presso istituzioni accademiche in Brasile, rilevando la consapevolezza di quanto l'ibridazione culturale abbia influenzato e condizionato il loro sguardo sull'*hic et nunc* della loro storia geo-politica. Ciò che intendo evidenziare non sono «le fortune» o la carica emancipatrice del Brasile, limitando lo sguardo piuttosto su quelli che ritengo siano stati i loro contributi alla riflessione che qui interessa: il traduttore e il suo ruolo.

Certamente tale questione non è stata sviluppata solo nell'ambito degli studi sulla traduzione, ma anche in quelle ricerche, come direbbe Edgar Morin, che si sviluppano su «un tessuto interdipendente, interattivo e *inter-retroattivo* tra le parti e il tutto, il tutto e le parti», nella sua «interpoli-transdisciplinarietà»<sup>2</sup>. Peraltro, si ritiene da più parti che la genesi di questa complessa riflessione scientifica trovi riscontro nel profilo socio-culturale del Brasile, nella sua storia geografica, politica ed economica.

A sostegno di una tale ipotesi faccio riferimento a una riflessione di Haroldo de Campos che, in un'intervista a Rodrigo Naves, così risponde alla domanda su cosa pensi dell'incorporazione di testi e strutture poetiche nel suo lavoro:

---

<sup>2</sup> Morin 2000, 14 e 105.

L'incorporazione della tradizione, da parte di uno scrittore latino-americano, si compie, a nostro avviso, per mezzo della «logica dell'esproprio» e della divorazione dell'*eccentrico* (*ex-cêntrico*), del decentrato. Per noi non è nuova l'idea della «decostruzione» dell'orgoglioso logocentrismo occidentale europeo, così come è stata teorizzata da Derrida, poiché avevamo già l'antropofagia oswaldiana, che è, di per sé, una forma «brutale» di «decostruzione», sotto forma di divorazione, di deglutizione critica del lascito culturale universale.<sup>3</sup>

Una medesima concezione verrà applicata da Augusto de Campos, fratello di Haroldo e sostenitore del movimento modernista brasiliano, alle tante traduzioni di altrettanti poeti e scrittori. *Traduzione come critica*, dunque, alla maniera di Pound. Nei suoi lavori Augusto de Campos dimostra un vero e proprio amore sia per gli autori che per le opere che traduce. In *Verso, reverso, controverso*, ad esempio, traduce diversi poeti vissuti tra il Cinquecento e l'Ottocento, non prima, però, di aver fatto uno studio critico degli stessi autori. Nel «Prologo», che porta lo stesso titolo del libro, così chiarirà le motivazioni alla base del suo ruolo di traduttore:

La mia maniera di amarli è tradurli. O deglutirli, secondo la Legge Antropofagica di Oswald de Andrade: mi interessa soltanto ciò che non è mio. Traduzione per me è *persona*. Quasi un eteronimo. Entrare nella pelle del fingitore per *ri-fingere* tutto e di nuovo, dolore con dolore, suono con suono, colore con colore. Per questo non ho mai voluto tradurre tutto. Solo ciò che sento. Solo ciò che fingo. O che fingo di sentire, come direbbe, ancora una volta, Pessoa nella sua stessa *persona*.<sup>4</sup>

A sostenere la mia scelta di seguire tale prospettiva di ricerca è stata l'*implicazione* culturale registrata nella progressiva lettura analitica del percorso degli studiosi qui analizzati. Studiosi, peraltro, impegnati in ricerche *sul campo* (teorico e pratico), ai quali va riconosciuto il merito di aver approfondito e chiarito questioni inerenti la *soggettività* e il coinvolgimento del ricercatore che, nel contesto della linguistica applicata, inducono a interrogarsi sulla funzione e sul ruolo del traduttore. In questo senso, le mie riflessioni considerano il clima intellettuale preannunciato da Haroldo e Augusto de Campos, e propongo un approccio diverso rispetto a quello eurocentrico, proprio in ragione della diversità della formazione antropologica e culturale del Brasile.

---

<sup>3</sup> L'«Antropofagia oswaldiana» è quella riferita a Oswald de Andrade, scrittore protagonista della «Semana de Arte Moderna de São Paulo» del 1922, che nel 1928 pubblicò il *Manifesto Antropofágico*, proposta estetica ed etica del modernismo brasiliano, «deglutitore» di altre culture. Per la citazione H. de Campos 2006, 261 (trad. mia).

<sup>4</sup> A. de Campos 2009, 7 (trad. mia).

## 2.2. IL SOGGETTO/TRADUTTORE

Com a influência de Ezra Pound, a ênfase está muitas vezes no tradutor. O original pode ser visto como um ponto de partida para a recriação do tradutor.

John Milton

L'epistemologia è sempre e inevitabilmente personale. La punta della sonda è sempre nel cuore dell'esploratore: qual è la mia risposta al problema della natura del conoscere? Io mi abbandono alla convinzione fiduciosa che il mio conoscere è una piccola parte di un più ampio conoscere integrato che tiene unita l'intera biosfera o creazione.

Gregory Bateson

Intendo qui analizzare la nozione di soggetto che si intreccia con/nella(e) lingua(e) in un rapporto indissolubile e non scomponibile, per poi comprendere come il soggetto/traduttore giochi il suo ruolo in ordine alla traduzione. Poiché è il soggetto/traduttore il *focus* di questa ricerca, il rapporto di questo soggetto passa attraverso la lotta con la(e) lingua(e), con *lalingua*. Pensare la scrittura come neutra significa ignorarne la singolarità confinando il soggetto/traduttore in un ruolo *impossibile*. La scrittura, la scrittura/traduzione, la narrazione, l'*auto*-narrazione, si realizzano, al contempo, nella possibilità/impossibilità del dire, poiché, come vuole una teoria dell'inconscio, il *detto* va oltre il *voler dire*. Il soggetto dice/scrive più di quello che sa. Le parole rinviano «sempre ad altre parole, in un movimento infinito e interminabile, in uno scivolamento discorsivo ininterrotto [...], perché si sarebbe persa per sempre l'origine divenuta qualcosa che appartiene all'ordine dell'inafferrabile»<sup>5</sup>.

Secondo Frota<sup>6</sup>, la psicoanalisi formalizza la relazione soggetto-linguaggio e, allo stesso tempo, lega indissolubilmente ognuno dei due termini, sì che non è possibile assolutamente pensare l'uno senza l'altro. Sulla scia del pensiero lacaniano, la ricercatrice brasiliana afferma che le lingue, in quanto struttura, preesistono alla nascita di ogni parlante, così che questi, di fatto, finisce col costituirsi come soggetto in quanto assorbito da questa struttura. E, viceversa, il senso si dà soltanto in quel soggetto, poiché si formalizza come avvenimento discorsivo nella struttura.

---

<sup>5</sup> Birman 2000, 52 (trad. mia).

<sup>6</sup> Cf. Frota 1999.

Ciò sta a significare che il soggetto, inteso come soggetto del desiderio inconscio, contrariamente al soggetto egoico della psicologia o all'Ego cartesiano, è sottomesso alla struttura del linguaggio. Pertanto, il soggetto dell'inconscio (*soggetto* e *inconscio* intesi come entità separate ma non opposte) esiste solo perché esiste il linguaggio che ne spiega la differenza o la distinzione, ma anche la connessione. Tale struttura simbolica (implicita *nel* linguaggio) si realizza solo parzialmente nella *singolarità* espressiva (in quanto espressa ed esprimibile solo da un soggetto). Frota, concludendo l'analisi sul rapporto indissolubile soggetto-linguaggio, afferma che per la psicoanalisi il soggetto è coinvolto nella costruzione del senso, poiché iscrive nelle parole che enuncia la profonda singolarità del suo desiderio.

La scelta stessa del termine laciano *lalangue* e, di conseguenza, la sua traduzione nelle diverse lingue, è solo questione di scelta linguistica, autentica strategia di «gioco», di saper giocare il gioco linguistico, di saper assumere il «ruolo» che il gioco richiede al soggetto che lo esegue. Il termine gioco, peraltro, è stato *linguisticalludicamente* spiegato e tradotto da Haroldo de Campos per chiarire come mai non condividesse la scelta di tradurre in portoghese il termine *lalangue* con *alíngua*, poiché l'articolo *a*, se anteposto ad una parola, potrebbe confondersi con l'alfa privativo, come in *a-fasia*, *a-patia*, *a-glossia*, ecc.

Ecco come Haroldo de Campos si esprime al riguardo:

[...] e allora preferisco LALINGUA con prefisso LA, lo stesso LA che utilizziamo abitualmente per porre in risalto qualcuno, come quando ci riferiamo a una grande attrice, a una diva (La Garbo, la Duncan, La Monroe). **Lalia**, **lallazione** che derivano dal greco **laléo**, hanno l'accezione di «parlato», «loquacità», e anche dal lat. **lallare**, verbo onomatopeico, significa «cantare per far dormire i bambini» (Ernout/Meillet); **glossolalia** vuol dire: «dono soprannaturale di parlare lingue sconosciute» (Aurélio). Tutto il campo semantico che questa agglutinazione richiama (ed è presente nel francese *lalangue*, mentre si perde in *alíngua*) corrisponde al proposito del neologismo laciano, poiché la giustapposizione enfatica si presta a sottolineare che, se «il linguaggio è fatto di lalingua», se è «una elucubrazione di sapere sulla lalingua», l'inconscio è un sapere, un saper-fare con lalingua, ed è certo che questo «saper-fare con lalingua va molto al di là di ciò di cui possiamo dar conto con il solo linguaggio». L'«idiomaterno» – LALINGUA – ci «infetta» con «effetti» che sono «affetti», riassume Lacan, dimostrando di saper giocare con maestria il gioco che enuncia.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> H. de Campos 2009, 14 (trad. mia).

*Lalangue*, insieme al *reale*, al *piacere*, al *corpo*, è uno dei concetti fondamentali dell'ultimo insegnamento di Lacan. Il termine compare per la prima volta in *L'étourdit*<sup>8</sup>, ma sarà nel Seminario *Ancora*<sup>9</sup> che egli svilupperà ulteriormente il concetto, elaborandone la trama teorica. Si riferirà ancora al concetto di *lalangue* nelle lezioni del 13 marzo, dell'8 e del 15 maggio 1973 e nella lezione del 26 giugno. Riferendosi in particolare al *discorso scientifico* come *produttore di sapere*, Lacan afferma testualmente che «il linguaggio è soltanto ciò che il discorso scientifico elabora per dar conto di ciò che chiamo *lalangue*». Tale concetto sarà ripreso regolarmente nei suoi Seminari, soprattutto in quelli tenuti dal 1973 al 1975<sup>10</sup>.

Jean-Claude Milner, acuto interprete dell'insegnamento lacaniano, solleva il problema dell'impossibilità per la scienza di essere l'unico luogo possibile di certificazione del sapere sostenendo, inoltre, che proprio per quel che riguarda le questioni specifiche della lingua, la scienza viene qui colta «in flagranza di errore»<sup>11</sup>. Secondo Milner non è possibile comparare la linguistica con la logica perché il reale su cui si strutturano le due discipline manca delle specifiche ricuciture che potrebbero rinviare all'una o all'altra, risultando invece infiltrato di lacune evidenti già a partire dal luogo in cui la logica tenta di costituirsi come scienza, per finire ai dettagli su cui si soffermano le considerazioni linguistiche. Le lacune a cui si riferisce l'autore<sup>12</sup> permettono peraltro di collegarsi ai *lapsus* linguistici, alle *lacune* del discorso nel momento in cui queste diventano oggetto di studio della psicoanalisi e, in generale, alle *esperienze del quotidiano*, come quelle che verranno sistematicamente commentate da Jean-Jacques Lecercle<sup>13</sup>, divenendo paradigmi psicoanalitici per una lettura critica della linguistica o, come dimostra Claudine Haroche<sup>14</sup>, a proposito di *ellissi* o di *incisi* che continuamente entrano nel nostro discorso senza che se ne abbia il controllo.

Negare – come fanno alcune teorie sulla traduzione – queste lacune a partire dalla linguistica della *langue*, vuol dire escludere il parlante e, di conseguenza, il traduttore<sup>15</sup>. *Lalingua* sarebbe, per Lacan, proprio il *corpus* di queste lacune, ed è con *lalingua*, collocata in questo «spazio», che ha

---

<sup>8</sup> Lacan 1973.

<sup>9</sup> Lacan 2011.

<sup>10</sup> Sul concetto di *lalangue* e sui Seminari tenuti da Jacques Lacan, cf. Gois *et al.*, s.d.

<sup>11</sup> Milner 1987, 8-9.

<sup>12</sup> *Ivi*, 72-74.

<sup>13</sup> Il riferimento è ai testi di Lecercle 1985 e 1990.

<sup>14</sup> Haroche 1992.

<sup>15</sup> Frota 1999, 30.

luogo la *singularità*. Per Coracini<sup>16</sup>, questo sarebbe lo spazio della creatività e, per quel che riguarda il mio particolare interesse per gli studi relativi alla traduzione intesa come «azione singolare del traduttore», proprio la nozione di *lalingua* come lacuna, ovvero spazio per la creatività, si rivela abbastanza pertinente e legittimamente utilizzabile per costruire un modello teorico della traduzione. Partendo dal presupposto che per Foucault, Lacan e Derrida la scrittura è «archivio di civiltà» che consente la conservazione e la trasmissione di dati e di informazioni nel tempo e nello spazio, ma anche la cancellazione e la riscrittura della scrittura stessa, la Coracini afferma che il soggetto del desiderio inconscio che scaturisce dall'organizzazione dei significanti è attualizzato dall'analista nel momento in cui

permette di intravedere come avviene ciò che il senso comune solitamente definisce come «creatività» o «originalità», che in fin dei conti altro non è che lo spostamento di particolari sintomi (*Sinthoma*, cfr. Lacan, *Seminario 23*), con successiva elaborazione del significante (*la lettera*) – quel che dal reale eccede – che attraversa il corpo, lo modifica manifestandosi (si dà alla conoscenza attraverso l'interpretazione) in opere d'arte o in produzioni in cui il soggetto si dice e non solo dice, si iscrive ma non solo scrive. E il soggetto – risultato dell'incontro del corpo con *lalingua* («*lalangue*», significanti che eccedono, non formano sistema o struttura e, dunque, non hanno senso per l'io) – gode di questo lavoro che riempie o soddisfa, almeno per un momento, quel buco, quella costitutiva lacuna o che permette l'illusione di codesto (*im*) possibile supplemento.<sup>17</sup>

Concludendo le sue riflessioni sulla scritt(*ur*)a di sé, la Coracini, nel testo sopracitato, trae dall'insegnamento di Lacan, Foucault e Derrida, l'idea che non esistano dicotomie (oralità/scrittura, scrittura/lettura), che non esista scissione alcuna tra «scrittura psichica» (quel che penso) e «scrittura visibile» (quella che scrivo); insomma, se tali dicotomie si costituiscono l'una nell'altra e assumiamo un tale sistema di opposti e di contrasti, di fatto non facciamo che riconoscere quel particolare modello culturale che abbiamo ereditato dall'epistemologia occidentale (opposizione tra psiche e natura). Infine, sempre dal testo della Coracini, si evidenzia anche il problema dell'importanza della *responsabilità* in Derrida, per il quale «scrivere è assunzione di responsabilità, allorché si appone sia nel corpo del testo che nel corpo stesso [del soggetto/autore] la propria firma»<sup>18</sup>. Il che sta

---

<sup>16</sup> Cf. Coracini 2009a.

<sup>17</sup> *Ivi*, 401 (trad. mia).

<sup>18</sup> *Ibidem* (trad. mia).

a significare, per quanto concerne la mia riflessione e ben oltre ogni residuale dualità di opposti, che il traduttore di fatto sottoscrive con la propria singolarità sia il testo tradotto che la propria identità che è alla base del procedimento di traduzione e al cui corpus aderiscono pienamente le sue competenze intellettuali e culturali.

Un punto centrale della traduzione, questo, che verrà anche affrontato da Haroldo de Campos<sup>19</sup> quando, analizzando gli scritti di Lacan, sottolinea l'importanza del significante rispetto al significato e mette in luce l'energia della poesia, evidenziando come sia il *testo* in generale ad identificarsi col *corpo*; ed è così che l'energia significante si scatena a partire dal *sistema simbolico*, dalle *parole* che esprimono significati: «tralasciare il corpo è proprio quanto compie l'energia essenziale della traduzione. In buona sostanza, una tale energia *re-istituisce* un corpo che è poesia». In tale analisi Campos definisce «transcreazione l'ermeneutica racchiusa nella forma significante»<sup>20</sup>.

Derrida, assestando un nuovo colpo alla già traballante storia della scienza, fa un importante passo in avanti verso la *decostruzione del segno*<sup>21</sup>, sostenendo che il contenuto psichico sarebbe rappresentato da un testo di pura essenza grafica, come se l'impianto epistemologico del freudismo non fosse racchiuso in una mente complessa bensì nel suo meccanismo che la ridurrebbe – come osserva Chnaiderman<sup>22</sup> – a pura macchina in cui si trascrivono i segni dell'esperienza. Lo scenario su cui si dispiegano le differenti teorie della traduzione è pieno di percorsi accidentati che a volte si intersecano senza mostrare alcuno scambio né alcuna intenzione di porre a confronto le rispettive tesi. Per conferire un senso alla fitta rete dei percorsi con cui si è tentato di dare una qualche configurazione attendibile e condivisibile al tema, se ne può ricostruire un possibile profilo con alcuni dei tasselli che più hanno influenzato gli addetti ai lavori. Ai quali si è da subito posta la questione che teneva insieme i temi che avevano già una particolare tipicità e che non sempre è stato facile tralasciare. Alludo a termini come interpretazione e traduzione e al fatto che un semplice contatto fra di loro provoca ancora dei cortocircuiti, e questo per la semplice ipotesi che pendeva su di loro prodotta dalla «provenienza» disciplinare dei due termini, per non parlare del loro diverso riferimento epistemologico che induce a radicali cambiamenti teoretici se si assume una prospettiva che muta: da

---

<sup>19</sup> Cf. H. de Campos 2009, 10.

<sup>20</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>21</sup> Cf. Derrida 1967.

<sup>22</sup> Cf. Chnaiderman 2006, 46-47.

quella di matrice fiscalista a una trascendentale fino a quella soggettivistica o cognitivistica.

Si inizia pertanto a considerare la discontinuità relativa all'idea di interpretazione, a partire da quella inaugurata dalla psicoanalisi freudiana, portata avanti dalla complessa elaborazione ad opera di Lacan, per poi passare all'idea di traduzione «propriamente detta» di Jakobson, fino all'ipotetica «tradizione di rottura» di Octavio Paz citata da Haroldo de Campos<sup>23</sup> a proposito della sua proposta di mettere insieme Freud, Lacan e Joyce laddove si parla di traduzione, affermando che si sarebbe potuto parlare anche di tradizione, a partire dalla quale Campos ha composto *Galáxias*<sup>24</sup>. Dunque, proprio da questa *traduzione della tradizione*, Campos costruirà le sue teorie inserite nel groviglio lingua-linguaggio-traduzione-tradizione (letteraria), per approdare, come osserva la Coracini<sup>25</sup> alla scritt(ur)a creativa, sia a livello teorico che formale.

Il testo di Campos, considerato una *ri*-lettura delle teorie di Lacan ai fini della creatività nell'arte e nella traduzione, sembra illuminante per comprendere l'importanza che il significante ha per il traduttore e per comprendere, altresì, quanto sia determinante il suo ruolo nel gioco della traduzione. La scelta fatta dal traduttore, che non è riducibile alla sola scelta di un vocabolo, di una parola, è determinata da una strategia (al contempo conscia e inconscia) che è fonetica, morfologica, sintattica, ludica. Il significante, come dirà Lacan, non si apre a tutti i sensi, ma

costituisce il soggetto nella sua libertà rispetto a tutti i sensi e questo, tuttavia, non vuol dire che esso non sia determinato. Perché, in un numeratore, le cose che vengono ad inscrivere nel numero zero sono significazioni dialettiche nella relazione con l'Altro, ed esse danno alla relazione del soggetto con l'inconscio un valore determinato.<sup>26</sup>

L'importanza del linguaggio per chi traduce, proprio per il suo essere equilibrato fra diverse lingue e differenti culture<sup>27</sup>, è accentuata rispetto all'importanza che normalmente è data da un soggetto qualunque. Pur prendendolo in considerazione, qui non si tratta di ribadire ciò che la Frota argomenta nel suo lavoro di dottorato<sup>28</sup> stando al quale, l'interpretazione di Lacan della teoria del segno in Saussure, è indispensabile per giustificare

---

<sup>23</sup> Il riferimento è a H. de Campos 2009, 15.

<sup>24</sup> H. de Campos 1984a. Il libro è stato scritto tra il 1963 ed il 1976.

<sup>25</sup> Coracini 2009a.

<sup>26</sup> La citazione di Lacan è in H. de Campos 2009, 15-16 (trad. mia).

<sup>27</sup> Cf. Coracini 2007 e 2010.

<sup>28</sup> Frota, 1999.

l'ipotesi di illusione di totalità e di omogeneità del traduttore che trasparirebbe dalla sua narrazione, dal suo dire sul rapporto con la(e) lingua(e) e con il suo lavoro di traduttore interamente basato sul «desiderio di controllo» e di «autocontrollo», ignorando quel «desiderio inconscio» che si realizza nello spazio tra ciò che dice e l'intenzione del dire. Utilizzando la lettura lacaniana di Saussure, Frota chiarisce insomma l'uso di questa teoria perché in essa riscontra

una solida base teorica su cui fondare la necessaria iscrizione del traduttore nel testo che scrive, la totale impossibilità sia di una scrittura neutra, della quale non può essere partecipe, che di una scrittura libera, della quale egli possa decidere sia per esclusione, che per partecipazione, se la sua opera sia solo un atto voluto di manipolazione.<sup>29</sup>

Ed ecco che un'analisi del soggetto/traduttore trova riscontro nelle teorie freudiane rilette da Lacan se lo si considera come un oltre-soggetto nel senso nietzschiano del termine o come soggetto *scisso* nel senso freudiano. E allora, perché continuare a considerare il traduttore come soggetto immune dalla dissociazione? Un'ipotesi, questa, non più sostenibile dopo le sistematizzazioni concettuali e teoriche di Freud, Lacan, Derrida su tale problematica e, soprattutto, dopo le testimonianze pervenuteci da Beckett, Ionesco, Pessoa, Pirandello e la lista potrebbe continuare a lungo, per citare alcuni pensatori e artisti la cui identità frammentaria e inquieta finisce col rappresentare «in scala» una ben più complessa patologia sociale costituita appunto dalle tante «piccole dissociazioni»<sup>30</sup>.

Perché, allora, continuare a pensare il traduttore come soggettività solitaria «messa» ai margini non solo del testo tradotto ma da qualsivoglia attività intellettuale della quale altro non sarebbe che un semplice momento funzionale alla comunicazione dei contenuti (qui assunti con protervia ontologica) su cui avrebbe lavorato senza aver lasciato alcun segno, alcuna traccia di sé? Come un *avatar* imbrigliato nell'accezione trascendentale della soggettività ottocentesca e, pertanto, impedito a trascorrere nella forma dell'oltre-uomo nietzschiano, costretto in una condizione di anonima «infelicità» – solo «a conferma» di una più diffusa incompiutezza che ancora opprime l'umanità *post-moderna*. Perché proprio di questo si tratta: che l'uomo della *post-modernità* si compie, si completa, solo se *ri-unisce* nella propria biografia identitaria le componenti delle quali è stato deprivato sin da quando si è assolutizzata una sua presunta natura onnicomprensiva di

---

<sup>29</sup> *Ivi*, 54 (trad. mia).

<sup>30</sup> Lapassade - D'Armento 2007, 17-46.

tipo razionale, trascurandone quei bisogni e quei desideri messi a nudo dalla psicoanalisi.

È questa «seconda nascita» che può e deve essere garantita all'interprete/traduttore, ricomponendo così la sua identità fondata sulla coscienza e sul lato nascosto ma attivo del suo inconscio, ricomponendo, cioè, tutte le dicotomie svelate dal discorso psicoanalitico (nelle riletture elaborate da Foucault, Lacan e Derrida), compresa quella del «traduttore/testo» e, dunque, quella dell'intellettuale che traduce *regioni di saperi* di cui risulti di volta in volta competente.

Se accettiamo queste correnti filosofiche e artistiche, potremmo concepire la *significazione* come qualcosa che è sempre in divenire, che la nostra comprensione è, al contempo, apparente e profonda e che non ci resta che il simbolico per riuscire in qualche modo a incontrare l'altro, a incontrarci con l'altro. Al riguardo Sergio Moravia, citando il teatro d'avanguardia di Beckett e di Ionesco, e commentando i personaggi di Pirandello, osserva che «l'uomo parla, ma le sue parole arrivano all'altro o come stereotipi privi di senso, o come messaggi che l'altro non capisce, o come veicoli vuoti che l'altro riempie di altri significati»<sup>31</sup>.

Costruendo, secondo questo filo conduttore e speculativo, la figura di un traduttore «in balia delle lingue» (e dei diversi autori con cui *negozia*) con cui *convive* e che lo portano a identificazioni multiple, le considerazioni della Chnaiderman sulla scoperta dell'inconscio e sulla rivoluzione/evoluzione del concetto di soggetto («la coscienza è la minima parte della vita psichica»), spiegano con chiarezza come

Freud [avesse] introdotto l'esistenza di un'alterità nell'interiorità – siamo molti. Già in Freud, l'Ego (i lacaniani preferiscono la parola Io) era definito come l'insieme di identificazioni che ogni soggetto fa nel corso della propria vita. Siamo, pertanto, portatori di molte identificazioni.<sup>32</sup>

A partire dalla scoperta rivoluzionaria per la quale «siamo portatori di molte identificazioni», va detto che, a maggior ragione, il soggetto/traduttore è *esposto* a questa «vulnerabilità» costitutiva del soggetto – un'instabilità, non una fissità, che segnala il mutamento continuo nella lingua e tra le lingue.

Se ci spostiamo verso le questioni dell'apprendimento della lingua straniera, senza del tutto abbandonare il tema – che ritengo fondamentale in questo studio – del soggetto-traduttore, per chiarire più da vicino o, per così dire, per andare «alla radice» del problema *del vivere tra le lingue*, è

---

<sup>31</sup> Cf. Moravia 2007, 196.

<sup>32</sup> Chnaiderman 2006, 49 (trad. mia).

possibile ritenere che lo «sconvolgimento identitario» dell'allievo che studia una lingua straniera, soprattutto per quanto riguarda gli adulti, è abbastanza evidente<sup>33</sup>.

Spesso, una delle maggiori difficoltà è proprio quella di formulare un discorso con elementi della nuova lingua. L'allievo, ora inserito non solo nella sua lingua materna, spesso non riesce a dire ciò che effettivamente vuole dire per le (*im*)-possibilità di articolazioni complesse di cui è capace il suo pensiero da adulto qual è, e la limitata padronanza del sistema simbolico della lingua straniera; o anche per l'universo simbolico resosi più ampio proprio in ragione della lingua straniera.

Vale a dire che:

1. Se si è all'inizio dell'apprendimento della lingua straniera, l'allievo dovrà adattare il suo pensiero complesso al limitato bagaglio linguistico che ha nella lingua straniera, avvertendo così una sorta di *gap* tra la complessità del suo pensiero e la semplicità del suo linguaggio.
2. Se, invece, la lingua straniera fa ormai parte della sua capacità espressiva, allora avrà un unico universo simbolico organizzato composto di elementi della sua lingua materna e di quella straniera. Se fosse vera questa ipotesi, non si potrebbe dire che non vi è divisione tra lingua materna e lingua straniera? Potremmo parlare di inesistenza di bilinguismo? A questi interrogativi la Coracini risponde che «è possibile non soltanto conoscere un'altra lingua, ma anche sapere questa lingua, essere parlato da essa»<sup>34</sup>, evocando la teoria lacaniana secondo la quale «siamo parlati dalla lingua».

A questo proposito Roberto Giacomelli, per collocare tale affermazione nel dibattito strutturalista, afferma che

L'oggetto di studio della psicoanalisi, l'affettività, viene riformulato da Lacan secondo i principi del secondo strutturalismo, quello di Hjelmslev e dell'algebra della lingua, che comporta una formalizzazione del metodo linguistico entro una teoria che vede nel linguaggio una struttura da cui il singolo parlante è lontanissimo perché, in certo senso, la subisce e, dice Lacan, non parla la lingua ma da questa è parlato.<sup>35</sup>

Silvana Serrani-Infante<sup>36</sup>, riferendosi a Christine Revuz, afferma che il processo posto in essere per parlare in L2 ha implicazioni profonde per il

---

<sup>33</sup> Al riguardo vedasi: Almeida Filho - Lombello 1992; Amati Mehler - Argentieri - Canestri 2003; Coracini - Bertoldo 2003; Coracini 2007; Ponzio 2007; Eckert-Hoff 2008; Yoko Uyeno - Santana Cavallari 2011.

<sup>34</sup> Coracini 2003b, 147 (trad. mia).

<sup>35</sup> Giacomelli 2015, 48.

<sup>36</sup> Cf. Serrani-Infante 1997.

soggetto che enuncia<sup>37</sup> perché, in questo processo, si sollecitano simultaneamente tre ambiti esistenziali fondamentali per la costituzione della soggettività. Uno di questi riguarda la relazione del soggetto con la conoscenza: si tratta – come osserva Augusto Ponzio<sup>38</sup> – della componente relativa all'apprendimento di regole linguistiche e delle regolarità enunciative, vale a dire della lingua come oggetto di conoscenza.

Un'altra componente esistenziale coinvolta è il corpo che, in questo caso, non va inteso semplicemente nella sua dimensione biologica, ma come supporto alla soggettività che si manifesta in maniera inconscia. L'apparato fonetico e il movimento muscolare, per esempio, vengono mobilitati dalla rottura degli automatismi fonetici e delle espressioni gestuali che avvengono quando si pronunciano suoni, intonazioni e ritmi prima sconosciuti. Il rapporto del soggetto con se stesso, sostiene la Serrani-Infante<sup>39</sup>, è anch'esso sollecitato perché è messa in gioco l'affermazione dell'Io in quanto soggetto che autorizza se stesso a parlare in prima persona.

Secondo l'autrice, questo parlare in prima persona ha delle implicazioni sia per la costituzione del soggetto, in quanto posizione di enunciazione, che come individuo parlante, oltre che per la rappresentazione di quel soggetto in quanto ego, che si presenta come *locutore* – «padrone del suo dire» in un'altra lingua. E poiché, nel corso del processo di apprendimento della lingua straniera, ad essere sollecitata è la cosiddetta *lingua materna*, che costituisce il fondamento della strutturazione psichica del soggetto, bisognerebbe sottolineare che la lingua materna è proprio quella che, secondo Charles Melman<sup>40</sup>, «ha tessuto l'inconscio»<sup>41</sup>, quella che per ognuno si configura come lingua della struttura simbolica fondamentale che lo costituisce come soggetto. E se così stanno le cose – e se, soprattutto, anche la lingua straniera diventa in taluni casi parte costitutiva della capacità espressiva del parlante, si dovrà ammettere che il soggetto disporrà probabilmente di un unico sistema simbolico ormai organizzato con elementi non solo della sua lingua materna, ma anche di quella straniera.

In tal caso, è lecito chiedersi non solo quale potrebbe essere la lingua della struttura simbolica fondamentale che costituisce il soggetto ma, anche e soprattutto, si deve poter rispondere ad un tale quesito per definire

---

<sup>37</sup> Per un approfondimento del tema «enunciato ed enunciazione», cf. Nunes 2011.

<sup>38</sup> Cf. Ponzio 2007.

<sup>39</sup> Serrani-Infante 1997.

<sup>40</sup> Melman 1992.

<sup>41</sup> La citazione di Melman è in Serrani-Infante 1997, pagina senza numero.

le strategie con cui implementare i programmi didattici di insegnamento/apprendimento.

Possiamo mettere insieme questa discussione sul *mescolamento* tra lingua materna e lingua straniera nell'ambito della costituzione della soggettività, certamente non trascurando la diversità estrema delle situazioni qui considerate (migrazione, apprendimento in *full immersion*, contesti di apprendimento di diverso tipo, ecc.), con la ricerca della Coracini<sup>42</sup> sui brasiliani residenti in Portogallo e i portoghesi residenti in Brasile (da più di un anno), per analizzare le configurazioni identitarie di tali soggetti.

La ricercatrice, sulla base dell'analisi di quattro testimonianze registrate e trascritte e partendo da una prospettiva teorica che si colloca *tra* le teorie del discorso, la psicoanalisi lacaniana e la decostruzione derridiana, perviene alla conclusione che è presumibile che anche la lingua materna possa essere intesa come lingua straniera, potendola configurare come «estranea nella sua familiarità».

Un lavoro di Christine Revuz<sup>43</sup>, al quale si era già riferita la Serrani-Infante per le sue considerazioni sull'apprendimento di una lingua straniera, chiarisce alcuni nodi concettuali già espressi da Melman e dalla stessa Serrani-Infante.

Qui, di seguito, due distinte considerazioni della Revuz:

[...] l'esercizio richiesto dall'apprendimento di una lingua straniera si rivela delicato perché nel sollecitare al contempo la nostra relazione con il sapere, la nostra relazione con il corpo e la nostra relazione con noi stessi come soggetti-che-si-autorizzano-a-parlare-in-prima-persona, si sollecitano altresì le basi stesse della nostra strutturazione psichica e, con esse, ciò che è allo stesso tempo strumento e materia di questa strutturazione: il linguaggio, la lingua cosiddetta materna.<sup>44</sup>

E ancora:

Ogni tentativo di apprendimento di un'altra lingua disturba, problematizza, modifica ciò che, ancor prima di essere oggetto di conoscenza, la lingua, è materia su cui si fonda la nostra psiche e la nostra stessa vita relazionale. Se non si mistifica questa dimensione, è chiaro che non possiamo concepire la lingua come semplice «strumento di comunicazione». È proprio perché la lingua non è in principio, e mai lo sarà, solo «strumento», che l'incontro con un'altra lingua diventa problematico, suscitando reazioni così vivaci, diversificate ed enigma-

---

<sup>42</sup> Coracini 2009b.

<sup>43</sup> Il lavoro è ripreso in Signorini 2006a, 213-230.

<sup>44</sup> Cf. Revuz 2006, 217 (trad. mia).

tiche. Queste reazioni si chiariscono se consideriamo che colui che apprende, nel suo primo corso di lingua, porta con sé una lunga storia con la propria lingua. E questa storia interferirà sempre nel suo modo di considerare la lingua straniera, [...].<sup>45</sup>

A proposito del linguaggio inteso come «strumento», è opportuno qui far riferimento a Émile Benveniste che, nel capitolo «Della soggettività nel linguaggio», si pone, sin dall'inizio, la domanda: «Perché il linguaggio ha la proprietà di essere «strumento di comunicazione?»<sup>46</sup>. L'autore, facendo una riflessione sul linguaggio come strumento, cerca di indagare su questa concezione strumentale del linguaggio, ipoteticamente collocato al di fuori del parlante, concezione di cui dovremmo diffidare perché

parlare di strumento vuol dire contrapporre l'uomo alla natura. La zappa, la freccia, la ruota non si trovano in natura, sono degli artefatti. Il linguaggio è nella natura dell'uomo, che non l'ha fabbricato. Siamo sempre inclini a immaginare ingenuamente un periodo originario in cui un uomo completo avrebbe incontrato un suo simile, altrettanto completo, e tra loro, poco per volta, si sarebbe elaborato il linguaggio. Pura fantasia. Noi non possiamo mai cogliere l'uomo separato dal linguaggio e non lo vediamo mai nell'atto di inventarlo. Non possiamo mai coglierlo solo con se stesso e che si sforza di concepire l'esistenza dell'altro. Nel mondo troviamo un uomo che parla, un uomo che parla a un altro uomo, e il linguaggio detta la definizione stessa di uomo.<sup>47</sup>

D'altra parte, secondo la Coracini, anche Benveniste, con la *linguistica dell'enunciazione* è

uno dei primi ad opporsi *apparentemente* alla concezione strumentale, trasparente e semplicistica del linguaggio [...] definendo la soggettività come «la capacità del locutore di porsi come 'soggetto'; una tale definizione presuppone una concezione semplicistica del *soggetto cosciente* che intenzionalmente si chiama «io» e chiama il suo interlocutore «tu». [...] ridurre la soggettività al solo meccanismo linguistico-formale fondamentale di utilizzo di determinate categorie quali persona, tempo presente [...] soddisfa solo quelli che considerano «fondamento» e «soggettività» nel senso di «espressione individuale mediante il pronome personale nella lingua» [...], e a ciò aggiungerei, soddisfa solo quelli che concepiscono la lingua come mero oggetto portatore di un senso primo, letterale, denotativo, immanente, cui si oppone un senso figurato, connotativo, accidentale.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>46</sup> Benveniste 2009, 111.

<sup>47</sup> *Ivi*, 112.

<sup>48</sup> Coracini 2003a, 23 (trad. mia).

In accordo con le affermazioni su riportate, Élisabeth Roudinesco parla di un soggetto che si enuncia senza sapere quel che dice, a prova che la lingua non è un mero oggetto portatore di un senso primo dal momento che coscienza e inconscio si manifestano nel linguaggio:

La coscienza non è il volto apparente di un subconscio nascosto, né l'inconscio è la struttura profonda, non mostrata di un conscio manifesto. Il rapporto non si stabilisce in questi termini, ma assume quel movimento geografico di un percorso senza diritto né rovescio, a partire dal luogo in cui il soggetto si enuncia senza sapere ciò che dice in un discorso che dice molto su questo sapere.<sup>49</sup>

Nella *Introdução à análise do discurso* la Nagamine Brandão analizza l'evoluzione del concetto di soggetto secondo le teorie linguistiche moderne a partire da Eni Orlandi<sup>50</sup> che ne identifica tre momenti. Il primo, in cui i rapporti di interlocuzione si concentrano nell'interazione, luogo e occasione di un'armonia della conversazione, scambio tra l'*io* e il *tu* (interazione io-tu). La nozione di soggetto di Benveniste e quella sostenuta dalle leggi conversazionali secondo il principio di cooperazione di Paul Grice, rientrano in questa concezione idealista del soggetto; il secondo, considera l'idea di conflitto. Secondo tale concezione, le relazioni intersoggettive, situate nell'altro, avvengono attraverso una tensione di base in cui il *tu* determina ciò che l'*io* dice (l'*io* determinato dal *tu*), con una sorta di tirannia del primo rispetto al secondo. Questa è la concezione fortemente influenzata dalla retorica, che si evidenzia agli albori della Analisi del Discorso (AD) le cui analisi riguardavano soprattutto i discorsi politici; il terzo è quello in cui, identificando nel dualismo della concezione precedente, una polarizzazione che impediva di considerare il soggetto nella sua dispersione, nella sua diversità, si tenta di rompere il cerchio di questa struttura dualistica, riconoscendo nel soggetto una caratteristica contraddittoria che, distinguendosi per incompiutezza, desidera la compiutezza, l'interezza. Così, in una relazione dinamica tra identità e alterità, il soggetto è se stesso più il completamento dell'altro. Il centro della relazione non si situa né nell'*io* né nel *tu*, ma nello spazio discorsivo di entrambi (l'*io* interagisce e si modifica con il *tu*). Il soggetto si completa nell'interazione con l'altro.

Come possiamo osservare, anche il terzo momento, quello che considera il soggetto nella sua dispersione, è alla ricerca di un centro che si collochi «nello spazio discorsivo tra tutti e due», alla ricerca della compiutezza: «il soggetto si completa nell'interazione con l'altro». Questa illusione

---

<sup>49</sup> La citazione di Roudinesco è in Brandão 2011, 67-68 (trad. mia).

<sup>50</sup> Orlandi 1983.

di completezza, di ricerca continua di finitezza e conseguente illusione di essere pervenuto a compimento, si verifica, dunque, non solo nel quotidiano viver(*si*), ma anche quando si teorizza questo soggetto evanescente, questa soggettività sfuggente, o quando si cerca di sistematizzare le teorie che si sono occupate di lui (io, me, noi), perseverando nella ricerca di un «centro», di una forma definitiva del soggetto e del discorso sul soggetto.

Sull'illusione che investe il soggetto del discorso riporto di seguito le parole di Beatriz Eckert-Hoff per la quale

la produzione del discorso avviene dall'esterno, dall'interdiscorso. Pur illudendosi, il soggetto, di essere l'origine del proprio discorso, egli non è altro che supporto e effetto del discorso stesso. Ogni soggetto parlante ha l'illusione discorsiva non soltanto di essere l'origine del senso (illusione-dimenticanza n.° 1), ma anche di dominare ciò che dice. Cerca di rifiutare, di cancellare, in modo incosciente, tutto quello che è fuori dalla sua formazione discorsiva, cosa che gli dà l'illusione di essere creatore, padrone assoluto del suo dire.<sup>51</sup>

E, per sintetizzare le nozioni di *dimenticanza n. 1* e di *dimenticanza n. 2*, concetti di base dell'AD, è opportuno ora ritornare alle rielaborazioni della Coracini, per portare alle estreme conseguenze il desiderio di originalità, di diversità, di completezza:

[...] Pêcheux & Fuchs (1975 [1997]) quando teorizzano sulla dimenticanza, che è alla base dell'Analisi del Discorso, denominano dimenticanza numero uno quella che riguarda l'origine del dire: il soggetto si dimentica che non è la fonte, l'origine del suo dire, che le sue parole sono attraversate da parole (voci) di altri, cosa che in un certo senso scatena la dimenticanza numero due, secondo la quale l'enunciante crede di aver fatto una scelta adeguata delle sue parole, in modo che tutti sono in grado di comprendere ciò che dice allo stesso modo, dimenticando, dunque, che ognuno comprende ciò che è detto secondo le proprie possibilità, secondo condizioni di produzione del senso specifiche (storie di vita, altre letture, etc.) che non possono essere né controllate né previste. Se l'enunciante, ossia, noi, nella posizione di enunciatori, ci dimentichiamo che il dire è attraversato dal dire altrui, allora viviamo nell'illusione di poter essere originali, completamente diversi, e che, per questo motivo, possiamo raggiungere la completezza senza mai smettere, fino alla fine dei nostri giorni.<sup>52</sup>

Così che la nostra illusione di padronanza, di autenticità, ci porta a confezionamenti discorsivi *ad aeternum*. Grazie a queste «dimenticanze» ha luogo il processo di *ri-significazione* e di identificazione permettendo al soggetto di giocare il suo ruolo di parlante.

---

<sup>51</sup> Eckert-Hoff 2008, 45 (trad. mia).

<sup>52</sup> Coracini 2009b, 477 (trad. mia).

Lo stesso traduttore, peraltro – già coinvolto in procedure tanto *autonome* quanto *complicate* con cui tende a rimuovere la dicotomia «conscio/inconscio», risulta altresì coinvolto in particolari (*ri*)-scritture dalle quali resta doppiamente escluso<sup>53</sup> – dimentica non solo che non può controllare il testo di partenza, ma che anche all'autore è sfuggito il controllo avendolo attraversato con innumerevoli *ri*-letture e rimaneggiamenti.

Potrei dunque sostenere – sulla base di una persuasione maturata nel corso del presente lavoro – che il soggetto/traduttore sia un «acrobata linguistico» costituitosi in un universo linguistico senza frontiere e che, pertanto, avrebbe la possibilità di azione linguistica, senza mai esserne padrone, un'azione sconfinata ma non sempre (anzi, quasi mai) controllabile.

Allora l'essere-tra-lingue-culture sarebbe una condizione naturale per un traduttore, ove si accetti che

il presupposto alla base dell'ipotesi che tutti siamo/ci situiamo tra-lingue-culture trova sostegno nella premessa abbastanza nota che tutte le lingue siano costituite da altre lingue; tutti i discorsi da altri discorsi; che non esista lingua pura, così come non esiste nessuna parola che non sia già attraversata da altre parole dette da altri o anche da altre parole provenienti da altre voci, da altri linguaggi, dal già detto, come direbbe Foucault [...]; alla fin fine, il nuovo, il differente non si colloca in ciò che è detto, ma nella situazione dell'enunciazione che è sempre altra, sempre inedita, sempre differente, sempre singolare (Foucault). Si tratta, ancora una volta, di constatare la presenza, in ogni atto enunciativo, in ogni parola detta, dello stesso e del differente (Derrida [...]).<sup>54</sup>

### 2.2.1. *La soggettività monolingue*

Metà francese, dunque, e metà libanese? Niente affatto. L'identità non si suddivide in compartimenti stagni, non si ripartisce né in metà, né in terzi. Non ho parecchie identità, ne ho una sola, fatta di tutti gli elementi che l'hanno plasmata, secondo un «dosaggio» particolare che non è mai lo stesso da una persona all'altra.

Amin Maalouf

Nel Seminario II del novembre del 1954, Lacan, prima di annunciarne il tema, *L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, rivolgendosi al suo pubblico/interlocutore, affermò che «definire la natura dell'Io con-

---

<sup>53</sup> Pêcheux - Fucks 1997.

<sup>54</sup> *Ibidem* (trad. mia).

duce molto lontano. Ebbene, è da questo *molto lontano* che partiremo per tornare al centro – un percorso che ci porterà di nuovo al *molto lontano*»<sup>55</sup>. Questa premessa di Lacan annuncia un *excursus* sull'Io che passa attraverso la teoria di Freud, partendo dai filosofi e pervenendo a quel che egli chiama «coscienza comune». Partendo da Platone «come origine, nel senso in cui si parla dell'origine delle coordinate», arriva a Socrate definendolo come

colui che inaugura nella soggettività umana quello stile da cui nasce la nozione di un sapere legato a determinate esigenze di coerenza, sapere che precede ogni successivo progresso della scienza intesa nella sua forma sperimentale.<sup>56</sup>

Ebbene, dal momento che la teoria di Freud, quella elaborata dopo il 1920 con le nuove nozioni di *meta*-psicologia, rappresenta il fulcro del Seminario lacaniano, non sorprende che le sue considerazioni lo spingano fino alla coscienza comune, o al senso comune, se si assumono le considerazioni fatte sul «Sig. Hartmann»<sup>57</sup>, che Lacan riconosce come «cherubino della psicanalisi». Il problema è che Hartmann giunge a ipotizzare un *ego autonomo*, ragion per cui le sue considerazioni saranno criticate nel Seminario con l'accusa di essere alla base di una teoria sostanzialmente «ingenua»:

A quale necessità interiore risponde il fatto di dire che debba esserci da qualche parte un *ego autonomo*? Questa convinzione supera l'ingenuità individuale del soggetto che crede in sé, che crede che egli sia proprio lui – follia abbastanza comune che non è totale, perché appartenente all'ordine delle credenze. Evidentemente, tutti noi tendiamo a credere che noi siamo noi. E tuttavia, a ben vedere, non ne siamo poi così sicuri. In molte e precise circostanze dubitiamo di questo, senza subirne personificazione alcuna. Dunque, non è soltanto a questa credenza ingenua che si vuole indurre. Si tratta, più propriamente, di un fenomeno sociologico che riguarda l'analisi intesa come tecnica o, se preferite, come cerimonia, come sacerdozio, determinata in un certo contesto sociale.<sup>58</sup>

Da tali acquisizioni tratte dai Seminari lacaniani sul tema della problematica relativa alla *costituzione della soggettività*, si può legittimamente passare al testo della Signorini<sup>59</sup> che, certamente, rappresenta un ottimo riferimento nel processo di sistematizzazione della riflessione e del dibattito sulla *costituzione della soggettività del traduttore*.

---

<sup>55</sup> Lacan 1985, 9 (trad. mia). Edizione italiana: 2006.

<sup>56</sup> Lacan 1985, 11 (trad. mia).

<sup>57</sup> Lacan fa qui riferimento a Heinz Hartmann, psichiatra e psicologo austriaco.

<sup>58</sup> Lacan 1985, 20 (trad. mia).

<sup>59</sup> Cf. Signorini 2006b.

Di fatto, la Signorini propone un *excursus* degli studi contemporanei sulla soggettività, che «non sono circoscritti ad ambiti disciplinari specifici né tanto meno a determinate correnti teoriche»<sup>60</sup> e sostiene che quella della soggettività è una questione *trasversale* rispetto alla diversità di approcci in ambito teorico e applicato. Tentando di sistematizzare questa diversità, solitamente si procede raggruppandola in due grandi blocchi: uno orientato ai paradigmi della modernità, l'altro a quello della *post*-modernità.

Al primo blocco fa riferimento la tradizione razionalistica, i cui paradigmi si ispirano alla tradizione filosofica di stampo hegeliano. Secondo l'autrice:

[...] nonostante la questione della soggettività non si ponga alla stessa maniera, ad esempio, per gli approcci che si ispirano alle scienze classiche, alla semiotica, al materialismo storico, o alla psicanalisi, essa si sviluppa muovendo dall'idea di soggetto come unità recuperabile dall'analisi. E questo recupero può essere sia di tipo fenomenologico (il soggetto trascendentale dell'ontologia classica) come anche negativo, a partire da una mancanza o lacuna nella strutturazione del simbolico (il non-soggetto della scienza classica; il soggetto dell'inconscio nella psicoanalisi), o anche come categoria funzionale privata di qualsiasi consistenza personologica o essenzialista (la forma e la funzione-soggetto del materialismo storico e della semiotica). A questo svuotamento corrisponde anche la pluralizzazione del soggetto (alternanza di forme e funzioni, contraddizione), in funzione della molteplicità dei luoghi prodotti in ambito ideologico-discorsivo e, dunque, delle posizioni e categorie identificatorie così prodotte.<sup>61</sup>

Per quanto riguarda il secondo gruppo, orientato al paradigma della *post*-modernità, o alla *crisi della modernità*<sup>62</sup> e, ancora, a quello *post*-capitalistico<sup>63</sup>, Signorini afferma che tali paradigmi si riallacciano fondamentalmente al *post*-strutturalismo europeo e all'opposizione alla tradizione hegeliana. Ciò che li apparenta, secondo la Signorini, è la negazione della idea di origine e di sviluppo teleologico e l'affermazione dell'irreversibilità nel tempo<sup>64</sup>. Come a dire che, anche se alla soggettività non si perviene con un medesimo approccio, l'autrice crede di scorgere un nodo che, per un verso, tiene salde le due contrapposte direzioni e, per altro verso, tende a soffocare ogni ipotesi di convergenza tra i differenti paradigmi: insomma, da una

---

<sup>60</sup> *Ivi*, 334 (trad. mia).

<sup>61</sup> *Ivi*, 334-335 (trad. mia).

<sup>62</sup> Cf. Morin 1996.

<sup>63</sup> Cf. Guattari 1996.

<sup>64</sup> Signorini 2006b, 335.

parte agirebbe una tensione che mira alla frammentazione del soggetto ai differenti livelli sociali, mentre dall'altra si attiverebbero energie capaci di rendere irreversibili quei processi che determinano la precarietà del soggetto. In tal modo alla fine vi sarebbe solo un soggetto complesso, un soggetto intermittente o fluttuante<sup>65</sup> su cui ha la meglio il desiderio piuttosto che la ragione o il sentimento.

Per seguire ora la logica del «raggruppamento» proposto da Signorini, si tenterà di commentarne l'approccio «complesso», utilizzando alcune riflessioni di Edgar Morin e le sue argomentazioni riguardanti il soggetto, presenti nell'allegato «A noção de sujeito» per l'edizione brasiliana del suo *La tête bien faite*<sup>66</sup>. Per Morin, «il soggetto è stato espulso dalla Psicologia, dalla Storia, dalla Sociologia; possiamo dire che quel che accomuna le concezioni di Althusser, Lacan, Lévi-Strauss è il desiderio di liquidare il soggetto umano»<sup>67</sup>. Per Morin, «il soggetto non è un'essenza», non si riduce a una sostanza, e non è nemmeno un'illusione. Al contrario delle teorie psicoanalitiche e di alcune teorie del linguaggio, per l'epistemologo francese il «soggetto non è soltanto attore, ma autore capace di cognizione/scelta/decisione»; inoltre, il soggetto va *ri*-pensato perché «l'individuo soggetto rifiuta la morte che lo divora; tuttavia è capace di sacrificare la vita per le sue idee, per la patria o per l'umanità. *Ecco la complessità propria della nozione di soggetto*»<sup>68</sup>.

E ancora, confrontando il paradigma cognitivista, che prevale nel mondo scientifico, con quello filosofico, Morin afferma che la via di uscita dall'invisibilità del primo e dalla trascendentalità del secondo che non prevede che il soggetto sia concepito secondo le sue dipendenze, le sue debolezze, le sue incertezze, è la complessità, perché

in entrambi i casi, le sue ambivalenze, le sue contraddizioni non possono essere pensate né possono pensarsi come sua centralità e sua insufficienza, come suo senso e sua insignificanza, [che è] il suo carattere d'essere tutto o niente allo stesso tempo. Pertanto, è necessaria una concezione complessa del soggetto.<sup>69</sup>

Anche se il paradigma di Morin sembra differire da quello di Lacan, non si può non ammettere che entrambi riconoscono il dispositivo che prevede

---

<sup>65</sup> Si veda, al riguardo, Rancière 1995.

<sup>66</sup> Morin 2000; riferimento all'edizione in portoghese del 2003.

<sup>67</sup> Morin 2003, 127 (trad. mia).

<sup>68</sup> *Ibidem* (corsivi miei; trad. mia).

<sup>69</sup> *Ivi*, 128 (trad. mia).

un *soggetto autore* che agisce nella *complessità*, che addirittura, la costituisce.

Se ne può dedurre che, pur in presenza di ragionamenti differenti e talvolta anche divergenti, e pur constatando l'irriducibilità reciproca dei paradigmi siglati dai due autori, ciò che sorprende è il fatto che, il più delle volte, le conclusioni che se ne possono trarre è che i risultati cui pervengono sono abbastanza «vicini» – forse perché la tensione che li ha sostenuti nella elaborazione dei loro progetti teorici non è solo o del tutto razionale, avendo di certo agito il *desiderio* che, probabilmente, è la componente che più unifica l'umano, anche quando le sue energie risultino dispiegate sul fronte di una pretenziosa razionalità. Con il risultato che il *desiderio* – la sua pulsione profonda – agisce in ogni caso come forza istituyente ed innovativa che si esprime nelle forme creative del linguaggio, dell'arte, della scienza. Se, dunque, ogni soggetto non può che realizzarsi ed esprimersi a mezzo dell'*azione*, e se il soggetto è tale solo quando si realizza, allora è del tutto evidente che tale conclusione chiuderebbe il dibattito sulla *question* della traduzione.

Come a dire che su tale base verrebbe esclusa ogni ipotesi che ancora volesse dichiararla «impossibile» solo perché irrisolvibile il riconoscimento della partecipazione del soggetto alla prassi traduttiva. In quanto soggetto non solo attivo ma addirittura in grado di apportare nella pratica della traduzione inedite connotazioni, che sono proprio quelle espresse in un processo di trasferimento non meccanico ma rigenerativo del *corpus* testuale che, a questo punto, si propone quasi come un'occasione esterna perché se ne compia la rappresentazione sia culturale che storica.

Un evento epifanico, quello della produzione di un testo, che bisogna proprio riconoscere come l'effetto di una traduzione agita su un precedente corpo denominato testo originale, al cui interno, come in un caleidoscopio, riverberano significati che si contrappongono o si sovrappongono, e il cui vocabolario – qualunque esso sia: filosofico, sociologico, biologico o storico – va comunque sottratto alla confusione, spiegandone il significato di termini e concetti quali *cultura*, *identità*, *identificazione*, *soggetto*.

Il problema che si (*pro*)-pone non consiste, allora, nel rilevare semplicemente la *diversità* di tali termini/concetti quanto, piuttosto, di coglierne la specifica *identità*.

Una suggestione, questa, che è possibile rinvenire in un saggio di Amin Maalouf<sup>70</sup> in cui risultano evidenti gli elementi dai quali trarre una forte analogia con la questione del *soggetto-tra-le-lingue*.

---

<sup>70</sup> Maalouf 1999.

Quando Maalouf afferma che l'identità non si suddivide in compartimenti stagni, che non si ripartisce né in metà, né tantomeno in terzi, ne consegue che la stessa risposta possa esser data a chi chiedesse a quanti parlano più lingue, se in un determinato momento accada loro di pensare piuttosto in una lingua che in un'altra. Seguendo il modello di identità suggerito dall'autore, una tale separazione non può sussistere in quanto concepisce l'identità come «una sola» fatta «secondo un 'dosaggio' particolare». Nel desiderio di «compiutezza» (termine che allude al permanente divenire della completezza, peraltro inconcludibile) si vede «uno» che va realizzandosi a partire da una qualche alchimia magica che ci rende comunque tutti diversi. Anche se questo «uno» è fatto di tutti gli elementi attribuibili alla soggettività umana, esso risulta mescolato, è un ibrido e in questo senso l'autore diffida di quelli che rivendicano un unico profilo, una sola appartenenza, stabile, derivata dalla nascita, dalla nazione e dalla lingua.

L'appartenenza, per Maalouf, non necessariamente va vista *al singolare* e avverte che «chiunque rivendichi un'identità più complessa si ritrova emarginato»<sup>71</sup>. Per quanto riguarda la lingua come elemento (fondante) della identità, l'autore la tratta non come «un elemento fra tanti» dedicando ad essa l'ultima parte del suo libro perché «è forse venuto il momento di separarla dal resto per concederle il posto che merita»<sup>72</sup>.

Nell'introdurre il suo discorso sui temi del colonialismo, in particolare quello della Francia ai danni del popolo algerino, Maalouf fa un'affermazione perentoria che porta a una riflessione sulla radicalità del concetto che esprime: «nulla è più pericoloso del tentativo di spezzare il cordone ombelicale che unisce un uomo alla sua lingua»<sup>73</sup>. Si potrebbe concordare con Maalouf solo pensando alla prevaricazione colonialista «in generale» – una pratica che ha comunque imposto, oltre al resto, anche un'egemonia linguistica che parrebbe, in buona sostanza, quella in grado di contenere tutte le restanti forme che assume il colonialismo. Da qui la necessità di non distinguere tanto sottilmente le modalità storiche del colonialismo configuratesi in diverse forme di violenza, dal momento che l'unica forma che non si assoggetta a letture e definizioni fenomenologiche è proprio la violenza in sé.

Una considerazione implicita può essere quella con cui Derrida, in un'intervista a *Le Figaro-Magazine* del 2004, riflette sull'egemonia lingui-

---

<sup>71</sup> *Ivi*, 9.

<sup>72</sup> *Ivi*, 143.

<sup>73</sup> *Ivi*, 146.

stica della rete. Alla domanda «come è possibile far filosofia nel tempo della comunicazione e di internet, dove tutti credono di saper tutto su tutto?»<sup>74</sup> Derrida risponde che bisogna accettare internet perché può, al contempo, essere una minaccia e una risorsa, che «negli scambi, la dominazione crescente di una lingua e, dunque, di una cultura, quella anglosassone [...] sarebbe la questione più preoccupante rispetto al mero dispositivo tecnico»<sup>75</sup>. Derrida, come Maalouf, sembra condizionato dal luogo in cui parla, dalla lingua che non è la sua<sup>76</sup>. Vediamo, allora, i due autori condizionati dalla situazione coloniale o post-coloniale del rispettivo paese di nascita (Derrida, nato in Algeria, colonia francese fino al 1962, quando consegue l'indipendenza, e che aveva come [sua] lingua il francese; Maalouf, nato in Libano, protettorato francese per circa 20 anni [fino al 1943], si esprime anche in lingua francese, comunque considerandola «quella dell'altro»).

Sciogliendo i nodi appena proposti da Maalouf, sulle appartenenze in generale, sulle identità escludenti e dualistiche, Augusto Ponzio propone «la differenza non indifferente», una differenza *sui generis*, vale a dire l'alterità intesa come relazione con l'altro. Secondo Ponzio, infatti, l'identità rimuove e censura l'alterità, genera il conflitto e chiude a qualsiasi ipotesi di dialogo<sup>77</sup>. Si può dunque concludere che, per questo autore, l'assunzione dell'identità porta ad una «trappola», quella di chiuderci all'interno di recinti, reali o immaginati, impedendoci di *dialogare* e costringendoci al *monolinguisimo* e alla sordità delle voci delle singolarità altre. Una tale suggestione interpretativa induce, quanto all'*identità* del traduttore, a spingersi oltre il limite della fissità rassicurante dell'identico. Per sfuggire alla *trappola* indicata da Ponzio, quella dell'identità costruita per accomodare in modo confortevole una soggettività all'interno di protocolli ben precisi, bisogna provare ad andare oltre i confini dei luoghi comuni, verso la frontiera letteraria. La letteratura sembra essere il miglior territorio linguistico dove poter ri-significare il traduttore, liberandolo da una *identità* che di fatto risulta solo accordata convenzionalmente, non certamente sostenuta da argomentazioni coerenti col dibattito che ancora viene sviluppandosi.

---

<sup>74</sup> Derrida 2004a, 312 (trad. mia).

<sup>75</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>76</sup> Cf., al riguardo, Derrida 2004b.

<sup>77</sup> Cf. Ponzio 2009.

2.3. DE-COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ DEL TRADUTTORE:  
LO SGUARDO LETTERARIO

Non sarebbe mai stata capace di tradurre quella frase in nessun'altra lingua, sebbene fosse convinta di sapere il significato di ciascuna di quelle parole e come andavano usate, e tuttavia non sapeva di quale sostanza quella frase fosse fatta in realtà.

Ingeborg Bachmann

Un altro esempio della complessità del tema che analizza l'intreccio tra lingua(*ggio*) e «soggettività» viene offerto dalla letteratura e, precisamente, da «Simultan»<sup>78</sup> di Ingeborg Bachmann. Un racconto che mi ha dato spunti interessanti che hanno, via via, caratterizzato il percorso di questo lavoro.

Nel racconto viene attribuito a Nadja – la protagonista che lavora come interprete di lingue straniere – uno strano meccanismo mentale perché, vivendo senza un solo pensiero in testa, immersa com'è nelle frasi degli altri, di fatto è costretta a ripeterle come una sonnambula, ma con suoni ogni volta diversi.

[È] capace di girare ogni parola come su un rullo per ben sei volte, soltanto non doveva pensare che *machen* significava veramente *machen*, *faire*, *faire*, *fare*, *fare*, *delat'*, *delat'*, questo avrebbe reso la sua testa inservibile e lei doveva stare molto attenta a non venire un giorno travolta da quella valanga di parole.<sup>79</sup>

Un racconto, dunque, che potrebbe anche essere letto – considerando che la Bachmann era anche una raffinata traduttrice – come una spregiudicata parafrasi biografica, a condizione che se ne colga l'intenzione di voler proporre la «narrazione testuale» come metafora e, forse, con ancor più marcata intenzione, di far assumere il modo con cui la protagonista vive e subisce le questioni a cui è sottoposta dal racconto come l'occasione che l'autrice coglie per riflettere sul proprio «mestiere», evidenziandone non tanto le difficoltà che possono essere alleggerite grazie all'ausilio delle tecnologie linguistiche, quanto la problematicità di una professione che la induce a confrontarsi con la materia stessa che la costituisce come professionista e come donna, come traduttrice e come intellettuale. E dal momento che il racconto spiega in modo esemplare la condizione di ogni essere vivente e

---

<sup>78</sup> «Simultan», il racconto della Bachmann, tradotto in italiano con il titolo «Simultaneo» è in Bachmann 1986.

<sup>79</sup> *Ivi*, 23.

parlante, se ne comprende e giustifica l'interesse che ha suscitato oltre che in ambito linguistico – per gli aspetti connessi all'interpretazione e alla traduzione – anche in ambito semiologico e filosofico.

Il modello teorico implicito rispetto al fatto testuale è senza dubbio di matrice freudiana, non nel senso che la narrazione miri a spiegare clinicamente le tensioni a cui è sottoposta la protagonista, quanto piuttosto a configurare l'orizzonte problematico nel quale si agitano i suoi fantasmi, le sue inquietudini esistenziali, le difficoltà relazionali, il tutto condensato in quel «Perturbante» (*das Unheimliche*) a cui occorre dare una risposta che non può essere di mera accettazione delle regole del mondo così come si presenta a noi o, meglio, così come esso si impone al soggetto radicalmente soggettivato, anche quando costui dovesse apparire protetto da una patina di socializzazione che non lo rende immune dalle frustrazioni.

La protagonista è consapevole della propria condizione e vi riflette ponendosi interrogativi ai quali non sembra necessario dare risposte, dal momento che non si può uscire dalla propria infelicità essendo questa una condizione strutturale della società. L'impianto narrativo poggia su una domanda radicale dell'autrice: se la lingua materna possa essere di ostacolo, pietra d'inciampo alla scoperta e all'accettazione della propria identità, proponendo in tal modo un'analisi del rapporto tra linguaggio, tempo e soggettività femminile. Una proposta di lettura, questa, suggerita da Francesca Di Mattia<sup>80</sup>, anche se in letteratura critica si registrano approcci forse più suggestivi perché consentono un'apertura più complessa alle domande poste nel e al testo.

Il racconto tenta di spiegare le motivazioni che, d'improvviso, disgregano le coordinate spazio-temporali della protagonista, gettandola in un'inquietudine profonda molto simile all'*angoscia di morte*.

Nadja si ritrova così a scontare una perdita dovuta a una fuga di cui non ha colpa, una fuga della quale non ha consapevolezza: l'abbandono della casa della sua infanzia che corrisponderebbe, secondo la lettura della Di Mattia, all'abbandono della lingua materna:

Ancora quando lui era andato a prenderla all'albergo, a Roma, a lei quella partenza era apparsa come l'inizio di una normale avventura, ma ora si sentiva sempre più insicura man mano che si allontanava dalla sua base, che per lei era più importante di quanto per un altro è l'essere a casa, e dalla quale perciò era molto più difficile allontanarsi. Non si sentiva più la stessa, la solita figura impeccabile [...] non c'era quasi più nulla che indicasse la sua identità [...].<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Cf. Di Mattia 2005.

<sup>81</sup> Bachmann 1986, 22.

La «simultaneità» si compie tra la vita, ormai lontana dalla casa della sua infanzia, e il lavoro di «interprete di lingue straniere» che la tiene inevitabilmente lontana dalla lingua materna. La Di Mattia sostiene al riguardo che la protagonista si farebbe «attraversare dalle lingue straniere restando indifferente, senza possibilità di trovarvi dolore né ferite», restando in quella «purezza afona e superba»<sup>82</sup>. Questa condizione esistenziale fa apparire, alla protagonista del racconto, tutto traducibile e, in realtà, tutto viene tradotto, a condizione di continuare a vivere senza pensieri, solo ripetendo frasi non sue, frasi delle quali non ha responsabilità né vera conoscenza. La fuga dalla casa natia e l'abbandono della lingua materna non le hanno garantito una nuova identità, né ha potuto mai scorgere, in questa sua nuova condizione, spazi agibili di libertà. E così, tutta l'esistenza si trascina, senza che ne abbia consapevolezza, in artifici e (auto)inganni.

Poi, d'improvviso, Nadja non solo conosce un uomo ma, soprattutto, quest'uomo è del suo stesso paese. Una duplice condizione che mette in moto un cambiamento radicale della sua vita e del suo modo di percepirla con consapevolezza. Le capita così che una vita afona e superba si riempia di nuovo di intonazioni e suoni dimenticati ma non del tutto smarriti, e questo grazie alle intonazioni con cui l'uomo le parla fino a confonderle i sensi. La lingua dell'uomo le giunge familiare per le origini comuni, e questi suoni ancestrali evocano legami profondi con quel corpo materno che sembra richiedere la conferma di essere l'unico vero luogo del desiderio.

[...] lui le riportava qualcosa, un gusto smarrito, un'intonazione che le era mancata, la fantomatica sensazione di un «essere a casa» che per lei non esisteva più da nessuna parte.<sup>83</sup>

Ecco – la lingua è ben più complessa di quanto possa apparire al linguista, perché ha origini e radici alle quali, pur non dipendendone del tutto, è ad esse che dobbiamo tornare quando è tempo di fare bilanci del nostro modo di percepire la vita, soprattutto della nostra vita di relazione.

Ma è proprio in questo luogo/sensazione di estraneità che Nadja trova il suo riscatto, iniziando a percepire se stessa e il proprio caos non nelle lingue fuori di lei, ma in quella, più antica, che porta con sé un dolore necessario, foriero di nuovi malesseri dovuti alla consapevolezza della perdita del controllo della lingua. Ed ecco, allora, le crisi di panico, le vertigini, le fobie...

---

<sup>82</sup> Cf. Di Mattia 2005, pagina senza numero.

<sup>83</sup> Bachmann 1986, 12.

La paralisi cominciò dalle mani, non poteva più accendere una sigaretta [...] quasi non respirava più e qualcosa cominciò a fermarsi in lei, poteva essere l'inizio del mutismo oppure il primo sintomo di una malattia mortale [...] Vai avanti tu, io non ce la faccio. Mareada. Vertigini [...]. Aide-moi, aide-moi, ou je meurs ou je me jette en bas. Je meurs, je n'en peux plus.<sup>84</sup>

Il linguaggio non è quello meccanico delle sue prestazioni professionali, e quella sua *progressiva instabilità* incide negativamente sul corpo: ormai Nadja è *straniera a se stessa*. E in questo suo oscillare tra «annullamento-e-riconoscimento», si rende conto dell'inganno che ha imposto a se stessa: la simultaneità tra sé e il mondo non può cancellare i segni della differenza delle varie lingue, lingue che, non a caso Nadja ha ascoltato dagli uomini nei loro discorsi ufficiali e istituzionali, privi di un sentimento privato<sup>85</sup>. Adesso, la protagonista è coinvolta in una storia di amore che porta a cambiamenti, mentre il fatto che il partner le evochi i suoni antichi della lingua materna provoca la *dis-identificazione* del suo vissuto attuale sempre più artificiale perché costruito su lingue meccaniche.

Ma la storia d'amore, ancorché porre in atto un'inevitabile *de-costruzione* del suo presente, di fatto le fa scoprire di non disporre delle necessarie risorse per poter affrontare la costruzione di un cambiamento consapevole. Nadja è doppiamente smarrita: lo è di fronte allo sgretolarsi di un'identità di cui solo adesso è consapevole di quanto fosse precariamente costruita rispetto ad ogni possibile progetto di vita da conseguire in modo funzionale, ma lo è anche rispetto a tutto ciò che ha contribuito alla sua fragilità, quell'allontanamento dalla casa natia e all'abbandono della lingua materna.

Questa duplice debolezza della condizione esistenziale della protagonista presenta elementi che ne annodano, qua e là, le diverse componenti, quasi a volerne siglare una composizione inscindibile nella singolarità; il ricorso a distinzioni astratte, dunque, con cui le *regioni dei saperi disciplinari* ne tentano una qualche intelligibilità, non può assegnare loro alcuno statuto ontologico.

In assenza di un linguaggio stabilizzante, per quanto non autentico e distante dai meandri dell'inconscio, Nadja accusa attacchi di panico, cade in preda a convulsioni causate da questo suo sentirsi doppiamente smarrita. Le lingue che utilizza per il suo lavoro non le vengono in soccorso, semmai accentuano la sua estraneità da quei suoni che non hanno fondamento in alcuna memoria. E questa destabilizzazione si manifesterà con la perdita del

---

<sup>84</sup> *Ivi*, 38-39.

<sup>85</sup> Cf. Di Mattia 2005.

controllo della lingua, «poteva essere l'inizio del mutismo oppure il primo sintomo di una malattia mortale».

Le conclusioni a cui giunge Francesca Di Mattia tentano di individuare un'uscita di sicurezza al destino di Nadja, destino che non risulterebbe, pertanto, irreversibilmente segnato:

[...] paradossalmente, è questa nuova consapevolezza del limite a rappresentare il passaggio ad una dimensione plurilinguistica reale: il ritrovamento della lingua madre l'ha costretta a fare i conti con il significato delle altre lingue, e la mette in condizione di aprirsi nuovi varchi di conoscenza, pur attraverso le ferite. Il senso comincia ad affiorare, lento, dallo snocciolarsi conflittuale di percorsi concreti, in cui la lingua è abitata da esseri umani, storie, ricordi.<sup>86</sup>

E dunque

Nadja, d'ora in avanti, non soltanto tradurrà, ma trasferirà nelle varie lingue anche la propria storia e il proprio corpo, e cercherà nella contaminazione linguistica spazi nuovi per esprimere ciò che era stato rimosso. Quello che dirà, lo dirà in una lingua straniera, fatta di tutti i luoghi e le memorie che ha attraversato, una lingua in cui il dolore ed il desiderio diventeranno parola per l'altro, senza più mutismi tremolanti, una lingua in cui la distanza, riuscirà – forse – a distinguere parole d'amore.<sup>87</sup>

Diversamente dall'analisi della Di Mattia, e muovendo da una differente angolatura, la riflessione di Maria Grazia Tundo<sup>88</sup>, sembra sostenuta da sguardi psicoanalitici e semiotici, filtrati da rigorosi riscontri fenomenologici.

Questa autrice mette subito in chiaro la mappa complessa su cui costruire una lettura che dia conto sia di uno *sguardo diacronico* focalizzato sulla biografia di Ingeborg Bachmann, che di uno *sguardo sincronico* a cui ci obbliga il testo se lo si assume come metafora di un profilo professionale qual è quello della traduttrice, protagonista del racconto.

In tal senso, svariati sono i riferimenti presenti nella parte introduttiva del suo saggio critico e, soprattutto, risultano del tutto esplicite le sue intenzioni, ovverosia di voler stabilire un approccio interdisciplinare al testo, riconoscendo in esso due dimensioni: una superficiale che si manifesta con una lettura esplicita, e l'altra, per così dire, subliminale, filtrata da rinvii allusivi a significati non occultati ma nascosti proprio a chi sappia e voglia svelarli.

---

<sup>86</sup> Di Mattia 2005, pagina senza numero.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Tundo 1993.

Forse è questa la ragione per la quale le argomentazioni utilizzate dalla Tundo risultano quasi sempre cautelative, perché il senso delle sue interpretazioni non deve essere altro che apertura di senso, mai limitandolo ad una interpretazione che sarebbe, proprio per questo motivo, non solo arrogante ma anche contraddittoria con le persuasioni che emergono in chiusura del suo approccio alle questioni rilevate dal suo particolare punto di vista, manifestando la consapevolezza che molti e diversi punti di vista potrebbero emergere da altre letture, da altre interpretazioni, da altri approcci.

Nell'interpretazione della Tundo, il tema della simultaneità viene immediatamente etichettato come difetto di scelta della protagonista che ha optato per una vita alienata e per una professione estraniante: una professione che è lontana dalle radici e che non implica alcuna presupposizione ma solo mera esecuzione. Il problema è che tali condizioni possono esser lette per quello che sarebbero state se non ci fosse stata la fuga e l'accettazione cieca della condizione di un lavoro alienante – oppure, proprio per ciò che sono diventate in ragione della fuga e dell'accettazione di un lavoro «senza anima».

L'analisi – ricca di problematiche a cui si presta la lettura di questo racconto – non si limita alla sola interpretazione degli elementi sincronici ma vi include successivamente anche il piano diacronico che fornisce motivazioni antiche di quelle che sono le attuali manifestazioni del disagio esistenziale della protagonista.

La memoria, infatti, rappresenta «lo sfondo di tutte le lontananze e di tutti i silenzi che accompagnano la nostra vita»<sup>89</sup>, per cui la protagonista del racconto finisce col pagare amaramente la fuga dal passato e dalla memoria.

Citando un famoso testo della Kristeva<sup>90</sup>, la Tundo osserva che «attraversare una frontiera, staccarsi dalla famiglia, dalla propria lingua porta a negare ogni interdetto e a godere di un apparente senso di libertà»<sup>91</sup>. Diventa così possibile «abitare la lingua straniera senza imbarazzo, perché il corpo e le passioni sono state lasciate in ostaggio alla lingua materna. L'inconscio risulta ormai sfrattato dalla nuova lingua, nella quale non può abitare alcuna memoria». In questo caso, per Kristeva «ogni costruzione mentale si muove sul vuoto, in un'apparente levità che la rende però artificiale e raramente innovativa, nient'altro che la *ri*-produzione brillante di tutto ciò che c'è da imparare»<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> La Tundo fa riferimento al testo di Aldo Gargani 1988, 48.

<sup>90</sup> Kristeva 1990.

<sup>91</sup> Tundo 1993, pagina senza numero.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

Ma è nel commento al racconto che l'analisi della Tundo si fa impietosa:

[Una] artificiale levità dominava la vita di Nadja. Era, infatti, un turbinio di sale, di palazzi, di congressi, di hall, di alberghi, bar, uomini, in una frenesia di simultaneità che rendeva tutto uguale, equivalente, sostituibile. La donna era stata capace di costruire per sé una rete linguistica e concettuale in grado di contenere tutto il reale, senza alcuna smagliatura: nomi limpidi, senza ombre, completamente traducibili grazie alla verità di senso che il vocabolario contiene. Trasformando se stessa in una sorta di meccanismo di traduzione 'automatica' persino i libri da lei letti venivano ridotti al rango di dizionari su cui esercitarsi a passare da un codice all'altro.<sup>93</sup>

Subito dopo, rincarando la dose, sostiene che la protagonista

si era dunque posta al riparo dal rischio della messa in questione organizzando il rapporto con gli universi linguistici che via via incontrava secondo un meccanismo di commutazione riconducibile ad un ordine, ad un sistema di referenze che, illusoriamente, poteva espellere l'ambivalenza, lo scarto, lo slittamento dei significati, ogni eccedenza di senso.<sup>94</sup>

Qui emerge il tema del plurilinguismo a cui la Tundo offre qualche spunto critico che è opportuno riprendere per la pertinenza delle sue considerazioni. Afferma infatti che

pur partendo dall'idea che un monolinguisimo assoluto non esiste, se non come sogno mitico di una lingua originaria *pre*-babelica (in quanto altri idiomi, gerghi o dialetti sempre interferiscono nella realtà delle produzioni linguistiche), spesso l'apprendimento e l'uso di lingue naturali differenti da quella materna consentono al soggetto di mantenere una distanza di sicurezza dal conflitto primario legato alla necessità di separazione ed all'attrazione regressivo-fusionale verso l'oggetto d'amore.<sup>95</sup>

Questa chiave di lettura le consente di entrare nel merito della problematica relativa all'insegnamento delle lingue straniere fondandone le argomentazioni su una base teorica di evidente matrice psicoanalitica e fenomenologica. Infatti, riferendosi a posizioni ampiamente accreditate<sup>96</sup>, afferma che

cambiando registro espressivo sembra possibile poter adottare differenti percorsi di pensiero e di affetti, in quanto il nuovo contesto culturale ed emozionale che si adotta si presenta come non ipotecato da quei conflitti arcaici.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> *Ibidem.*

<sup>94</sup> *Ibidem.*

<sup>95</sup> *Ibidem.*

<sup>96</sup> Tundo si riferisce ad Amati Mehler - Argentieri - Canestri 2003.

<sup>97</sup> Tundo 1993, pagina senza numero.

E conclude che

si potrebbe aggiungere che nella lingua materna si sono costruiti i rudimenti di un'identità che alle convenzioni linguistiche e culturali del proprio gruppo sociale e nazionale di appartenenza è tributaria. Identità come già scritta e definita dall'Altro, con gli interdetti e le opportunità, le violenze e le lusinghe che si nascondono in ogni educazione al linguaggio, in quanto mezzo di trasmissione non neutro di valori e modelli.<sup>98</sup>

Una posizione, questa, condivisa con Ferruccio Rossi-Landi che in un lavoro del 1972<sup>99</sup> criticava ogni ipotesi contrattualistica del linguaggio, inteso da quest'ultimo come una convenzione praticata e agita da soggetti preformati, ricordando invece quanto il bambino subisca la lingua nel momento stesso in cui entra in relazione con gli adulti che se ne prendono cura. Formidabile fondazione epistemologica con cui giustificare una strategia di apprendimento linguistico a partire dalla rimozione di ogni forma autoritaria con cui si pretendeva di imporre sistemi artificiali di comunicazione a cui l'allievo, pur non condividendoli, risultava passivamente assoggettato con un pur minimo coinvolgimento attivo nella gestione delle pratiche.

Ed è proprio svelando l'inganno di cui è intessuta l'esperienza esistenziale di Nadja che la Tundo pone al centro della sua riflessione critica il tema dell'apprendimento della lingua straniera, configurandolo come

[una] ipotesi di riscrittura della propria identità e, almeno in apparenza, come luogo di libertà; [insomma] l'esperienza della protagonista della narrazione si configura proprio come intessuta di quest'inganno.<sup>100</sup>

L'analisi del testo consente di entrare nei meandri della coscienza, svelando, ad esempio, come e quanto nell'uso della lingua si nasconda un fondo di malessere, una ferita permanente, una domanda irrisolta sulla propria identità. Come a dire che si comincia a parlare, a simbolizzare, per sopportare l'angoscia di una mancanza originaria: quella del corpo materno da cui ci si è dovuti separare. Ecco che le due parti di cui consiste la separazione a cui allude il testo si riannodano, evidenziandone una *simultaneità differita*: a quella «naturale» in cui riconosciamo per istinto la nostra singolarità (appartenenza alla casa dell'infanzia e l'uso ancestrale del linguaggio materno), viene sostituita quella «artificiale» prodotta dalla nostra fuga e dall'allon-

---

<sup>98</sup> *Ibidem.*

<sup>99</sup> Rossi-Landi 1972.

<sup>100</sup> Tundo 1993, pagina senza numero.

tanamento – una estraneazione che è dispersione del corpo e regressione psicologica<sup>101</sup>.

Una lacerazione tracciata piuttosto in una temporalità che appartiene al nostro *bios* come alla nostra psiche ed è costitutiva del nostro corpo come del nostro linguaggio – a condizione, però, che si tratti della nostra singolarità nativa e primitiva e non già di quella differita che è propria del nostro vagabondare o della nostra capacità artificiale di parlare altre lingue. Una situazione – quest'ultima – in cui, come osserva la Tundo,

non potrà più esserci sincronia, bensì scarto, intervallo, frattura tra sé e l'altro, e la parola dispiegherà il prezzo pagato per differenziarsi. Nel contempo a tale scarto, prezioso in quanto dal dolore della lacerazione potrebbe nascere la verità di un rapporto costruito sulla distanza e sull'alterità della figura materna rispetto a sé, non viene restituita tutta la sua valenza relazionale, dal momento che la differenziazione stessa è resa difficile dal linguaggio e dalle sue stereotipie, che pongono la divisione in generi come naturale e fondante, mentre nel contempo delineano i canoni della normalità a cui adeguarsi.<sup>102</sup>

La fuga linguistica, tuttavia, potrebbe avere un significato simbolico di salvezza, un volersi sottrarre alla duplice funzione condizionante della figura materna che alla bambina impone l'immagine di donna mancante proprio per mezzo di un linguaggio materno ricattatorio. Ed è così che, quando emergono i segni del corpo nella loro ambivalenza di paura e desiderio, la protagonista del racconto finisce col riconoscersi realmente straniera a se stessa, apprendendo finalmente qualcosa della propria eterogeneità e impotenza.

Una condizione che a Nadja è negata nella condizione di fuggiasca consapevole dello stato in cui si trova e ancor più consapevole di quanto abbia perso. In questa situazione di totale disorientamento

[Nadja] tenterà di tradurre in tedesco una frase casualmente presa dal Vangelo posto sul comodino della sua camera d'albergo e scritto in italiano accorgendosi di non potersi più muovere con la consueta padronanza tra i due universi linguistici.<sup>103</sup>

E allora, scoprendo lo smarrimento che le procura angoscia, comincia a piangere:

Non sarebbe mai più stata capace di tradurre quella frase in nessun'altra lingua, sebbene fosse convinta di sapere il significato di ciascuna di quelle parole

---

<sup>101</sup> Sull'argomento cf. Barthes 1979, 35.

<sup>102</sup> Tundo 1993, pagina senza numero.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

e come andavano usate, e tuttavia non sapeva di quale sostanza quella frase fosse fatta in realtà.<sup>104</sup>

È interessante riportare la conclusione cui è pervenuta la Tundo, poiché offre alla riflessione sulla traduzione una sponda rigorosamente strutturata su tutto quanto è implicato in chi la pratici sia in termini intellettuali e professionali che personali e culturali:

Nadja, traduttrice simultanea, non potrà più semplicemente tradurre, protetta dalla sua professionalità, ma dovrà 'traslare', nel senso di riconoscere la 'padronanza' linguistica come realtà illusoria e mettersi in gioco in prima persona, trasportando tra le lingue anche la propria storia, il proprio corpo che, nel senso continuamente messo in questione, cerca la materialità ed il corpo dell'altro da sé, confondendo i codici, incapace ormai di tenerli disgiunti, cercando nella contaminazione linguistica spazi nuovi per esprimere ciò che non riesce a trovare voce: quella soggettività che ricerca le parole ed i luoghi per far risuonare la propria atopia e distanza da ogni senso irrigidito dall'usura. E non potrà che parlare una lingua straniera, fatta di tutti i luoghi che ha attraversato e che tale estraneità le hanno restituito, una lingua in cui il dolore ed il desiderio potranno divenire parola per l'altro, senza doversi tramutare in sintomi muti, una lingua in cui potrà forse risuonare, nella distanza, l'eco indistinta di parole d'amore.<sup>105</sup>

La Tundo, optando per il termine «traslazione», rivela quanto sia «consunta» la parola *traduzione*. Tuttavia, il cambiamento profondo insito nelle possibili significazioni a cui rinvia il termine «tradurre», non si attua con la «semplice» sostituzione di «tradurre» con «traslare», bensì considerando il traduttore in modo diverso: come soggetto che esercita ed è esercitato dalla lingua. Bisognerebbe, forse, rivedere la relazione del traduttore con l'autore, del traduttore con il testo, secondo una «visione sociale». Una tale prospettiva consentirebbe di situare il traduttore all'interno di un sistema di potere, all'interno di un sistema simbolico di cui è parte «consustanziale» – una condizione dalla quale non può sottrarsi.

Esercitando il mestiere di traduttore, il soggetto cerca di cancellare se stesso eliminando la lingua materna, come avviene nel caso di Nadja in «Simultaneo». Una pratica che riporta a quei metodi di insegnamento delle lingue straniere in cui, in ambito didattico, era assolutamente vietato l'uso della lingua materna perché si doveva «pensare» nella lingua straniera. Ma, per quanto riguarda l'insegnamento delle lingue straniere, siamo lontani da

---

<sup>104</sup> Bachmann 1986, 44.

<sup>105</sup> Tundo 1993, pagina senza numero.

quel periodo storico. Un criterio che, solo in pochi casi, ancora sopravvive quando si debba rilevare la percezione del ruolo del traduttore, o quando si debba prendere atto del numero considerevole di luoghi comuni sulla traduzione e sul traduttore. Un riscontro è rinvenibile nella letteratura specialistica, ove si prendano in considerazione testi letterari come il racconto «Notas ao pé da página», dello scrittore brasiliano Moacyr Scliar, analizzato egregiamente da Rosemary Arrojo<sup>106</sup>.

La via d'uscita o di cambiamento da una tale «situazione di competitività» tra autore e traduttore, traduttore e testo sarebbe, allora, proprio quella suggerita da Arrojo nelle conclusioni del suo saggio laddove propone che si analizzino i diversi discorsi, i diversi testi che permettano di cambiare non solo una visione sul traduttore e sul suo compito, ma di realizzare, soprattutto, un cambiamento radicale in ordine al tipo di formazione riservato al «nuovo» traduttore. L'autrice, al riguardo, propone che

come studiosi della traduzione, uno dei nostri compiti principali dovrebbe essere quello di rivelare ciò che succede dietro le quinte delle trame principali che hanno caratterizzato i ruoli della traduzione e dei traduttori nella nostra cultura e, al tempo stesso, il rendersi conto di come tali scene, nella misura in cui rivelano i rapporti marcatamente asimmetrici tra gli autori e traduttori, [testi] originali e traduzioni, siano anche analogamente e intimamente legate ad altre trame asimmetriche come quelle che vengono definite relazioni di genere in una cultura ossessionata dalla possibilità di significati originali e opposizioni dualistiche.<sup>107</sup>

### 2.3.1. *Lo spazio (in)visibile del (non)detto*

No futuro, os teóricos da tradução que trabalharam com a contribuição dos desconstrucionistas serão capazes de analisar tanto o *dit* quanto o *non-dit* de qualquer texto. Em tradução, entidades ocultas se tornam visíveis, marcando silenciosamente as condições necessárias para expressões específicas e, ironicamente, eliminando qualquer noção de verdade ou significado literal. Em tal abordagem, o próprio conceito de «significado» é alterado. O que se torna visível, por outro lado, é uma entidade instável, aderindo-se na relação entre o implícito e o explí-

---

<sup>106</sup> Cf. Arrojo 2005.

<sup>107</sup> *Ivi*, 95 (trad. mia).

cito. Se, na tradução, o *non-dit* aparece, aquilo que é dito pode ser contrastado com o que não é dito, revelando outro tipo de «significado» de um texto.

Edwin Gentzler

Nel racconto «Notas ao pé da página» di Moacyr Scliar<sup>108</sup>, il protagonista è un traduttore con problematiche tipiche come quella della fedeltà, almeno secondo il senso comune e secondo alcune teorie che intendono la fedeltà nel senso di neutralità del traduttore. Al centro del racconto di Scliar il protagonista/traduttore è coinvolto nell'operazione di traduzione in modo diverso da quello di Nadja, la protagonista del racconto della Bachmann precedentemente analizzato. Inoltre, il protagonista/traduttore di Scliar è anche narratore del racconto.

«Notas ao pé da página» ha una forma *sui generis* lontana dagli standard del racconto che qui è invece reso nella sola forma di note a piè di pagina. La pagina bianca e le note a piè di pagina colpiscono immediatamente il lettore che si trova, così, disorientato per «l'assenza» del testo nella sua collocazione tradizionale. E questo disorientamento lo costringe a «cercare» il testo da leggere, quel testo che è presente solo nelle note.

È risaputo che lo spazio della pagina dedicato ai chiarimenti del traduttore è collocato a piè di pagina, ed è da questo spazio che il traduttore/protagonista/narratore parlerà.

Il racconto si compone di cinque note e il lettore troverà lì, in quello spazio in fondo alla pagina, la scrittura con la quale confrontarsi. Tutta la storia è racchiusa nello spazio di queste cinque note.

In mancanza sia del testo «originale» che della sua traduzione, si leggono allora le note a piè di pagina.

La storia è quella di un traduttore che un poeta ha cercato per commissionargli la traduzione del suo diario. Attraverso le note, che dovrebbero riferirsi alla traduzione di questo diario, che comunque non è presente nelle pagine, vengono apprese notizie sul rapporto tra il traduttore e l'autore, ma anche tra il traduttore e l'amante del poeta. Il traduttore avrà una relazione con N, l'amante del poeta, e i due, traduttore e N, dopo un periodo di clandestinità si sposeranno.

La prima nota parla proprio di N che, come dice il traduttore, «nonostante non sia chiaro a chi si riferisca l'autore, in quanto suo traduttore e amico, posso affermare che N (nel testo sempre menzionata con l'inizia-

---

<sup>108</sup> Scliar 2003.

le) era in realtà sua amante da molti anni»<sup>109</sup>. Si apprende anche che N e l'autore si sono conosciuti in Francia, dove la ragazza era segretaria presso una piccola casa editrice. È stata proprio N a promuovere in qualche modo («rendendo certi favori al titolare della casa editrice»), la pubblicazione di quell'opera (quella che si sarebbe dovuta leggere nelle pagine insieme alla sua traduzione).

Il narratore/traduttore, oltre a informarci dei rapporti tra l'autore, N e il traduttore, aggiungerà elementi che prendono in esame anche comportamenti e stati d'animo. Si rileva, per esempio, di quanto l'autore descriva N in «tono spregiativo» e di quanto un tale comportamento sia prova della «sua ingratitudine». Si deducono inoltre notizie che si trovano al di fuori del testo in merito al tono sprezzante con il quale l'autore si riferisce a N, dimostrando la sua ingratitudine, considerato che N non si è mai lamentata del suo comportamento «scorretto». Una tale informazione non è presente nel testo tradotto, derivando piuttosto dal rapporto diretto che il traduttore ha con N.

Nella seconda nota si apprende che il poeta, nel suo diario, si riferisce al traduttore: «egli venne a trovarci a settembre»<sup>110</sup>. Il traduttore utilizza lo spazio della nota del traduttore per raccontare circostanze che si riferiscono a quel passaggio narrativo dell'autore. Si scopre così che «egli» non è altro che il traduttore. La nota numero due, di ben 9 righe, sarà tutta dedicata alle ragioni di quell'incontro, al fatto che l'autore voleva divulgare la sua opera e che persone come il traduttore/narratore erano fondamentali per un tale progetto.

L'intera trama del racconto sarà, allora, la storia di come si sono conosciuti il traduttore, l'autore e N e quale piega abbia preso la loro storia. L'autore ha accolto il traduttore con molta gentilezza ed «ha messo a sua disposizione» la persona N, «che è stata gentilissima». Il traduttore, divorziato da poco tempo, ha accettato di buon grado l'atteggiamento gentile di N ed è così iniziata una relazione, che non è rimasta sconosciuta all'autore il quale esplicherà, nel diario, i dubbi sulla presunta relazione. Il traduttore, tuttavia, non è nominato nel diario anche se il narratore/traduttore era sicuro di una cosa: lui «mi odiava».

Il narratore continua così a svelare la trama del racconto. In verità, ciò che rivela è il carattere dell'autore attraverso le sue mezze verità: che dicono quando mente, quando nasconde, quando implora, quando litiga.

Nell'ultima nota, la quinta, N e il traduttore si sposano. L'autore invia loro un telegramma. L'ultima volta che autore e traduttore si sono visti,

---

<sup>109</sup> *Ivi*, 371 (trad. mia).

<sup>110</sup> *Ivi*, 372 (trad. mia).

poco prima della morte dell'autore, quest'ultimo dirà: «mi piacciono persino le tue note a piè di pagina»<sup>111</sup>.

Con questo «dialogo» atipico, non convenzionale, tra autore e traduttore, Scliar solleva una serie di questioni teoriche e pratiche sulla visibilità, sulla fedeltà e sullo spazio riservato al traduttore. Come si è già accennato, Rosemary Arrojo, in due suoi saggi<sup>112</sup> ha svolto un'analisi del racconto di Scliar con l'intenzione di «comprendere la reputazione solitamente negativa dei traduttori in una cultura che celebra gli originali»<sup>113</sup>. La Arrojo afferma infatti che «spesso il senso comune associa le traduzioni e i traduttori a differenti forme di tradimento, come suggeriscono alcuni proverbi: *traduttore-traditore, les belles infidèles*»<sup>114</sup>.

Anche in molti altri suoi saggi<sup>115</sup> la studiosa ha affrontato i rapporti tra gli originali e le loro riproduzioni, tra autori e traduttori, interpreti e lettori e, alla base dei suoi studi, vi è la supposizione che le visioni sui testi e le loro riproduzioni, così come coloro che hanno il compito di produrle, si trovino implicitamente o esplicitamente plasmate in qualche trama letteraria associata a differenti tradizioni letterarie (scritti da autori come Borges, Poe, Kafka, Kosztolányi e Saramago), costituendo, in ultima analisi, un riflesso fedele delle forme attraverso cui la cultura tende a vedere le riproduzioni di originali e coloro che si dedicano a questo tipo di attività testuale.

Inoltre, per quanto riguarda il racconto «Notas ao pé da página», sia nel saggio del 2004 che in quello del 2005, la Arrojo si preoccupa di verificare quella forma che il vecchio tema del tradimento del traduttore finisce con l'assumere, in modo esplicito, delle caratteristiche sessuali quando sia associata al tipo di competizione che avviene tra uomini in merito alle attenzioni verso una donna<sup>116</sup>.

E l'autrice non si ferma soltanto alla constatazione (neanche tanto amichevole) dell'esistenza di una correlazione tra triangoli amorosi marito/moglie/amante e triangolo poco amoroso tra autore/testo/traduttore.

Arrojo ritiene che

l'analisi dei testi letterari può aiutarci a comprendere i fattori responsabili di una certa generale resistenza alla traduzione e la reputazione negativa che di solito viene associata ai traduttori nel nostro contesto culturale, che vede an-

---

<sup>111</sup> *Ivi*, 375 (trad. mia).

<sup>112</sup> Il riferimento è qui ad Arrojo 2004 e 2005.

<sup>113</sup> Arrojo 2005, 27 (trad. mia).

<sup>114</sup> Arrojo 2004, 81 (trad. mia).

<sup>115</sup> Per i saggi della Arrojo si rinvia alla bibliografia del presente volume.

<sup>116</sup> Arrojo 2004, 28; 2005, 81-82.

cora i cosiddetti «originali» come depositi stabili e affidabili delle intenzioni degli autori e che, dunque, tende a diffidare di qualsiasi attività che possa turbarli.<sup>117</sup>

Anche il tentativo di disciplinare la pratica del traduttore, insieme a quello di proteggere gli originali dalle incursioni indesiderate dei traduttori, possono, secondo Arrojo, essere meglio comprese mediante l'analisi di quella tipologia di testo letterario.

Il racconto di Scliar andrebbe visto come una vera e propria ribellione del traduttore che omette dalla pagina sia il cosiddetto «originale» che la sua traduzione. Da un lato, omettendo il testo dell'autore finisce per omettere anche il suo testo tradotto. Però si vendica «mostrando» al lettore la sua scrittura sotto forma di nota del traduttore, che poi è l'unica sola scrittura del traduttore ritenuta legittima dal senso comune.

Solitamente, quando si legge una traduzione, il comportamento di lettori un po' pigri, o non desiderosi di essere disturbati, è quello di guardare distrattamente la nota, a meno che questa non sia indispensabile per la comprensione di una parola o di un brano. Diversamente, la nota è vista quasi come un disturbo alla lettura «scorrevole» della traduzione. Ma è anche l'unico spazio in cui il traduttore «parla in prima persona». Dunque, quando Scliar presenta la pagina bianca, di fatto si è «costretti» a leggere, e anche con molta attenzione, il testo collocato in nota perché quello è l'unico testo da leggere!

Riguardo alla specificità della nota del traduttore, Solange Mittmann<sup>118</sup> fa uno studio su differenti correnti teoriche che si sono occupate della traduzione. L'autrice ne identifica tre differenti per «definire» il come e il perché dell'uso della nota del traduttore.

Come prima prospettiva, la Mittmann identifica quella di autori che intendono la nota del traduttore un «meccanismo per la risoluzione di problemi di traduzione non risolti nel testo stesso»<sup>119</sup>, così la nota faciliterebbe, per così dire, la lettura della traduzione, quasi come strumento di chiarimento. Non è previsto, stando a questa prospettiva teorica, alcuna «manifestazione della soggettività del traduttore», per cui la nota risulterebbe un luogo di obiettività. Questa è una prospettiva prettamente normativa, che prevede «il limite, la norma, la classificazione delle note». In questa prospettiva, Mittmann colloca teorici come Heloísa Gonçalves Barbosa, Eugene A. Nida, Paulo Rónai, Agenor Soares dos Santos. Sono comunque

---

<sup>117</sup> Arrojo 2004, 28 (trad. mia).

<sup>118</sup> Mittmann 2003.

<sup>119</sup> *Ivi*, 118.

persuasa che uno studio più approfondito sulle note del traduttore porterebbe all'allungamento dell'elenco dei teorici che ritengono che non vi sia spazio per la soggettività nella traduzione, nemmeno in quello dedicato alle note del traduttore.

A mio avviso, a partire dall'ipotesi teorica che sostiene l'obiettività, come si è già visto nella parte di questo libro dedicata *al mito della obiettività nelle scienze umane*, è possibile intravedere una teoria della traduzione che si ispira a una tale visione di imparzialità del discorso. Dunque, l'adesione alla prospettiva che considera lo spazio della nota del traduttore come spazio che serve a rendere la traduzione ancor più obiettiva, a controllare ancor di più «il significato», non può che essere rapportata alle teorie essenzialistiche del linguaggio, a quelle teorie che scindono il lavoro scientifico dal lavoro «umano». Una tale prospettiva sostiene l'esercizio dell'obiettività nelle attività umane sbandierando lo stendardo della scientificità così eliminando, di fatto, la complessità del linguaggio nelle attività umane, la complessità della costituzione della soggettività che passa attraverso il linguaggio, e, infine, la complessità dei rapporti interpersonali.

A mio avviso, il fatto che il traduttore si confronti con un testo da tradurre, presuppone una dialettica interpersonale che istituisce comportamenti linguistici.

Dawn Alexis Duke<sup>120</sup> intendendo la traduzione come trasformazione e ri-creazione, sostiene che «il traduttore ha un ruolo attivo e determinante nell'interpretazione dell'originale e nella creazione della traduzione che sarà sempre un'altra opera, differente dall'originale»<sup>121</sup>. E un tale ruolo si esplicita sia nel testo della traduzione che nella nota del traduttore: è lo stesso soggetto che opera sia nella traduzione che nella nota del traduttore e questi due testi saranno un riflesso della sua lettura. Una tale prospettiva rientra in quella individuata da Mittmann come seconda corrente teorica che contesta la prima e che ritiene che lo spazio della nota del traduttore sia destinato al chiarimento del presunto significato originale.

Questa seconda prospettiva prevede nella nota del traduttore una sua presa di posizione riguardo al lavoro di traduzione. In quello spazio il traduttore può giustificare le sue scelte di traduzione. Un tale lavoro, quello di corredare la sua traduzione con le note per giustificare le sue scelte, è concomitante al processo di traduzione. In questa prospettiva, oltre a Duke, Mittmann includerà anche il «secondo» Álvaro Hattnher<sup>122</sup>, quello che,

---

<sup>120</sup> Duke 1993.

<sup>121</sup> La citazione di Duke è nel testo di Mittmann 2003, 118 (trad. mia).

<sup>122</sup> Cf. Hattnher 1985 e 1994.

presentato come «pentito» della prospettiva «obiettiva», ora si pone come colui che ritiene che la nota del traduttore sia

‘un locus speciale di espressione della voce del traduttore’, un luogo per avviare un dialogo tra traduttore e lettore e con l’autore del testo originale, un luogo di affermazione «delle identità» che il traduttore assume.<sup>123</sup>

Un passo che va oltre queste due prospettive teoriche, sebbene «non in opposizione ad esse», è quello compiuto dal lavoro di Ana Cristina Cesar, poetessa e traduttrice brasiliana, nata a Rio de Janeiro nel 1952 e morta suicida nel 1983. Mittmann prende in esame la traduzione fatta dalla Cesar del racconto «Bliss» di Katherine Mansfield. Per la Cesar,

vi sono scrittori che, per velocizzare la scrittura, riducono o eliminano completamente le note a piè di pagina, così come ci sono quelli che usano un gran numero di note affinché le loro ricerche non vengano ignorate dai loro lettori.<sup>124</sup>

Le note della traduttrice di «Bliss» non troveranno collocazione né da una parte né dall’altra: le sue note serviranno, piuttosto, a far emergere quei problemi che, durante il lavoro di traduzione, hanno destato preoccupazioni, angosce, difficoltà e quant’altro. Cesar dirà a piè di pagina: «le note seguono la scia del mio pensiero durante la traduzione tentando di attribuire ad esso un carattere grafico (per quanto possibile)»<sup>125</sup>.

Si può comparare il lavoro svolto dalla Cesar nelle sue note a uno *stream of consciousness*, un flusso di coscienza tipico di molti scrittori del Novecento. Sono dell’idea che la sua poesia e il suo momento storico e politico abbiano, in qualche modo, attraversato il suo *modus operandi* nel tradurre. Non soltanto il tipo di scrittura delle note è del tutto atipico ma anche la quantità e la lunghezza di queste sono insolite per dei lavori di traduzione: ben 80 note e di consistente lunghezza rispetto alla media delle righe solitamente destinate alle note del traduttore. Ci troviamo davanti ad una vera e propria «dissertazione fatta di note a piè di pagina»<sup>126</sup>. Inoltre, Cesar stabilisce quasi un dialogo con i suoi lettori, arrivando al punto di scusarsi con loro per l’eccessivo spazio emozionale sparso nella traduzione.

Alla fine del suo *excursus* sulle tre possibili prospettive teoriche sulla nota del traduttore, Mittmann riporterà le parole di Cesar ai suoi lettori,

---

<sup>123</sup> Mittmann 2003, 121 (trad. mia).

<sup>124</sup> *Ivi*, 122 (trad. mia).

<sup>125</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>126</sup> *Ibidem* (trad. mia).

quelle in cui la poetessa confessa che nel corso della scrittura delle sue 80 note non ha «potuto evitare esclamazioni soggettive (improprie per un traduttore). Spero che il lettore attento rilevi il fatto»<sup>127</sup>. Come a dire che, la ribellione letteraria osservata nel racconto di Scliar, quella di dotare il traduttore di voce e di spazio, è realizzata dalla Cesar con l'unico strumento a disposizione del traduttore nella sua traduzione: le sue note!

Ho configurato il racconto di Scliar come elemento di deflagrazione di una situazione istituita da secoli e rilevata da alcuni teorici della traduzione. Per la Arrojo, per esempio, il racconto di Scliar può rimandare a teorie come quelle di Lawrence Venuti sulla (in)visibilità del traduttore e ai suoi studi svolti nel tentativo di far emergere «le asimmetrie e i rapporti di dominio e di dipendenza esistenti nell'atto del tradurre, nella misura in cui colloca la traduzione al servizio della cultura che traduce»<sup>128</sup>, configurandosi così come un vero «scandalo» della traduzione.

Il confronto fra il racconto di Scliar e alcune teorie di autori come Michel Foucault e Roland Barthes, a proposito della problematica sull'autore e sul ruolo del lettore, è condotto da Arrojo sulla base della somiglianza con le suddette teorie. Rispettivamente, la «morte» dell'autore e la «funzione» dell'autore confermano l'impossibilità della restituzione di un supposto originale. Si chiede, allora, Arrojo:

[...] se ammettiamo questo tipo di associazione tra il racconto di Scliar e le suddette teorie potremmo dire che Scliar sarebbe interessato nel rendere finzione letteraria quelle nozioni di autore e interpretazione? Sarebbe Scliar interessato a mostrare la «forza» del traduttore e la «morte» dell'autore, difese dal pensiero post-strutturalista?<sup>129</sup>

Arrojo accosta «Notas ao pé da página» anche alla teoria della decostruzione di Jacques Derrida, laddove il filosofo francese, nel suo «Des tours de Babel», prende in considerazione, tra gli altri, il saggio di Walter Benjamin su «Il compito del traduttore». I rapporti tra autore e traduttore, secondo Derrida, non possono più essere pensati secondo i criteri di fedeltà e originalità. La traduzione diventa, così, trasformazione.

Ho considerato i racconti «Simultaneo» e «Notas ao pé da página» come *corpus* letterario a cui far riferimento per poter fare alcune riflessioni sulla figura del traduttore. Nei due racconti sono stati individuati filoni

---

<sup>127</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>128</sup> Cf. Venuti 1998, 4 (trad. mia). Vedasi, inoltre, a proposito delle teorie di Venuti, Arrojo 2004, 32.

<sup>129</sup> *Ivi*, 33 (trad. mia).

di pensiero riconducibili alla questione della soggettività (im)possibile del traduttore. Ho altresì utilizzato un campione letterario che non è scisso dalle problematiche linguistiche e traduttive e questo a dimostrazione che l'interdisciplinarietà è una realtà da sempre presente nei testi letterari.

Dopo aver «dato voce» alla filosofia, alla storia, alla letteratura, introduco ora le (auto)riflessioni dei traduttori e dei teorici della traduzione nati o radicati in Brasile che traducono per mestiere o che studiano le problematiche del tradurre. Partendo da domande elaborate in un questionario che ho predisposto per la ricerca, gli intervistati hanno risposto e/o riflettuto su alcune (classiche) questioni che investono la figura del traduttore e la sua attività pratica.

L'intento è stato di contribuire in qualche modo all'approfondimento delle questioni relative al ruolo o al compito specifico del traduttore e, dopo l'analisi fin qui condotta relativamente alle questioni più propriamente filosofiche oltre che a quelle tipicamente linguistiche «sul soggetto», mi accingo ora ad analizzare le risposte dei traduttori coinvolti nella rilevazione in quanto veri e propri soggetti/protagonisti. Un loro biografema è presente in appendice a questo lavoro per dar conto della pluralità dei profili a cui ho inteso volgere la mia attenzione.

Va solo aggiunto, per una conclusione coerentemente dedotta sulla pista riflessiva della decostruzione, che l'analisi delle interviste, non potendo risultare immuni da un mio coinvolgimento, mi induce a prendere atto del fatto che davvero non sia possibile sfuggire alle trame della impossibilità di alcuna oggettività in quanto

non esiste metalinguaggio nella traduzione che non sia ancora sottomesso, come idioma, al dramma che esso tenta di mettere in forma o tradurre a sua volta. Non si parla mai di traduzione in un linguaggio universale, fuori da una lingua naturale (intraducibile – a tradurre).<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Derrida 2005, 170 (trad. mia).

### 3.

## TEORIA E PRATICA A CONFRONTO

Toda tradução, por mais simples e breve que seja, trai sua procedência, revela opções, as circunstâncias, o tempo e a história de seu realizador. Toda tradução, por mais simples e breve que seja revela ser produto de uma perspectiva, de um sujeito interpretante e, não, meramente, uma compreensão «neutra» e desinteressada ou um resgate comprovadamente «correto» ou «incorreto» dos significados supostamente estáveis do texto de partida. Essa ligação intrínseca e inevitável que qualquer tradução mantém com- uma interpretação tem criado um sério embaraço para a grande maioria das teorias de tradução, em especial para aquelas que alimentam a ilusão de chegar, um dia, a uma sistematização do processo de traduzir.

Rosemary Arrojo

A crença na existência de dados teoricamente inocentes e neutros é um dos mitos que ainda rondam o imaginário do cientista, não obstante todos os recentes esforços por parte de filósofos da ciência como Kuhn (1962) e Feyerabend (1975). Nas palavras de Fish (1980), a verdadeira proeza seria encontrar uma teoria que não funcionasse (já que a reação instintiva por parte do defensor convicto da teoria, perante o surgimento de evidência contrária, é a de desqualificar e, em seguida, descartar o «dado» rebelde como «não relevante»).

Kanavillil Rajagopalan

### 3.1. LA COMUNITÀ DEI TRADUTTORI

Enquanto os tradutores persistirem em não refletir sobre o trabalho delicado e complexo que realizam e enquanto não se decidirem a cuidar das condições e dos rumos de seu ofício, terão de aceitar o destino de marginalização que [essas] instituições lhes reservam.

Rosemary Arrojo

A questo punto, sembra opportuno fare qualche considerazione partendo da dati di fatto, che assumo come costrutti verbalizzati resi da *attori del*

*campo*, ovvero da traduttori professionisti e da docenti di teoria della traduzione, espressamente interpellati nel contesto di questo lavoro.

La terminologia sociologica adottata non è casuale ed è qui utilizzata per sottolineare la immediata connessione tra carattere empirico del *corpus* sociale degli «addetti ai lavori» e l'*idea di gruppo* che essi hanno di se stessi e su cui si fonda il concetto di «comunità immaginata». Un *modus operandi* rigorosamente *inter-disciplinare* a dimostrazione che un tale concetto, partendo da una sua accezione puramente sociologica, possa poi essere declinato per costruire altri livelli di analisi e di concettualizzazione allorquando se ne debbano verificare gli effetti correlati agli studi sulle culture nazionali (in ambito storico e politico) e sulla loro identità (in ambito filosofico).

Nel quadro di ricerche simili a quelle di cui si occupa questo lavoro, Stuart Hall – rifacendosi a Ernest Renan a proposito delle *identità nazionali* – evidenzia tre fattori che ne costituirebbero il denominatore sociale: «(a) il comune possesso di un ricco lascito di memorie; (b) il desiderio di vivere insieme e (c) la volontà di perpetuare, in un unicum indivisibile, l'eredità ricevuta»<sup>1</sup>. Ed è proprio a tali fattori che è possibile legittimamente paragonare le peculiarità della «comunità» dei traduttori e dei teorici della traduzione e, nello specifico della presente ricerca: (i) con l'*excursus* presentato nella prima parte di questo volume per svelare la presunzione di neutralità delle scienze umane e, di conseguenza, degli studi filosofici e linguistici; (ii) con le strategie adottate dalle diverse comunità scientifiche (dalla filosofica alla linguistica, ecc.), che rivelano il desiderio di «fare gruppo» forse solo per rafforzare particolari prospettive teoriche; e infine (iii) con la interessata determinazione di voler consolidare i saperi di gruppo, probabilmente per perpetuarne la tradizione (eredità culturale, memoria disciplinare).

Si può così constatare che tutto ciò che si è teorizzato nell'ambito delle scienze umane (ad esempio la vocazione a prodursi in memoria), e tutto ciò che è stato connotato come una peculiarità delle questioni inerenti alla pratica e teoria della traduzione (la determinazione a volersi consolidare in protocolli disciplinari), di fatto ha finito col riconoscere nella «memoria collettiva» un'indispensabile condizione per rendere agevoli le proprie procedure di ricerca, legittimandone in tal modo gli impianti epistemologici e la conseguente giurisdizione che gli addetti ai lavori possono pretendere sui territori di applicazione. In tal modo, i traduttori e i teorici della traduzione si costituiscono come una comunità che nasce da ciò che essi stessi hanno detto e scritto su di sé. I traduttori, la loro pratica e la loro produzione

---

<sup>1</sup> Hall 2011, 58; Renan 1990, 19.

appartengono, pertanto, all'idea che, in questo o in quell'altro periodo, in questo o quell'altro contesto, è stata costruita sul concetto di pratica traduttiva e sui doveri deontici che vincolano il traduttore.

In un lavoro del 2013, Maria Lúcia Vasconcellos, «una delle pioniere ad aver redatto una mappa degli Studi sulla Traduzione nel paese»<sup>2</sup>, dimostra, con rigorose argomentazioni critiche, che questo *desiderio di comunità* collegato a un'idea di traduttore piuttosto immaginata o voluta dai centri di potere, di fatto non si è mai dissipata, nonostante l'apertura «interdisciplinare» consolidatasi negli ultimi 20 anni.

L'autrice riflette infatti

sull'attuale situazione degli Studi sulla Traduzione in Brasile che permette di esplorare la questione centrale dell'identità disciplinare e della narrativa concettuale. Ella tenta di rispondere alle domande «Cosa eravamo ieri?», «Cosa siamo oggi?» e «Cosa vogliamo essere domani?» partendo da una ricognizione storica sul campo e da un aggiornamento della situazione della disciplina in Brasile.<sup>3</sup>

Inoltre, dopo aver fatto un bilancio sulla situazione della ricerca sugli studi sulla traduzione in Brasile utilizzando anche studi e ricerche recenti di studiosi non brasiliani<sup>4</sup>, Vasconcellos, rispondendo a fondamentali quesiti come: «Quali sono i pro e i contra dello sforzo di mantenere l'unità? Quali sono i costi e i benefici di una politica di chiusura disciplinare in un settore interdisciplinare per vocazione?»<sup>5</sup>, dichiara di voler unificare tali questioni perché

idonee ad essere raggruppate in un unico insieme di riflessioni legate all'opposizione tra forze centrifughe e centripete che agiscono all'interno degli Studi sulla Traduzione, e che riflettono la natura interdisciplinare e la 'crisi di identità' di questa ancor giovane disciplina.<sup>6</sup>

E aggiunge, a mo' di premessa, che ne va riconosciuta la praticabilità proprio per i risultati conseguibili in forza del suo «carattere teorico metodologico», riconoscendo che mantenere l'unità (dei gruppi impegnati nella ricerca) quanto meno consente di poter «parlare la stessa lingua», soprattutto ai fini di una teorizzazione condivisa quanto più risulti partecipata,

---

<sup>2</sup> Guerini - Torres - Costa 2013, 8 (trad. mia).

<sup>3</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>4</sup> Tra gli studiosi citati dalla Vasconcellos vanno segnalati: Baker 1996; Pokorn 2007; Gambier - Doorslaer 2009.

<sup>5</sup> Vasconcellos 2013, 46 (trad. mia).

<sup>6</sup> *Ibidem* (trad. mia).

consentendo in tal modo di riconoscere un coerente vocabolario di questo specifico campo; per concludere, infine, che proprio da tali *pre*-messe scaturisce la possibilità di facilitare la comunicazione interna<sup>7</sup>.

Tutto questo significa che, per poter parlare di traduzione, è necessario «parlare la stessa lingua» (*ci dovrebbe essere un'unica lingua per tutti i parlanti, traduttori professionisti o docenti di teoria della traduzione*).

Per quanto riguarda, invece, altre condizioni possibili sebbene onerose, nel senso che potrebbero giocare a svantaggio dell'identità «degli addetti ai lavori», l'autrice ritiene che ve ne possano essere alcune che potrebbero comportare il «pericolo di cancellare le differenze in nome di un'unità [improponibile nella post-modernità!] che sacrificherebbe la periferia proprio in ragione delle forze centripete»<sup>8</sup>.

C'è da osservare come l'autrice accetti la natura interdisciplinare degli studi sulla traduzione, sostenendo che ci può essere crisi di identità di una disciplina solo se si continua a ritenerla ancora troppo giovane. Dovremmo allora chiederci come si possa ancora parlare di «crisi di identità» quando ormai si utilizzano paradigmi provenienti da diverse discipline, proprio per testarne l'applicabilità che, comunque, non è mai ripetibile in ragione della continua evoluzione del contesto e dei soggetti. Per quanto riguarda, invece, l'affermazione che gli studi sulla traduzione sono una «giovane disciplina», questa sembra dovuta piuttosto a un vizio del linguaggio simile a quello utilizzato nel settore delle cosiddette «nuove tecnologie» che, a dire il vero, nel momento in cui se ne parla, sono già divenute obsolete.

Probabilmente, l'insistere in entrambi i casi sull'aggettivo «nuova» è da attribuirsi al fatto che non abbiamo veramente compreso questa «disciplina» e questa «tecnologia», né potremmo mai farlo – se non con un sovraccarico di pregiudizi – poiché sfuggono la loro complessità, il loro sviluppo rizomico, così che a chi se ne occupa non è più consentito di comprendere, a colpo d'occhio, tutta la problematicità che i differenti saperi trascinano con sé.

Peraltro, una tale improbabilità è determinata dal fatto che nessun sapere può più piegarsi alle pretese di un ormai sorpassato positivismo che ancora pretendesse di assoggettare l'oggetto al soggetto, essendo ormai acquisito, dal nuovo orizzonte epistemologico, che nel processo di conoscenza sono in gioco sia l'uno che l'altro. Ed è proprio questa reciprocità che non può mai rendere concluso alcun sapere, consentendo di percepirlo sempre

---

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem* (trad. mia).

come un autentico *work in progress*. In questo tipo di cantiere deve potersi *ri*-definire il modo con cui si procede nella conoscenza, liberandola dagli *idola baconiani* che ancora darebbero forza ad ingiustificabili desideri di completezza, su cui probabilmente si impianterebbero illusorie aspettative di teorie esaustive e definitive che procrastinerebbero la boria scientifica del pensiero positivista che ha preteso di includerle in una logica lineare chiusa e, dunque, completa, alimentando l'illusione che fosse sufficiente manipolare dati sensibili per pervenire a una rappresentazione della realtà da protocollare come scientifica.

Ed è solo per queste ultime considerazioni – pensate nell'orizzonte di una epistemologia più sensibile alla funzione del soggetto – che i timori di Vasconcellos possono di fatto essere considerati eccessivi, se non addirittura fuori luogo e superati. Soprattutto se si consideri il «pericolo» al quale accenna, ovvero sia «quello di cancellare le differenze in nome di un'unità» e quello di «sacrificare la periferia a vantaggio delle forze centripete»<sup>9</sup> – che, di fatto, sembra piuttosto attribuito a un fantasma che si supponeva aleggiasse sulle contrade delle scienze umane in generale e che ha avuto non poche ripercussioni nello specifico contesto di cui si occupa il presente lavoro.

Basti pensare, al riguardo, alla *mancata elaborazione del lutto* di quella parte dello strutturalismo che ha prodotto radicali cambiamenti nella linguistica, nella psicoanalisi, in filosofia, sostenendoli a partire da un correlativo sviluppo delle teorie *post*-moderne che ha avuto ripercussioni sia teoriche che epistemologiche.

Pertanto, qui di seguito propongo una comparazione tra taluni esiti ormai storici a cui sono approdati gli studi sulla traduzione con quanto è stato possibile acquisire su analoghe questioni interpellando alcuni «addetti ai lavori» della traduzione e della teoria della traduzione che hanno espresso le proprie idee di militanti della disciplina, consentendo di cogliere una fluidità propria di situazioni governate da attori impegnati a dar corpo teorico alle proprie pratiche.

Quanto al fronte degli esiti storici ormai acquisiti, ho ritenuto utile assumere come pietra di paragone un lavoro che ne testimonia la problematicità culturale<sup>10</sup>. In tale testo, la studiosa brasiliana dimostra chiaramente il tentativo delle cosiddette teorie «differenti» di voler tracciare (a) un percorso disciplinare geometrico, sulla scia dell'ortodossia disciplinare, e (b) un'opaca configurazione con pretesa disciplinare che si fregia dell'etichetta di «studi sulla traduzione».

---

<sup>9</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>10</sup> Mi riferisco ad Arrojo 1998.

Nella sintesi del suo lavoro si legge infatti che

a partire dagli anni '60, la riflessione sulla traduzione cominciò a conquistare spazi sempre più definiti all'interno delle istituzioni e dei lavori accademici. Da allora, i tentativi di ampliare e consolidare quegli spazi, di tipo sostanzialmente essenzialista, hanno manifestato il loro interesse a rendere tale riflessione il più razionale e sistematica possibile, cosa che non soltanto la legittimerebbe come area di ricerca, ma anche come dispositivo legislatore di tutta la pratica della traduzione, in qualsiasi lingua, con qualsivoglia obiettivo e in qualunque circostanza. Il presente lavoro si propone di presentare un profilo critico dei principali tentativi di occupazione dei territori accademici rivendicati in nome degli «studi sulla traduzione», mostrando che ciò che li ha motivati è un certo istinto imperialistico per il quale ciò che è veramente in gioco è il prestigio e il potere delle tendenze in nome delle quali si pretende di disciplinare il compito del traduttore.<sup>11</sup>

I testi presi in considerazione dalla Arrojo sono *After Babel* di George Steiner e *Les problèmes théoriques de la traduction* di Georges Mounin. L'autrice definisce essenzialiste quelle argomentazioni che considerano «l'ideale di una teoria universale capace di sistematizzare e inquadrare qualsiasi traduzione come meta suprema della ricerca»<sup>12</sup>. Riflettendo poi sul concetto di «comunità immaginata» analizzato da Hall e Renan, si deduce che i sostenitori delle concezioni essenzialiste del linguaggio e della cultura, oltre ad auspicare con determinazione una teoria universale degli studi sulla traduzione e dei relativi temi, affermano che «obiettivi così ambiziosi potrebbero essere raggiunti se ci fosse una generale mobilitazione di tutti coloro che si sforzano di immaginarla»<sup>13</sup>.

Per chiarire i termini dell'opposizione essenzialismo/non essenzialismo, la Arrojo fa riferimento ad alcune considerazioni di Richard Rorty<sup>14</sup>, per il quale

esistono [...] due modi di pensare su differenti cose [...] il primo [...] pensa la verità come relazione verticale tra la rappresentazione e ciò che rappresenta. Il secondo [...] pensa la verità in termini orizzontali – come reinterpretazione che risulta dalla reinterpretazione dei nostri predecessori che, a sua volta, è reinterpretazione dei loro predecessori [...]. È questa la differenza tra il considerare la verità, il bene e la bellezza come oggetti eterni che tentiamo di situare

---

<sup>11</sup> Arrojo 1998, pagina senza numero (trad. mia).

<sup>12</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>13</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>14</sup> Cf. Rorty 1982.

e svelare, o di considerarla come artefatto, come costruzione il cui disegno fondamentale va costantemente mutato.<sup>15</sup>

Sarà su tale base, sulla distinzione tra *significato fisso* e *significato variabile*, che Arrojo analizzerà le quattro fasi sostenute da Steiner per il quale la traduzione andrebbe considerata «non come una scienza, ma come arte esatta»<sup>16</sup>. Tesi che Arrojo mette a confronto con quelle sostenute da Mounin da lei considerato «l'alba di una teoria della traduzione moderna» perché, per un verso rappresenterebbe «il primo tentativo di un autore europeo di sviluppare un impianto teorico per la traduzione secondo la linguistica»<sup>17</sup> e, per altro verso, afferma che la linguistica come scienza debba comprendere anche la traduzione. Posizione in qualche modo prossima a quella di Graham<sup>18</sup>, non empirica né pragmatica, che conferma la distinzione «tra arte e scienza della traduzione». Un impianto dicotomico con cui diventa più semplice «far riferimento» alla distinzione tra *langue* e *parole* in Saussure o all'opposizione di Chomsky tra *competenza* e *performance*.

Ecco, in sintesi, come la Arrojo conclude la sua comparazione:

[...] con un gesto simile a quello di Mounin, che suggerisce addirittura «la condanna alla possibilità teorica della traduzione in nome della linguistica» (1975:20), Graham pretende di risolvere i problemi della teoria lontano da «qualsiasi tipo di empirismo o pragmatismo (1981:23), bensì all'interno di un modello chomskiano che propone, allo stesso tempo, una alienazione esplicita (e impossibile) della pratica e una conveniente prossimità con essa. Tuttavia, invece di risolvere l'onnipresente «opposizione tra arte e scienza in traduzione» (1981:27), Graham semplicemente ne enfatizza le caratteristiche, optando senza ombra di dubbio per la valorizzazione della teoria (e, come è ovvio, della linguistica) a sfavore della pratica.<sup>19</sup>

A dimostrazione che le teorie sulla traduzione non possano essere svincolate da quelle delle scienze umane (linguistica, filosofia, ecc.), si riscontrano nel testo di Arrojo argomentazioni sulla riflessione del pensiero occidentale che considera la realtà – il mondo, la società, gli uomini e le donne – in termini di *bianco/nero*, *buono/cattivo*; dualismi escludenti che si perpetuano nel modo di vedere le cose, ovvero nella distinzione e opposizione tra teoria e prassi, scienza e arte, distinzioni sulle quali le discipline umanistiche in qualche modo continuano a insistere. Arrojo sottolinea infatti

---

<sup>15</sup> La citazione di Rorty è presa da Arrojo 1998, pagina senza numero (trad. mia).

<sup>16</sup> *Ibidem* (trad. mia); il riferimento è a Steiner 1975.

<sup>17</sup> Cf. Sager 1995, 88 (trad. mia).

<sup>18</sup> Cf. Graham 1981.

<sup>19</sup> Arrojo 1998, pagina senza numero (trad. mia).

che gli approcci ai «problemi teorici della traduzione» influenzati da teorie essenzialiste del linguaggio [...] ricorrono sempre a un qualche tipo di opposizione chiara e netta tra teoria e prassi, o tra «scienza» e «arte» della traduzione, scegliendo una qualche declinazione della prima come elemento legislatore al quale deve sottomettersi la seconda.<sup>20</sup>

Questa continua lotta tra teorici e pratici è visibile soprattutto negli studi pedagogici e in quelli sulla traduzione.

Dopo aver sottolineato i punti di incontro tra il saggio della Vasconcellos e quello della Arrojo, restano da mettere in evidenza le perplessità di Arrojo sulla questione dell'unificazione e sul conseguente tentativo di controllo della disciplina che continua a persistere nel dibattito. L'autrice chiarisce la propria posizione nel modo seguente:

Alcuni anni prima della pubblicazione di *After Babel*, James Holmes tenta di tracciare una mappa dei limiti e delle specificità della traduzione come oggetto di studio di una disciplina idealmente autonoma. In primo luogo è importante notare che questo tentativo di emancipazione [...] segna, per la prima volta, un movimento politico-academico che, potenzialmente, avrebbe potuto creare uno spazio privilegiato per lo sviluppo di una riflessione sulla teoria e sulla pratica della traduzione. Tuttavia, nel giustificare l'insediamento di questa «nuova» disciplina, a partire da ciò che considera il fallimento di un'intera tradizione che non soltanto non ha prestato la dovuta attenzione al compito del traduttore ma, quando lo ha fatto, non ha avuto risultati soddisfacenti, Holmes non fa che emulare la maggior parte dei suoi predecessori e dei suoi contemporanei nella aspettativa che si possa organizzare e unificare tutto ciò che si pensa e si prescrive sulla traduzione.<sup>21</sup>

Il confronto tra il testo della Arrojo che risale al 1998 e quello della Vasconcellos che è del 2013 mostra come, per alcuni versi e per alcuni ricercatori, il problema degli studi sulla traduzione assomigli a un «cane che si morde la coda».

Per trovare, se non una fonte, quanto meno un suggerimento per il progetto di decostruzione dei *Translation Studies* di Arrojo, bisogna risalire a un lavoro di Holmes del 1988. Per la studiosa brasiliana il fatto che Holmes opti per la dicitura *Translation Studies* indicherebbe un «tentativo di allontanarsi da un certo scientismo solitamente associato alla linguistica tradizionale», anche se Holmes stesso si è ispirato a modelli scientifici di concezione moderna, ed ha concepito la disciplina definendo razionalmente il suo oggetto di studio in modo così inequivocabile da dividerlo con

---

<sup>20</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>21</sup> *Ibidem* (trad. mia).

altri studiosi del settore. Peraltro, come sostiene Arrojo, Holmes opta per il termine *Translation Studies* dopo aver preso in considerazione denominazioni come *translatology* (dal francese *traductologie*), *translation theory*, *science of translation* o *translation science* (dal tedesco *Übersetzungswissenschaft*). Holmes, infatti, giustificherà la propria scelta sostenendo che

il termine *studies* è di solito usato in quelle discipline che, nella vecchia distinzione vigente nelle università [anglo americane, si presume], tendono a essere classificate tra le *humanities* o le *arts*, e non già tra le *sciences*, come per esempio '*Russian Studies*', '*American Studies*', '*Commonwealth Studies*', '*Population Studies*', '*Communication Studies*', etc.<sup>22</sup>

Dalle parole di Holmes, Arrojo deduce che

dietro la scelta e la relativa giustificazione che, senza dubbio, tenta di circoscrivere uno spazio autonomo per la traduzione che sia indipendente soprattutto dalla linguistica, è possibile anche osservare una qualche somiglianza con l'argomentazione di Steiner quando propone che lo studio della traduzione non si debba costituire come «scienza», ma come «arte esatta»<sup>23</sup>. Vale a dire che, come Steiner, anche Holmes sembra perseguire l'ideale di scienza «esatta», o «naturale», e – non riuscendo ad adeguare a tali modelli la sua riflessione sulla traduzione – tenta di offrirci un surrogato che, tuttavia, dovrà avvicinarsi il più possibile all'ideale immaginato.<sup>24</sup>

Nella sua riflessione la Arrojo non trascura l'importanza dei *Cultural Studies* che

come obiettivo più ampio hanno implicazioni politiche e ideologiche circa la «visibilità» del traduttore e della traduttrice, tali da non consentire un loro assoggettamento a un eventuale approccio ingenuamente scientifico degli studi sulla traduzione.<sup>25</sup>

Ed è dunque per questa ragione che l'autrice critica Mona Baker<sup>26</sup> la quale fonda la sua analisi relativa ai *Cultural Studies* su un'idea razionalista di scienza, tanto che per un verso sembra accettare la possibilità di una concezione non essenzialista del significato e del rapporto tra testo e soggetto mentre, dall'altro, identifica tali studi come «non scientifici», non avendo formalizzato metodologie, tendendo così a rifiutare valori assoluti.

---

<sup>22</sup> La citazione è in Arrojo 1998, pagina senza numero (trad. mia).

<sup>23</sup> Steiner 1975, 295.

<sup>24</sup> Arrojo 1998, pagina senza numero (trad. mia).

<sup>25</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>26</sup> Baker 1996.

Anche l'analisi critica del discorso nella concezione di Hatim e Mason<sup>27</sup> è ritenuta fallimentare rispetto alle loro stesse ipotesi di partenza, le quali avrebbero dovuto comportare un intimo rapporto tra traduzione e ideologia, in quanto basate sul presupposto che l'uso del linguaggio di fatto risulta in diretto rapporto con «attitudini, credenze e sistemi di valori».

A tal proposito la Arrojo rileva che questi autori non confermano affatto le ipotesi assunte alla base delle loro argomentazioni, probabilmente perché non considerano il fatto che «attitudini, credenze e sistemi di valori» non agiscono allo stesso modo su tutti gli utenti del linguaggio dal momento che alcuni sono meno vulnerabili di altri nel subire tale influenza come accade con

‘il teorico’ della traduzione per il quale Hatim e Mason pretendono di stabilire *parametri obiettivi di analisi* che in qualche modo indicano quando una determinata strategia o caratteristica testuale debba essere classificata, o meno, con ‘una motivazione o orientamento’ ideologico da parte del traduttore. Così, il lavoro del traduttore presenta «livelli di mediazione» che manifestano il «grado» del suo «intervento» nel processo di *trasferimento* di significati, allo stesso tempo in cui all'autore si attribuisce l'uso di risorse [...] [con] «valore ideologico» implicito, mentre il compito dell'«analista», come arbitro e giudice sovrano, sembra collocarsi al di sopra di quei «limiti». Inoltre, ed è naturale, così come vi sono «utilizzatori» immuni all'ideologia, vi sono anche opzioni di traduzione che possono o meno «riflettere una certa preoccupazione nel veicolare [...] valori ideologici».<sup>28</sup>

Si constata, allora, una posizione – quella di Hatim e Mason – che tenta comunque di assumere un'ideologia, pur contrastandone l'accezione. Una posizione, peraltro, che aspirerebbe a una traduzione priva di «corruzione» ideologica, negando di fatto la loro stessa affermazione secondo cui l'uso del linguaggio è in diretto rapporto con «attitudini, credenze e sistemi di valori».

Dopo essermi dilungata sulle questioni epistemologiche relative al soggetto/traduttore, ritengo che gli si possa legittimamente attribuire il ruolo di autentico punto di partenza per una riflessione che intenda liberarlo dal groviglio in cui è andata smarrendosi la riflessione *sulla* traduzione, sulla sua possibile legittimazione, sulla fondazione di una qualche autorità che ne sovrintenda le pratiche, ecc., per «affiancarla» a un soggetto protagonista che non risulti più vittima di osservazioni e descrizioni essenziali-

---

<sup>27</sup> Hatim - Mason 1997.

<sup>28</sup> Arrojo 1998, pagina senza numero (trad. mia). I corsivi possono indicare ancora la ricerca di obiettività e dimostrare l'idea di «semplice» trasferimento della traduzione.

stiche che negano l'energia istituyente dell'attore sociale, dell'operatore sul campo, dell'addetto ai lavori di traduzione<sup>29</sup>.

È questo il soggetto che qui *si-dice* – che è lo specifico tema della mia riflessione – e lo fa con le risposte alle domande strutturate per questa ricerca, contribuendo a dare consistenza alla riflessione sull'attività di traduzione, a valutarne responsabilmente le implicazioni con il testo letto e tradotto, ad assumere consapevolezza critica dell'ordine teorico delle proprie pratiche, senza ridursi a banali mansioni per pervenire alla formalizzazione di una qualche teoria che orienti la pratica – la qual cosa significherebbe negare tutto ciò che si è sostenuto finora.

Il risultato a cui perviene questo soggetto consiste, semmai – riflettendo su un campione limitato, ma significativo, considerata l'attività sia quantitativa che qualitativa degli intervistati – nell'acquisire una conoscenza militante e partecipata dello stato attuale del *dibattito sulla traduzione* in Brasile. Tenendo conto, naturalmente, di talune variabili che possono solo ampliare l'orizzonte in cui si collocano i risultati, e tenendo presente che gli «interpellati» sono sia brasiliani formati e attivi in Brasile, sia brasiliani formati in università estere e poi ritornati in Brasile per insegnare o per lavorare e anche di «professionisti e/o intellettuali» di origine brasiliana che operano all'estero, dove si sono formati.

Se poi consideriamo la tesi che il soggetto/traduttore è un *acrobata* tra le *lingue* che *agisce* in una semio-sfera talmente priva di frontiere da disporre di illimitate possibilità di azione linguistica, senza mai esserne consapevole attore; e se peraltro tale soggetto/traduttore fosse tentato dal desiderio di volersi chiudere nell'orizzonte rassicurante di un impossibile modello pedagogico-didattico da dove poter esercitare un egemonico controllo sui dispositivi che dovrebbero poter agire con protocolli traduttivi irretiti nella fissità di un improbabile manuale, di fatto vedremmo sgretolarsi le ipotesi suggerite da un ben diverso approccio culturale che invita a elaborare modelli a cifra post-moderna.

La disciplina degli studi sulla traduzione, per le ragioni esaminate, si ritrova su un percorso che conduce inesorabilmente a un bivio: scegliere tra teoria e pratica. Come a dire che la distinta dislocazione della traduzione tra scienza e arte non può risolversi scegliendo «ciecamente» l'una o l'altra in base a orientamenti di diversa provenienza. È ormai evidente, almeno in altri campi del sapere, che un paradigma non è (quasi) mai (*ri*)-attualizzabile nello stesso ambito, anche quando dovesse portare a risultati apprezzabili. Non si tratta, pertanto, di reiterare pedissequamente un paradigma,

---

<sup>29</sup> A tal proposito cf. Chulata 2010.

nel senso che nessun dispositivo di ricerca può mai risultare «applicabile», poiché una tale accezione ridurrebbe la libertà del soggetto/ricercatore (nel nostro caso il soggetto/traduttore) compromettendone la personale assunzione di responsabilità. Si possono dunque adottare dispositivi che l'attore può utilizzare in modo euristico, nel senso che saranno sempre e solo le sue domande a orientare l'esperienza in modo da trarne risposte sensate. E, nella fattispecie delle pratiche legate alla traduzione, è necessario che il soggetto sia libero di decidere l'orientamento che di volta in volta gli consenta di analizzare contesti, soggetti, *target*, per concretizzare una pratica, quella della traduzione, che non può seguire alcun dogma, che non può essere incasellata in regolamenti esterni, poiché la materia coinvolta – lingua, linguaggio, significante, significato, soggettività – non è controllabile se non è agita nella libera responsabilità di chi «ci mette la faccia».

Come è stato argomentato infatti nel secondo capitolo, «la scrittura, la scrittura/traduzione, la narrazione, l'*auto*-narrazione, si realizzano nella possibilità/impossibilità del dire poiché, partendo da una teoria dell'inconscio, il *detto* va oltre il *voler dire*. Il soggetto dice/scrive più di quello che sa». E, come sottolinea Birman, «[le parole rinviano] sempre ad altre parole, in un movimento infinito e mai compiuto, in uno scivolamento discorsivo ininterrotto [...], poiché si sarebbe persa per sempre l'origine, quel *quid* che appartiene all'ordine dell'insondabile»<sup>30</sup>. Vien meno, così, l'idea di «originale» facendo crollare intere teorie basate su una sua presunta quanto non dimostrata e indimostrabile consistenza ontologica. In tal senso bisogna piuttosto parlare di creatività, così come fa, con forza teorica e capacità argomentativa, la Coracini<sup>31</sup>.

Dunque, la tanto sollecitata divisione/distinzione tra oralità e scrittura, scrittura e lettura, scrittura psichica e scrittura visibile, appartenenti all'universo delle dicotomie di *langue* e *parole*, *competenza* e *performance*, teoria e prassi, di fatto viene meno se assumiamo gli studi sulla traduzione come campo di studi non dogmatico. Non v'è dubbio, infatti, che la pratica della traduzione si realizzi attraverso competenze acquisite ed acquisibili anche in altri ambiti disciplinari – ambiti necessariamente *contigui* come quelli linguistici, culturali, antropologici, sociologici, ecc., e grazie al riconoscimento della presenza, nel testo tradotto, della singolarità del traduttore e della dignità «autorale» che il testo tradotto porta con sé.

Già nel 1998 la Arrojo suggeriva di analizzare le questioni inerenti alla traduzione non in modo dogmatico ma riflessivo. Infatti,

---

<sup>30</sup> Birman 2000, 52.

<sup>31</sup> Cf. Coracini 2009a.

invece di uno scomodo «problema teorico» che dovrebbe essere risolto a qualsiasi costo, soprattutto in nome degli interessi di questa o di quell'altra disciplina, il riconoscimento della visibilità del/la traduttore/ice comincia ad aprire nuove prospettive e a costruire nuove interfacce che non hanno come meta un suo irriducibile perseguimento dello stesso e la «disciplina» del compito del traduttore, bensì l'esame delle conseguenze e delle implicazioni della complessa produzione di significati che qualsiasi traduzione necessariamente promuove tra il domestico e lo straniero, tra il traduttore e l'autore, o tra l'Io e l'altro.<sup>32</sup>

A proposito delle nuove interfacce che conducono «all'esame delle conseguenze e delle implicazioni della complessa produzione di significati che qualsiasi traduzione promuove», degni di nota sono i lavori di Gian Luigi De Rosa<sup>33</sup> che approfondiscono aspetti specifici dei problemi legati alla traduzione, evitando discutibili scelte dualistiche, così tanto criticate dalla Arrojo. Gli studi di De Rosa (problemi della variazione linguistica in situazioni di traduzione e di doppiaggio cinematografico, oltre a studi culturali e ricerche effettuate nel campo della linguistica applicata) aprono a riflessioni di nuova generazione, dimostrando che la via d'uscita dai dualismi escludenti è sicuramente l'analisi rigorosa degli specifici fenomeni traduttivi.

Anche il già citato testo della Coracini esplora la questione della *responsabilità* così come ci viene presentata da Derrida, per il quale «scrivere è assumersi responsabilità, mettendo sia nel corpo del testo che nel corpo [del soggetto/autore] la propria firma», esplicitando come l'implicazione della scrittura sia un evento ampio e che la traduzione, in quanto scrittura, di fatto sia *iscrizione*.

Nel tentativo di approdare a nuove riflessioni che consentano di scoprire inediti orizzonti da attraversare in questo specifico ambito di studi, anche per uscire dal vicolo cieco in cui talune frange degli addetti ai lavori sembrano ridursi come il «cane che si morde la coda», la Arrojo, ricorrendo a un'ardita operazione di decostruzione, sottolinea il bisogno di rivedere ciò che si è affermato, in modo estemporaneo, sul concetto di «originale»:

[...] potremmo citare, per esempio, quelle [interfacce] formatesi nel confronto tra traduzione e post-colonialismo (cf. Rafael 1988, Niranjana 1992, Vieira 1994, Arrojo 1998a); tra traduzione e psicanalisi (Silveira Jr. 1983, Bass 1985, Benjamin 1989, Arrojo 1993); tra traduzione e genere (Chamberlain 1988, von Flotow 1991, Bassnett 1992, Arrojo 1994, Arrojo 1995, Simon 1996), che

---

<sup>32</sup> Arrojo 1998, pagina senza numero (trad. mia).

<sup>33</sup> Per i lavori di De Rosa si rinvia alla bibliografia del presente volume.

hanno in comune lo studio della traduzione come trasformazione e appropriazione del cosiddetto «originale», in cui la differenza, in quanto conseguenza necessaria dell'incontro tra due lingue e due culture, non viene repressa, ma instancabilmente investigata. La discussione e il riscontro di ciò che si è fatto in queste e in altre interfacce recentemente istituitesi dovrebbero costituire l'oggetto di nuove retrospettive.<sup>34</sup>

### 3.1.1. *Il soggetto-traduttore e il suo archivio (perso) nella memoria*

Narrar é falar ao outro, é reunir os dados e os fatos num acontecimento que faz sentido para si, a fim de fazer sentido para o outro.

Amanda E. Scherer

Nel secondo capitolo, al punto 2.1., è stata analizzata l'interpretazione che la Coracini fa della *archeologia del sapere* in Foucault, Lacan e Derrida, tema utile alla studiosa brasiliana per mettere a fuoco l'idea di una scrittura intesa come «archivio di civiltà». Sulla stessa linea si collocano anche altri studiosi tra cui Lopes Pereira e Dolabela Chagas che, in un saggio del 2011, così scrivono:

[...] l'archivio è l'*a priori* storico che permette di comprendere i discorsi secondo il loro divenire concreto, caratterizzato dalla realizzazione che non solo utilizza e accoglie strutture formali, ma altresì le esclude, le dimentica o semplicemente le ignora. L'*a priori* storico permette di vedere come si articola il dominio degli enunciati ed è in questo dominio enunciativo che avvengono, a loro volta, secondo regole specifiche, pratiche discorsive nella cui diversità funzionano i sistemi di enunciati che permettono che alcuni di questi sistemi appaiano come avvenimenti o come cose. Tutti questi sistemi di enunciati – avvenimenti da una parte e cose dall'altra, Foucault li definisce *archivio*.<sup>35</sup>

Nello stesso testo, e a proposito del rapporto fra funzione enunciativa e concetto di memoria in Foucault, si legge che

una delle caratteristiche della funzione enunciativa è il suo rapporto con un ambito associato alla memoria. In altre parole, l'enunciato si lega ad una serie di enunciati che lo precedono e ai quali si riferisce, rendendoli attuali, oltre ad essere associato ad enunciati che gli succedono. È attraverso la memoria che

---

<sup>34</sup> Arrojo 1998, pagina senza numero (trad. mia).

<sup>35</sup> Pereira - Chagas 2011, 322 (trad. mia).

gli enunciati si succedono, si organizzano e si determinano nella misura in cui si affermano o si oppongono.<sup>36</sup>

Secondo Brandão, in Foucault il discorso è «un insieme di enunciati che si riferiscono ad una stessa formazione discorsiva» mentre analizzare una formazione discorsiva significa descrivere gli enunciati che la compongono. Per l'autrice, peraltro,

in Foucault la nozione di enunciato si contrappone alla nozione di proposizione e di frase (unità, rispettivamente, appartenenti alla logica e alla linguistica della frase), tanto che la concepisce come unità elementare di base che forma un discorso. Il discorso sarebbe, allora, una famiglia di enunciati appartenenti ad una stessa formazione discorsiva.<sup>37</sup>

Si è così chiarita una serie di nozioni che sono alla base della *Archeologia* di Foucault che può essere di aiuto per la formulazione di un'ipotesi da far valere come «risultato» acquisito dal presente lavoro. Ritengo insomma che il discorso *sul* traduttore, ma anche sulla sua traduzione, sono attraversati da altri discorsi, da altre traduzioni, poiché il *soggetto/traduttore* appartiene a una formazione discorsiva che non è neutra, ma è legata alla sua formazione ideologica. E, secondo Foucault, una formazione discorsiva determina «ciò che può e deve essere detto», dunque, si potrebbe aggiungere, che essa è *ciò che può e deve essere scritto*, al pari di *ciò che può e deve essere tradotto*, ovvero *ciò che può e deve essere pensato come traduzione*. La qual cosa, di conseguenza, conduce a una determinata formulazione teorica dei concetti di traduzione e di traduttore.

Nella progressione (lineare), si presentano così: (a) un *a priori* storico che permette di comprendere i discorsi; si riscontrano poi risultati (b) che sono *effetti di senso* che si costruiscono nella interlocuzione; si acquisiscono quindi (c) discorsi che sono «l'insieme di enunciati che si riferiscono ad una stessa formazione discorsiva»; nel senso che (d) è l'«insieme di enunciati caratterizzati dalle stesse regolarità, dalle stesse 'regole di formazione' che [(e)] si definiscono per la loro relazione con la formazione ideologica»<sup>38</sup>.

Si potrebbe allora sostenere che è nel rapporto tra *archivio* e *memoria* che il traduttore produce il suo lavoro di traduzione nel senso che traduce secondo la sua memoria discorsiva, indirizzando il testo secondo i propri valori ideologici, agendo in base ai propri standard linguistici e culturali.

---

<sup>36</sup> *Ivi*, 324 (trad. mia).

<sup>37</sup> Brandão 2011, 33 (trad. mia).

<sup>38</sup> *Ivi*, 106-107 (trad. mia).

La Coracini afferma al riguardo che

non possiamo ricordare se ciò che è successo non sia stato dimenticato, perché ricordare è sempre interpretare. La memoria è sempre dimenticanza, perché è sempre interpretazione di un qualcosa che è successo: passato che diventa presente; presente che, ad ogni momento, è già futuro.<sup>39</sup>

Anche Foucault ci aiuta a illuminare questi passaggi quando sostiene che non è possibile descrivere in modo del tutto soddisfacente l'archivio, sia quello di una società, sia quello di una cultura o di una civiltà; ancor meno l'archivio di un'epoca. Una tale descrizione diventa impossibile quando parliamo del nostro archivio, perché per Foucault è dall'interno delle regole di quell'archivio che noi parliamo

giacché è l'archivio che offre a ciò che possiamo dire, e solo ad esso, in quanto oggetto del nostro discorso, la condizione perché possano concretizzarsi le sue forme di esistenza e di coesistenza, il suo sistema di accumulo, di storicità e di eventi. L'archivio non è descrivibile nella sua totalità; ed è impossibile sfuggirne l'attualità. Esso avviene attraverso frammenti, regioni e livelli.<sup>40</sup>

### 3.2. IL TRADUTTORE (SI)-DICE (IN PRATICA)

Enquanto agentes, os sujeitos impregnam com seu 'eu' as atividades que constróem; enquanto participantes de um grupo social, aderem aos princípios que os unem e aceitam (na maioria das vezes de forma inconsciente) as convenções que os caracterizam. Tal subjetividade, pois, não prescinde do social, antes o pressupõe como parte integrante do próprio sujeito: as comunidades interpretativas determinam a produção do discurso (enunciação 1) e suas formas de expressão, bem como os modos de reação aos estratagemas usados no momento de criação do sentido pela compreensão (enunciação 2, 3 etc.)

Maria José Coracini

Sulla base delle precisazioni teoriche precedentemente svolte, sarà più semplice affrontare il percorso metodologico che, in verità, non è mai del tutto separato dalla teoria, visto che teoria e pratica sussistono nel loro reciproco

---

<sup>39</sup> Coracini 2007, 16 (trad. mia).

<sup>40</sup> Il riferimento e la citazione di Foucault sono *ivi*, 16-17 (trad. mia).

mescolarsi, ricomponendosi proprio nel soggetto/ricercatore (che, in questo caso, è opportuno assumere come *episteme*) nell'*bic et nunc* della pratica attiva il congegno della loro correlazione formale, mentre si separano solo per astratte ragioni accademiche nella misura in cui debbono formalmente sostenere saperi locali.

Si tratta ora di spiegare il metodo utilizzato per redigere un questionario di cinque domande da somministrare a undici traduttori e/o ricercatori, ovvero a professori del settore disciplinare di linguistica e traduzione attivi professionalmente in Brasile. La composizione del campione è avvenuta rovistando nei vasti contenitori che esprimono il profilo culturale e scientifico di queste figure professionali, impegnate sia nel mondo accademico che in case editrici, e, una volta ottenuto il loro recapito, si è proceduto a contattarli telefonicamente per ottenerne la disponibilità a collaborare, per poi inviare loro il questionario per la raccolta dei dati e procedere così alla loro elaborazione. Il questionario è stato preventivamente testato per evitare eventuali ambivalenze argomentative e per verificare che le domande non fossero eccessivamente orientate. Una collaborazione preziosa è stata offerta da alcuni membri della Société Internationale d'Ethnographie.

Di seguito l'elenco delle domande poste ai traduttori:

1. Gostaria que falasse sobre sua atividade como tradutor, como começou, como nasceu a «escolha» da(s) língua(s) com a(s) qual/quais trabalha?
2. Que posição geralmente ocupa quando desenvolve uma atividade como tradutor ou como intérprete, isto é, existe diferença se traduz para sua língua materna ou para a língua estrangeira?
3. Como lida, no cotidiano, com a «passagem» de uma língua para a outra, quer na tradução escrita quer em situação de oralidade (interpretação simultânea ou consecutiva, não necessariamente no âmbito do trabalho)?
4. Já praticou autotradução? Se a resposta é afirmativa, sente a diferença entre a autotradução e a tradução de outros autores?
5. Ao longo dos anos durante os quais se dedicou à tradução e viveu na relação entre as línguas com que lida, percebe mudanças no seu modo de trabalhar com essas línguas, no modo como traduz e interpreta? E no seu modo de falar e escrever na língua materna e na(s) língua(s) estrangeiras?

- 
1. Può parlarci della sua attività come traduttore, come ha cominciato, come è nata la «scelta» della o delle lingue con le quali lavora?
  2. Quale posizione occupa di solito quando esercita l'attività di traduttore o di interprete: c'è differenza se traduce nella sua lingua materna o in una lingua straniera?

3. Come avviene, nella sua esperienza quotidiana, il «passaggio» da una lingua all'altra, sia nella traduzione scritta che in quella orale (interpretariato simultaneo o consecutivo, non necessariamente in ambito lavorativo)?
4. Ha già fatto l'esperienza di traduzione di sue opere? E se l'ha fatta, ha avvertito differenza tra questo tipo di traduzione e la traduzione di altri autori?
5. Nella sua carriera professionale di traduttore/ice e di convivenza quotidiana con le lingue, ha percepito cambiamenti significativi nel modo di confrontarsi con altre lingue, nel modo di tradurre e interpretare? E nel modo di parlare e scrivere nella lingua materna e nella/e lingua/e straniera/e?

---

La scelta dei partecipanti alla ricerca ha seguito il criterio del coinvolgimento teorico o perché si è trattato di docenti universitari nelle materie legate a teorie del linguaggio, teoria della traduzione, ecc. o perché si è trattato di traduttori di opere di linguistica, di filosofia e filosofia del linguaggio, di teoria della traduzione e della letteratura mondiale. Una tale scelta si è fondata sull'ipotesi che il traduttore con una consolidata pratica professionale ha certamente maturato una sufficiente «riflessività», raffinando un proprio *modus operandi* con cui procede nelle scelte che adotta confrontandosi con sicuri paradigmi a cui può accedere grazie a un bagaglio di conoscenze (teoriche e pratiche) inglobate nel proprio orizzonte. I risultati preliminari dell'analisi delle risposte date dagli intervistati hanno da *subito* verificato tale ipotesi nel senso che, in qualche modo, i ricercatori/traduttori tentano di tenere sotto controllo la trama del testo da tradurre oltre che i suoi possibili significati, e per far questo cercano di tenere sotto controllo i diversi sensi e significati che possono emergere dalle loro prime trascrizioni, ovvero i sensi della propria narrazione e quelli della propria traduzione (almeno così affermano) nell'illusione di vigilare totalmente sugli effetti che il proprio *discorso* (le convinzioni teoriche e procedurali) produce nell'agire traduttivo.

Nel tentativo, poi, di «razionalizzare» la loro pratica, i rappresentanti della *tribù dei traduttori* – così sarebbero apostrofati dagli etnografi che sono soliti avvalersi del metodo dell'intervista – ricorrono a strategie di pura giustificazione del proprio operato, oppure utilizzano una rigorosa *riflessività* per dare senso alla propria attività traduttiva, o forniscono la pratica professionale del supporto di teorie conosciute o alle quali si sentono più legati.

L'analisi in cui ora mi impegno, giusto quanto premesso al presente lavoro, non vuole né può essere esaustiva, né «totale», ovviamente – nel senso

di «totalizzante» – e dunque pretenziosamente conclusiva. La lettura delle risposte date dagli intervistati non può che essere parziale e soggettiva, incompleta e ideologica.

Ciò che in modo *negoziale* ho tentato di fare è stato un confronto intellettuale delle loro posizioni, riflettere sulle parole scelte nell'organizzare le risposte, dare alle rispettive risposte un significato costruito su attendibili ipotesi deducibili da riferimenti a teorie, da segni di luoghi comuni presenti nelle risposte, da conoscenze personali attribuibili alle biografie degli intervistati. Mi sono accortamente tenuta distante dalla pura Analisi del Discorso (AD), che invece avrebbe portato ad una mera indagine di tipo linguistico-strutturale, mettendo in evidenza le ellissi, ragionando sugli incisi, ecc., con il rischio di radicalizzare eccessivamente la lettura dei testi. Peraltro, è bene ricordare che questo lavoro di ricerca era partito dalle indicazioni della AD, così come praticata allo IEL – Instituto de Estudos da Linguagem della Unicamp – Universidade Estadual de Campinas, secondo l'orientamento della Coracini. Dopo essermi avvicinata a un tale ambito di ricerca, che non si limita ai soli studi della AD, ma abbraccia anche il terreno della psicoanalisi lacaniana, degli studi filosofici di Foucault e della decostruzione di Derrida, ho indirizzato le mie energie nel tentativo di tracciare un personale percorso di ricerca. La base di tale percorso è rappresentata dall'esperienza didattica maturata come dottoranda impegnata nell'Università del Salento nell'attività accademica (lezioni, seminari e convegni), attività rigorosamente accompagnata dalla lettura dei testi destinati agli studenti della Pós-graduação (Mestrado e Doutorado), oltre che di Pós-Doutorado. Per quel che riguarda la base teorica, questa è naturalmente *in progress* grazie allo sviluppo coerente dell'esperienza professionale, guidata e chiarita *in itinere* dal bisogno di ricavarne una pista che consenta di interloquire sempre più col *general intellect* (*l'invisible college* scientifico) nei cui confronti conservo l'orgoglio di avervi dato consapevolmente un piccolo contributo. *Last but not least*, il mio profondo debito intellettuale va ad un mio particolare maestro, Georges Lapassade, che mi ha traghettato verso importanti sponde teoriche, quelle dell'Analisi Istituzionale, consentendomi così di assumere criticamente la *Grounded Theory*<sup>41</sup> utilizzata in questo lavoro per verificare l'ipotesi secondo la quale è nella pratica che c'è la (sua relativa) teoria e che il percorso di ricerca andava individuato secondo una negoziazione metodologica e teorica decisa sul campo.

Un orizzonte, a ben vedere, caratterizzato dall'acquisizione consapevole di una dimensione esperienziale in cui si affermano *in itinere* i soggetti

---

<sup>41</sup> Glaser - Strauss 1967.

e le loro singolarità, a mano a mano che i materiali teorici e le pratiche scritte e traduttive assumono la consistenza di uno specifico *corpus* della ricerca quale viene qui affermandosi. Pertanto, il tentativo di lettura, di analisi parziale che qui si presenta, non segue un'ortodossia disciplinare, orientandosi piuttosto con le bussole *delle* discipline o *degli* orientamenti evocati, senza tuttavia mai eseguirne alcuna meccanica applicazione. Le ragioni di questa scelta flessibile e aperta sono motivate dal fatto che, frequentando le lezioni e gli incontri del gruppo dello IEL, partecipandovi con personali contributi orali e scritti, leggendo i testi di orientamento unilaterale della AD di base francese, ho finito con l'acquisire la consapevolezza dell'eccessivo dogmatismo che talvolta può spingersi fino a voler vedere schegge di senso o interpretazioni inesistenti, come è sistematicamente dimostrato da una seconda ricognizione, solo che, per averli supposti si corre il rischio di rimanerne condizionati. Accade insomma che non nei testi quanto nell'atto pratico del tradurre – che è sempre atto interpretativo – possa esserci stata un'attribuzione di senso stando alla quale si è ritenuto presente qualcosa che non lo era affatto. E, probabilmente, queste strane (nel senso di stravaganti e, soprattutto, estranee) attribuzioni possono dipendere non solo dalle personali necessità del traduttore, quanto e soprattutto da logiche disciplinari che si impongono a un addetto ai lavori non sufficientemente dotato di riflessività e criticità. E sono proprio queste ultime le condizioni che consentono l'esercizio della libertà deontologica e della responsabilità istituzionale in un mestiere che non sarà mai né applicativo di norme imposte né esecutivo di modelli che sovrastino l'identità del soggetto/traduttore.

Il concetto di *fuzziness* (sfumatura), proposto da Nike K. Pokorn<sup>42</sup> è sembrato appropriato per la situazione odierna degli studi sulla traduzione nel mondo. L'autrice, infatti, afferma che

negli studi sulla Traduzione le definizioni di concetti quali «parlante nativo» e «madrelingua» sono state adottate in modo acritico dalla Linguistica e considerate come [concetti] definiti e chiariti nella misura in cui il loro significato è studiato, nonostante il fatto che sia i linguisti che la stessa teoria sulla traduzione siano in grado di offrirne un'oggettiva ed inconfutabile spiegazione. Un simile desiderio di termini univoci può essere rilevato anche nell'espresso bisogno di un unico termine, universalmente accettato per lo stesso fenomeno, laddove ci siano già vari termini in concorrenza e questi termini risultino in uso.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Pokorn 2007.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pagina senza numero (trad. mia).

E, per quanto riguarda l'attuale posizione della linguistica nel contesto accademico, Pokorn è convinta che, nonostante i dubbi sollevati a proposito della spiegazione di alcuni fondamentali concetti linguistici, «molti [ricercatori] sono ancora soddisfatti di lavorare con tali discrete entità, così da fare della linguistica forse la più 'novecentesca' delle discipline accademiche»<sup>44</sup>.

Riferendosi agli studi recenti sulla traduzione, la ricercatrice polacca è dell'idea che la situazione sia la stessa, pur essendo la ricerca sulla traduzione «un campo idoneo alla messa in dubbio di verità palesi». Il suo saggio contesta questo desiderio per l'evidente *univocità* ed argomenta che sia più che mai tempo di convivere con diverse e «sfumate» definizioni.

Pertanto, la lettura delle risposte degli intervistati è frutto della *negoziazione* tra la ricercatrice e gli intervistati in base agli studi sulla presunta neutralità del traduttore e sulla univocità dei significati che tanta teoria ha proposto e imposto ai pratici e ai teorici, dubitando, comunque, della possibilità di una loro radicale distinzione.

### 3.2.1. *Desiderio di raccontarsi versus dovere di rispondere*

A autobiografia, a escritura de si do vivente, o rastro do vivente para si, o ser para si, a autoafecção ou autoinfecção como memória ou arquivo do vivente seria um movimento imunitário (e pois um movimento de salvação, de salvamento e de salvação do salvo, do santo, do imune, do indene, da nudez virginal intacta) mas um movimento imunitário sempre ameaçado de se tornar autoimunitário, como todo *autos*, toda ipseidade, todo movimento automático, automóvel, autônomo, autorreferencial. Nada corre o risco de ser tão envenenador quanto uma autobiografia, envenenador para si, de antemão, autoinfecioso para o presumido signatário assim autofetado.

Jacques Derrida

Nel tentativo di rinvenire una traccia della soggettività del traduttore e partendo dall'ipotesi che il desiderio di controllare il linguaggio rientri nel desiderio di ogni parlante di avere il controllo su di sé e di dimostrare coerenza, si passa ora all'analisi delle risposte degli intervistati seguendo

---

<sup>44</sup> *Ibidem* (trad. mia).

la premessa fatta da Kanavillil Rajagopalan nella «Prefazione» al testo della Coracini<sup>45</sup>:

Dunque, siamo vicinissimi all'idea che, negli ultimi tempi, ha preso consistenza tra un numero sempre più grande di pensatori tra cui Michel Foucault, Jacques Derrida, Paul de Man e altri, secondo la quale, mai saremmo fuori dalla testualità. Di conseguenza è in essa che dobbiamo cercare le tracce della soggettività.<sup>46</sup>

Ed è giusto alla ricerca di tali tracce che ora avvierò la lettura/analisi delle parole degli intervistati che hanno offerto il loro contributo a questo lavoro di ricerca.

---

1. *Può parlarci della sua attività come traduttore, come ha cominciato, come è nata la «scelta» della o delle lingue con le quali lavora?*

Per quanto riguarda la prima domanda, si può notare che la sollecitazione mnemonica è abbastanza «fondamentale». A proposito di memoria va detto che siamo soliti fare una *selezione*, a volte per pura convenienza, a volte inconsciamente, oppure entrambe, di ciò che vogliamo o dobbiamo ricordare. Ciò che si è detto precedentemente sulla memoria, sull'inconscio e sul linguaggio serviranno da orientamento per la lettura e l'analisi delle risposte.

Di seguito riferisco le risposte (incomplete) alla prima domanda:

- a «Não tenho trabalhado como tradutora. A ênfase do meu trabalho é na teoria. [...] E, felizmente, **quando precisei ganhar dinheiro com tradução**, a língua [inglesa] de maior procura».
- b «Em meados da década de 70, num intervalo **entre dois empregos formais**, um amigo jornalista me ofereceu dois livros em francês para traduzir».
- c «Uma professora [...] de língua, veio com essa **missão** [de traduzir um poema]. Claro que ninguém na turma levou a sério. Mas eu levei e gostei da **brincadeira**».
- d «Durante meus estudos [...] éramos estimulados a aprender línguas. Tê-las estudado, ao lado de uma **inclinação pessoal para a produção de textos**, me levou a **ver na tradução um modo de estar em contato com mundos, culturas encerrados em cada uma dessas línguas sem precisar sair da sala de trabalho**».

---

<sup>45</sup> Coracini 1991.

<sup>46</sup> Rajagopalan 1991, 14 (trad. mia).

- e «**Não sou** exatamente uma **tradutora profissional**, mas **tenho a prática** da tradução em meu horizonte».
- f «Traduzo desde muito cedo, pela **curiosidade** de saber o que estava escrito em outras línguas».
- g «Sempre traduzi como uma maneira de **ganhar um dinheiro a mais**».
- h «Sempre tive grande **interesse por línguas, desde criança**. [...] Tendo me dedicado aos estudos linguísticos muito cedo, também **logo me interessei pela prática da tradução**».
- i «A atividade tradutória sempre foi (e continua sendo) **marginal** em relação ao ensino da língua».
- j «Comecei a traduzir [...] **após iniciar estudos teóricos sobre a tradução** [...] me encantei com as discussões e controvérsias dos autores sobre o ato de traduzir, principalmente o **desencontro entre teoria e prática**, sempre tão presente nas discussões feitas por teóricos e linguistas».
- k «A atividade como tradutora foi um **desdobramento da atividade docente**; o fato de ser professora [...] com que fosse insistentemente convidada a atuar como tradutora. Sempre achei que meus conhecimentos linguísticos não me habilitavam para tanto, que as formações eram distintas, mas acabei cedendo».

---

Si può osservare che **a, b, g** – e, in certo qual modo, anche **k** – hanno iniziato a tradurre per esigenze lavorative. Una occupazione che consentiva loro «di guadagnare qualcosa in più», oppure come secondo lavoro, informale, svolto «tra due occupazioni formali». La risposta di **k** rivela che, addirittura, è stata quasi spronata a intraprendere questa attività, «cedendo» ad insistenti inviti, pur sapendo che le sue conoscenze del settore non la «abilitavano a così tanto». Una tale risposta induce a ritenere che la pratica della traduzione, per l'intervistata, implichi l'acquisizione di uno status superiore e che la formazione del docente e quella del traduttore siano due pratiche «distinte», un vero e proprio «desdobramento», quasi che l'attività di traduzione possa in qualche modo essere considerata una conseguenza dell'attività di docente.

Lo studio delle lingue, il «gusto», la capacità e la bellezza di «essere in contatto col mondo, senza uscire dalla propria stanza», la «curiosità», l'«interesse» e il fascino, l'incanto («me encantei») per le «discussioni» teoriche, hanno sollecitato, rispettivamente **c, d, f, h** – e anche **j** – a impegnarsi nel lavoro di traduttori. Dunque, a spingere «questi intervistati» verso la professione di traduttore è stato un qualche sentimento, un qualche bisogno, un qualcosa di inerente alla sfera emotiva.

Nella risposta di **c** si scorge una critica verso quei traduttori che non sanno assumere seriamente il proprio compito, laddove la persona intervistata dichiara di averlo assunto seriamente e «gostei da brincadeira». Come a dire che la traduzione è una «brincadeira», un gioco, che, nel caso specifico, è stato preso sul serio. Si rileva, insomma, che **c** gioca con la traduzione e, allo stesso tempo, la prende sul serio, non ha un atteggiamento escludente, riesce a unire comportamenti antitetici per realizzare la traduzione. Inoltre, quando si riferisce al compito assegnato dall'insegnante, quello di tradurre un testo, usa la parola «missão» che assume una connotazione che va oltre il semplice compito scolastico: la traduzione come una vera e propria missione. Un tale vocabolario fa ritenere che l'intervistato abbia un approccio impegnato rispetto al proprio compito.

Senza voler entrare in una valutazione semplicemente quantitativa, si consideri che 5 risposte su 11 rivelano un bisogno soggettivo alla base della motivazione che ha fatto intraprendere l'attività di traduttore. Le rimanenti 6 risposte possono essere raggruppate nella categoria «traduzione come lavoro saltuario» e questo vale per **a**, **b** e **g**; diversa posizione è quella di **e**, **i** e **k** che considerano la traduzione come attività «non principale», presente nel proprio «orizzonte» professionale come attività «residuale», una conseguenza («desdobramento») della loro attività di docente, che resta, pur sempre, l'attività principale.

Questa sintesi delle risposte non può e non vuole essere rappresentativa di una qualsivoglia situazione specifica, né pretende di poterla far valere per tutti gli addetti ai lavori. Oltre che a prendere atto di come traduttori e teorici – che pure hanno una considerevole visibilità accademica e editoriale – rievochino l'esordio delle loro rispettive carriere, si può scoprire che non sempre quanto riportato nelle interviste corrisponda alle esperienze vissute. E questa non è una mera ipotesi – che si potrebbe supporre come effetto del modo in cui si sono organizzate le loro risposte – ma un risultato a cui può sempre pervenire una incontrollabile ed incontrollata smemoratezza del soggetto. Ipotesi, questa, sostenibile anche grazie ad alcune considerazioni che la Coracini fa al riguardo laddove sostiene che

non possiamo ricordare se quel che è successo non sia stato dimenticato, perché ricordare è sempre interpretare. La memoria è sempre dimenticanza, perché è sempre interpretazione di qualcosa che è successo: un passato che diventa presente; un presente che, in ogni momento, è già futuro.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Coracini 2007, 16 (trad. mia).

Partendo dal presupposto che le risposte date siano interpretazioni – frutto della ri-costruzione, attraverso il ricordo, di un passato che altrimenti sarebbe stato dimenticato – la funzione di ri-attualizzazione della memoria avviene proprio nelle risposte che si costituiscono in un testo scritto che noi «leggiamo», nel riverbero continuo di loro interpretazioni affidate a nostre interpretazioni.

Inoltre, come si è già avuto modo di evidenziare, seguendo le argomentazioni di Haroche, la soggettività non può ridursi alla «capacità del parlante di porsi come ‘soggetto’»<sup>48</sup>. Anche la Coracini, criticando Benveniste e la *linguistica dell'enunciato*, afferma che questi è «uno dei primi che *apparentemente* insorge contro una concezione strumentale, trasparente e semplicistica del linguaggio», poiché, come si è già visto in precedenza,

ridurre la soggettività unicamente al meccanismo linguistico-formale di utilizzo di determinate categorie quali ‘prima persona’, ‘tempo presente’... soddisfa soltanto quelli che considerano «fondamento» e «soggettività» nel senso di «espressione individuale attraverso il pronome personale nella lingua» (Haroche), a ciò, aggiungerei, che soddisfa soltanto quelli che concepiscono la lingua come mero oggetto portatore di un senso primo, letterale, denotativo, immanente a cui si oppone un senso figurato, connotativo, accidentale.<sup>49</sup>

Si aggiunga inoltre che l'illusione di un controllo cosciente del nostro discorso finisce col farci credere che in ciò che abbiamo detto o scritto si racchiuda la verità; che effettivamente ciò che ricordiamo del nostro passato abbia avuto le motivazioni che sono state formalizzate nel nostro discorso ri-costruttivo. Conviene, a questo punto, riprendere le parole di Roudinesco per sostenere che alla costruzione del nostro discorso non partecipa solo la coscienza, dal momento che essa

non è il volto apparente di un subconscio nascosto, né l'inconscio, la struttura profonda, non rivelata, di un conscio manifesto. Il rapporto non si stabilisce in questi termini, ma assume quel movimento geografico di un percorso senza diritto né rovescio, a partire dal luogo in cui il soggetto si enuncia senza sapere ciò che dice in un discorso che dice molto su questo sapere.<sup>50</sup>

Altro aspetto evidenziato nella prima domanda è la quantità di parole utilizzate nella risposta. Le motivazioni possono essere diverse: maggiore o minore disponibilità di tempo, maggiore o minore predisposizione a parlare, assenza o presenza di timore a sottoporsi ad analisi, desiderio o non

---

<sup>48</sup> Haroche 1992, 138.

<sup>49</sup> Coracini 2007, 23 (trad. mia).

<sup>50</sup> La citazione di Roudinesco è in Brandão 2011, 67-68 (trad. mia).

desiderio di raccontarsi, carattere introverso o estroverso, o per le caratteristiche del canale utilizzato per la comunicazione, la posta elettronica, solitamente usata per comunicazioni rapide e concise. Va aggiunto, inoltre, che su 11 intervistati 5 hanno sempre adoperato un numero esiguo di righe per le risposte (**a** e **g**: 2 o 3 righe; **e** e **k**: da 2 a 5 righe; **f**: da 1 a 3 righe).

A titolo illustrativo e per mostrare l'eterogeneità nella quantità di parole utilizzate per rispondere, indico qui un elenco del numero approssimativo di righe dedicate alle risposte alla prima domanda:

<b>a</b>	3	<b>g</b>	3
<b>b</b>	10	<b>h</b>	13
<b>c</b>	20	<b>i</b>	40
<b>d</b>	20	<b>j</b>	20
<b>e</b>	5	<b>k</b>	7
<b>f</b>	2		

Anche se eterogenei, per quanto riguarda la prima domanda, è tuttavia possibile riunire gli intervistati in tre gruppi secondo la loro disponibilità a raccontarsi: gruppo A (moderata disponibilità) – **b, c, d, h e j**; gruppo B (poca disponibilità) – **a, e, f, g, k**; gruppo C (molta disponibilità) – **i**.

Va detto, inoltre che, a partire dalla seconda domanda, solo **f** ha superato una riga, mantenendosi comunque vicino alla media di tutti gli altri, costanti nella quantità di righe utilizzate per le risposte, senza superare il numero di righe utilizzate per la risposta alla prima domanda (**a, e, g e k**), oppure dimezzandone il numero (**b, c, d, h, i, j**).

Il fatto che ben 6 degli intervistati abbiano dimezzato il numero di righe utilizzate per le risposte fa considerare la prima domanda in modo diverso dalle altre, quanto meno per questi sei intervistati. Ebbene, si ha la sensazione che abbiano inteso «offrire» subito la loro auto-narrazione, rivelando la memoria del loro percorso di traduttori e traduttrici. Inoltre, con riferimento alla disponibilità di raccontarsi – moderata, poca e molta – si può rilevare come il gruppo che ha dimezzato o quasi il numero di righe, a partire dalla seconda domanda (**b, c, d, h, i, j**) ha comunque fornito un numero considerevole di righe, continuando a dimostrare la propria disponibilità.

Per quanto riguarda gli intervistati appartenenti alla categoria «poca disponibilità» (**a, e, f, g e k**), ovvero quelli che hanno utilizzato da 1 a 5 ri-

ghe, la lettura si è concentrata non tanto sul messaggio globale quanto sul significato che le singole parole venivano assumendo nel contesto.

L'impatto iniziale per la quantità di righe utilizzate da ogni intervistato è stato quello di pensare che fosse insufficiente per trarne conclusioni e riflessioni. Ma questo scoglio è stato presto superato dopo le prime letture dei materiali acquisiti. In seguito alla lettura complessiva dei materiali e al confronto tra le differenti risposte, anche quelle più brevi hanno assunto un significato specifico. Pertanto, porle in un contesto per confrontarle si è rivelato un procedimento utile per ottenere un valido materiale di analisi.

Se consideriamo la prima frase delle risposte date, è possibile notare che non solo chi è nel gruppo siglato con «poca disponibilità», ma anche chi è negli altri due raggruppamenti, siglati come «moderata» e «molta disponibilità», hanno prontamente manifestato l'intenzione di ribadire la propria posizione, vale a dire quella di pratico o quella di teorico, dando la precedenza all'una o all'altra attività. Inoltre, manifestano subito un atteggiamento collaborativo nei confronti del questionario, dimostrandosi pienamente disponibili a *raccontarsi* o semplicemente a *rispondere*.

---

Vediamo l'inizio delle risposte alla prima domanda:

- a «Não tenho trabalhado como tradutora. A ênfase do meu trabalho é na teoria».
- b «Na adolescência, estudei francês, inglês, espanhol e italiano. Em meados da década de 70, num intervalo entre dois empregos formais, um amigo jornalista me ofereceu dois livros em francês para traduzir».
- c «Hmmm... A primeira coisa que eu traduzi na vida foi».
- d «Durante meus estudos [...] éramos estimulados a aprender línguas».
- e «Não sou exatamente uma tradutora profissional, mas tenho a prática da tradução em meu horizonte. Nada foi planejado».
- f «Traduzo desde muito cedo, pela curiosidade de saber o que estava escrito em outras línguas».
- g «Sempre traduzi como uma maneira de ganhar um dinheiro a mais».
- h «Sempre tive grande interesse por línguas, desde criança».
- i «A atividade tradutória sempre foi (e continua sendo) marginal em relação ao ensino da língua».
- j «Comecei a traduzir na década de 1990, após iniciar estudos teóricos sobre a tradução».
- k «A atividade como tradutora foi um desdobramento da atividade docente».

Anche il voler partire dal passato per predisporre al racconto della propria esperienza nel campo della traduzione – «na adolescência»; «a primeira coisa que eu traduzi»; «durante meus estudos [...] éramos estimulados a aprender línguas»; «sempre tive grande interesse por línguas»; «a atividade tradutória sempre foi (e continua sendo)»; «Comecei a traduzir na década de 1990» – fa ritenere che proprio quelli che hanno avuto questo tipo di comportamento nella strutturazione della frase – quelli, cioè, che hanno rinviato subito al proprio passato (*adolescência, primeira coisa, durante meus estudos [...] éramos, sempre tive, sempre foi, comecei [...] na década de 1990*) – di fatto hanno evidenziato il proprio modo di intenderlo non già come un passato finito ma come l’inizio di una formazione che parte da lontano e che giustifica il motivo per cui siano diventati traduttori o traduttrici, così che proprio il fatto di averne serbato memoria, ne permette un cosciente utilizzo per decodificare il proprio presente. In sostanza, su questo punto gli intervistati hanno intenzionalmente speso il numero di parole che hanno ritenuto necessario per poter avere consapevolezza del loro presente. La classificazione che propongo – poca, abbastanza, molta riguardo al numero di parole utilizzate – non è un dato meramente quantitativo, avendo riscontrato piuttosto la possibilità di adoperare i dati presenti nelle risposte al fine di un’interpretazione qualitativa delle circostanze nelle quali si è svolta la mia riflessione successiva.

Quanto al caso di **f**, **g** e **k**, questi possono essere letti come:

1. Per **f**, si riscontra come venga utilizzato il verbo al presente sebbene risulti adoperata la preposizione «desde» che indica un evento iniziato in un passato, prossimo o remoto che sia, che rinvia ad un inizio<sup>51</sup>. Incrociando questo dato con l’esiguità delle parole dedicate alle risposte, si può constatare che il peso maggiore tra l’elemento presente (il verbo «traduzo») e l’elemento che riporta al passato (la preposizione «desde») va dato al presente, col chiaro intento di rispondere (concisamente) sull’attività che svolge attualmente.
2. Per quanto riguarda **g**, si può ritenere che nell’affermazione «sempre traduzi como forma de ganhar um dinheiro a mais», l’uso del verbo al passato combinato con l’avverbio «sempre» non vada inteso come desiderio di raccontarsi, ma come affermazione del presente: «sempre traduzi [e continuo traduzindo] como forma de ganhar um dinheiro a mais», una conclusione a cui si può pervenire incrociando il dato dell’esiguo nume-

---

<sup>51</sup> Cf. Ferreira 1986.

ro di righe utilizzate complessivamente per rispondere alle domande del questionario.

3. Infine, per quanto riguarda **k**, il verbo al passato «foi» che unisce l'attività come traduttrice (pratica) con l'attività di docente (pratica intrisa di teoria) è, da una parte, elemento di dimostrazione del «come» l'intervistata abbia avviato la propria attività e, dall'altra, un modo per chiarire che la sua attività di base è l'attività di docente. A mio avviso, in questo caso l'elemento prevalente non è quello di volersi raccontare (sempre incrociando questo dato linguistico strutturale col numero di righe complessive che l'intervistata ha usato per le sue risposte), bensì di voler rispondere con l'intenzione di delimitare il proprio ambito lavorativo.

### 3.2.2. *L'apprendimento linguistico: (attra)verso la pratica della traduzione*

É preciso [...] compreender que a língua estrangeira não é um sistema vazio de sentido: ela traz consigo, à revelia do aprendiz, uma carga ideológica que o coloca em conflito permanente com a ideologia da língua materna, o que é explicitado pela maneira diferente de configurar as cores, os objetos, os fatos, o sistema dos tempos verbais...

Maria José Coracini

Un altro aspetto, osservato nelle risposte alla prima domanda, è la questione dell'apprendimento delle lingue straniere con le quali gli intervistati lavorano o, semplicemente, come hanno imparato e usato/non usato le lingue straniere.

Nella risposta di **a**, si legge: «quando comecei, a 'escolha' do inglês foi óbvia: era a única língua estrangeira ensinada na escola pública onde estudei» («quando ho iniziato, la 'scelta' dell'inglese mi sembrò naturale: era l'unica lingua straniera insegnata nella mia scuola»). Qui c'è un legame naturale, quasi un rapporto di causa/effetto tra lingua studiata e lingua utilizzata professionalmente. Non è stata l'intervistata a determinare, o ad averne una iniziale inclinazione, un qualche interesse per una certa lingua, semmai la sua è stata una «scelta» obbligata. Ad ogni modo vi è un diretto rapporto tra lingua studiata a scuola e lingua usata per il lavoro di traduttore.

Per la maggior parte di loro il rapporto tra lingua studiata a scuola o all'università è direttamente proporzionale al lavoro svolto o alla loro professione di docenti di studi sulla traduzione. Oltre ad **a**, si vedano anche **b** e **d**:

«E as línguas cujo ensino se estimulava eram justamente inglês, francês, italiano e espanhol [...] acabei me tornando [...] tradutor, tendo começado minha trajetória aos 16 anos».

In questo caso è evidente il rapporto tra apprendimento delle lingue e la necessità di «diventare» traduttore: «acabei me tornando [...] tradutor» («finì col diventare [...] traduttore»). Quanto meno questa è la spiegazione fornita dall'intervistato.

In h l'intervistato, oltre ad aver studiato «sistematicamente» una lingua nel normale *iter* scolastico, lo ha fatto anche da autodidatta. Ciò che ha risvegliato l'interesse per la pratica della traduzione è stata la sua «dedizione agli studi linguistici»:

«Sempre tive grande interesse por línguas, desde criança. Estudei sistematicamente o francês, tendo feito mais de dez anos contínuos de estudo dessa língua. Paralelamente, aprendi de modo autodidata o italiano, o inglês e o espanhol, além de ter noções básicas de alemão, grego e latim. Tendo me dedicado aos estudos linguísticos muito cedo, também logo me interessei pela prática da tradução».

Nel caso di i è possibile notare quasi un «valore aggiunto», allorquando afferma:

«Minha formação foi na Universidade [...], onde me bacharelei em português, francês e italiano; posteriormente, frequentei um curso no Instituto de Estudos Hispânicos e tive aulas particulares de espanhol e de inglês. Comecei a traduzir na época da graduação [...]. Em seguida, já formada, veio a colaboração com [...], diretor do Museu [...], que me estimulou a passar para o italiano alguns textos de sua autoria. Aceitei porque tinha conhecimentos sobre o tema, uma vez que tive aulas de história da arte nos três anos do colegial e frequentei disciplinas de graduação (um ano) e pós-graduação (um ano e meio), além de várias atividades extracurriculares».

Si consideri che, oltre allo studio universitario e a quello in istituti privati che le hanno permesso di iniziare «a traduzir na época da graduação» («a tradurre durante gli studi universitari»), dopo aver conseguito la laurea, ha «accettato» di tradurre alcuni testi per il direttore del Museo perché «aveva conoscenza del tema» grazie alle frequentazioni di corsi di storia dell'arte al liceo e di discipline affini all'università, oltre ad attività simili svolte al di là del tradizionale piano di studi. Se ne può dedurre che l'intervistata ha «accettato» di tradurre in base al presupposto che per tradurre è necessario

*anche* conoscere l'ambito disciplinare del testo da tradurre. Nel caso della risposta di **i**, il rapporto apprendimento lingue straniere/attività di traduzione non sembra essere diretto, ma passa anche attraverso la conoscenza di argomenti e discipline collegate, in un certo qual modo, ai testi tradotti.

Anche in **j** il lavoro di traduttore è svolto attraverso l'apprendimento formale e il rapporto è diretto, sebbene l'intervistato affermi che il suo interesse oltre che pratico è anche teorico:

«Sobre a escolha da língua, fiz a graduação em Línguas modernas, port./ingl. Desde que comecei a traduzir livros para várias editoras no Brasil tenho me aprofundado nos meandros da tradução, tanto teórica quanto na prática».

Un caso in cui l'apprendimento formale sembra non aver affatto un rapporto diretto con l'attività di traduzione è quello di **c**, la cui risposta «smonta» completamente l'equazione abbastanza frequente non solo nelle risposte degli intervistati, ma molto diffusa anche nel senso comune:

«Línguas. Nunca estudei inglês a sério. Aprendi por osmose, mais com música e cinema do que qualquer coisa. [...] Em coisa de um ano eu tinha perdido de vez a vergonha na cara e estava lendo Shakespeare no original. Aliás, li quase 30 peças de Shakespeare a partir daí. E ainda não li uma tradução inteira. Então o inglês foi amor, interesse, cara-de-pau.

Francês eu até estudei, mas curiosamente nunca traduzi de verdade.

Romeno eu estudei por conta, com livros e gramáticas, na universidade, porque estava começando a me interessar por Linguística Românica. Italiano eu aprendi na marra porque um dia (sempre naquele, período em torno de 94) eu inventei de escolher o tema [ ... ], quis ir atrás de um argumento histórico, e o único livro sobre isso na biblioteca era em italiano. Cara-de-pau. Deu certo».

Prevale qui, nelle risposte di **c**, l'esternazione di sentimenti e di atteggiamenti che lo hanno avvicinato allo studio delle lingue e alla pratica della traduzione. Il suo non è stato uno studio formale, ma fatto «per conto proprio», anche se per l'inglese l'apprendimento è avvenuto per «osmosi», il francese, lingua che invece ha studiato, non gli è servito per la sua attività. Lo studio del rumeno lo ha fatto da autodidatta, sui libri e sulle grammatiche. Ha imparato anche l'italiano ma «per forza», in seguito a letture la cui bibliografia era solo in questa lingua.

Nella risposta di **c** vanno evidenziate alcune espressioni, ognuna collegata ad una lingua:

inglese = «amor, interesse, cara-de-pau»

francese = «eu até estudei, mas curiosamente nunca traduzi de verdade»

rumeno = «eu estudei por conta»

italiano = «eu aprendi na marra»

Ad ogni lingua l'intervistato ha abbinato una diversa connotazione; non solo ha raccontato come quelle lingue abbiano via via occupato la sua vita privata e professionale, ma le ha anche catalogate secondo una preciso contesto. Per l'inglese è chiaro che vi è un sentimento di amore, ma anche un atteggiamento «sfacciato» («cara-de-pau») nei confronti della lingua, della lettura in lingua inglese e della traduzione dall'inglese, come se l'intervistato si fosse avventurato in una storia d'amore.

Per quel che concerne la lingua francese, quel «até» denota una sorta di «sufficienza», a dimostrazione del fatto che non necessariamente la lingua studiata (probabilmente a scuola o all'università) gli sia stata utile per la sua attività: «mas curiosamente nunca traduzi de verdade». Quel «de verdade» sembra alludere a un tradurre «seriamente», o a un tradurre in modo professionale o, ancora, tradurre ai fini di una pubblicazione. Ad ogni modo, il rapporto tra apprendimento formale di una lingua straniera e pratica della traduzione non è affatto diretto.

La catalogazione da parte dell'intervistato continua: rumeno = «eu estudei por conta» (*per conto mio*). Il perché dello studio del rumeno è però motivato ai fini dell'approfondimento degli studi in una determinata disciplina. Per quanto riguarda l'italiano, questa è stata una lingua al cui studio l'intervistato è stato in qualche modo *costretto* («na marra»). Si può notare che, in ogni lingua, vi è la presenza di un qualche sentimento nelle differenti situazioni di studio. L'intervistato definisce bene il contesto in cui è avvenuto il contatto e l'apprendimento delle lingue, ponendolo sulla stessa linea temporale della propria vita, della propria formazione.

Anche j usa la parola «avventurarsi» per parlare della sua attività di traduttrice:

«Aventurei-me a traduzir um material para um médico amigo, o que me deu tanto trabalho que perdia noites tentando dar sentido ao que lia em inglês».

Nel verbo «avventurarsi», usato dall'intervistata, vi è come un atteggiamento di slancio inconsapevole nello svolgere una traduzione, nell'esempio specifico si è trattato della traduzione di materiali per un amico medico.

Come ultima «avventura» va osservato che anche i, per indicare il suo ultimo lavoro di traduzione, nel tempo utilizzerà proprio la parola «avventura», ma solo come conclusione di una serie di «avventure»:

«E assim chegamos à última aventura de minha atividade tradutória».

Simmetricamente opposte alle risposte di **c**, sono le testimonianze di **k**:

«Já a escolha da língua na verdade se deu pela história familiar, sou filha de pai francês e cresci em uma casa cujos avós só se comunicavam nessa língua. Minha escolha está muito mais relacionada à área de Letras do que propriamente a uma língua em particular, foi aí realmente que se deu a escolha».

Qui va notata una certa ambivalenza nella risposta: si afferma che la «scelta» della lingua non è avvenuta per una lingua in particolare, ma nel corso di studi presso la facoltà di Lettere, dove ha dovuto scegliere lo studio di una lingua straniera. Il corso di laurea ha giocato quasi da «orientamento» per la scelta della lingua, come se l'intervistata riconoscesse una propria personale inclinazione per gli studi letterari mentre avverte che la lingua straniera le risulti una scelta «forzata» perché nel corso di laurea in Lettere era obbligatorio lo studio di una lingua straniera. L'intervistata, tuttavia, inizia la sua testimonianza affermando che la scelta della lingua, in verità, è avvenuta per ragioni familiari in quanto figlia di genitori francesi e che, nella casa in cui è cresciuta, i nonni parlavano quella lingua. La sua scelta, pertanto, non è chiara. Come se l'intervistata non sapesse realmente come questa sia avvenuta.

Un altro esempio di relazione tra apprendimento linguistico e traduzione è possibile riscontrarlo in **h**:

«Considero a tradução a melhor escola de línguas, pois nos obriga a estudar e a pesquisar não só a respeito das línguas estrangeiras como também da língua materna».

Con questa affermazione, in genere molto ricorrente in ambienti legati alla didattica delle lingue e studi affini, la relazione non è più quella tra apprendimento della lingua straniera e abilitazione alla professione o insegnamento di studi sulla traduzione. In questo tipo di rapporto, traduzione = apprendimento linguistico, va notato, da un lato, che la traduzione porta a comprendere e ad apprendere meglio la lingua straniera e, dall'altro, che la traduzione porta a «studiare e a indagare non solo le lingue straniere ma anche la lingua materna». Qui il tradurre è una «metodologia» che consente di apprendere sia la lingua materna che quella straniera (**k**):

«[...] eu falaria talvez de uma experiência de aprendizagem muito significativa que nasce desta atividade [de tradução]».

Vedere la pratica della traduzione come la migliore scuola, come esperienza di apprendimento molto significativa porta all'equazione traduzione = formazione, avvalorata dall'affermazione che:

«A tradução está sempre correndo em paralelo com minha própria produção como escritor de literatura e de obras técnico-científicas e didáticas».

Dunque, per **h**, la traduzione può allargare l'orizzonte linguistico e di riflessione sulle questioni linguistiche di carattere letterario, scientifico e didattico. Una tale visione rientra, in un certo modo, in ciò che, nel prossimo paragrafo, indico come «significato» della traduzione, concetto, questo, che ho ritenuto opportuno affiancare al concetto tedesco di *Bildung*, poiché un tale concetto intende la traduzione come elemento che comporta un miglioramento e un arricchimento di tipo intellettuale.

### 3.2.3. «Un errore di traduzione» e il «significato» della traduzione

Origine de l'écriture, la traduction est aussi son horizon. Pour un homme du XVII<sup>e</sup> siècle, écrire n'est jamais bien loin de traduire. Non seulement l'écriture vient de la traduction, mais elle ne cesse d'y retourner.

Antoine Berman

In una delle risposte dell'intervistato **d** si legge:

«Caso curioso, minha primeira tradução foi de um livro italiano,[...] Nessa época, eu era editor de textos [...] e cometera um erro do qual já não me recordo. Meu mestre editor [...] me chamou para dizer que o erro estava feito e que ele assumira o prejuízo, mas que esperava que eu fizesse algo para minimizar os danos que eu causara. Então, escolhi traduzir gratuitamente, no horário livre, o livro supramencionado. Feita a tradução, o livro foi publicado como minha primeira tradução. Desde então, não deixei de traduzir».

Questa testimonianza rinvia, in qualche modo, all'articolo di Alan Bass<sup>52</sup> in cui si analizzano gli effetti prodotti da un errore di traduzione come quello, ad esempio, della specie di uccello (nella descrizione di Freud, un nibbio)

---

<sup>52</sup> Bass 2009.

descritta da Freud per analizzare un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci. Nel caso descritto dall'intervistato, egli considera l'accaduto come errore di traduzione e tenta di porvi rimedio traducendo gratuitamente il libro che, tuttavia, era già stato stampato e pubblicato. La sua prima pubblicazione lo vide dunque impegnato nel correggere «un errore di traduzione» e «da allora, non ha più smesso di tradurre». Il problema della responsabilità è legato alla scrittura, ovvero alla sua parte collegata alla traduzione che prende corpo nella scrittura, come argomenta Coracini<sup>53</sup> che riflette sull'argomento ricorrendo alle parole di Derrida: «scrivere è, come direbbe Derrida, responsabilizzarsi mettendo sia nel corpo del testo che nel corpo stesso la propria firma».

«Realmente defendo como necessária essa circulação entre línguas. [...] foi o tempo de estudos [...] que me despertou para a riqueza que é poder circular entre línguas diversas de minha língua materna em busca de enriquecimento pessoal».

Continuando la lettura dell'intervista di **d**, si prende atto di quanto, in questo caso, la traduzione diventi sinonimo di arricchimento personale e che, il periodo degli studi di base l'abbia motivato per la opportunità di poter circolare tra lingue diverse dalla [sua] lingua materna. Il *significato* che la traduzione assume in questo caso è quello del «cambiamento» personale grazie all'arricchimento dovuto a quel «circolare tra lingue diverse». L'intervistato, inoltre, difende e ritiene necessaria questa circolazione tra le lingue, facendosi quasi promotore di una educazione/formazione che attinga a patrimoni linguistici e culturali stranieri. In questo senso, *L'épreuve de l'étranger* di Antoine Berman offre davvero un significativo supporto per la riflessione, soprattutto per gli argomenti affrontati nel capitolo «La Bildung et l'exigence de la traduction»<sup>54</sup>. In cui si legge che «le concept de *Bildung* est l'un des concepts centraux de la culture allemande à la fin du XVIII siècle»<sup>55</sup> e che la traduzione (il rapporto con lo straniero) si iscrive in modo strutturale nella *Bildung*. Tra le tante sfumature di questo termine, che in una accezione antropologica significa «cultura», quella che nel particolare contesto dell'intervista assume rilievo pedagogico-educativo, è giusto connessa al processo di formazione. Al riguardo Berman afferma che

non è esagerato dire che questo concetto riassume la concezione che la cultura tedesca dell'epoca ha di se stessa, *il modo in cui essa interpreta il suo modo di*

---

<sup>53</sup> Cf. Coracini 2009a.

<sup>54</sup> Cf. Berman 1984.

<sup>55</sup> *Ivi*, 72.

*sdoppiamento*. Cercheremo di mostrare che la traduzione (come modo di rapportarsi allo straniero) è strutturalmente inscritta nella *Bildung*.<sup>56</sup>

*Bildung* è al contempo processo e risultato, continua Berman, ed è attraverso di essa che

un individuo, un popolo, una nazione, ma anche una lingua, una letteratura, un'opera d'arte in generale, vengono così acquisendo, in essere, una forma, una *Bild*. La *Bildung* è sempre movimento verso una forma che è *forma propria*.<sup>57</sup>

Secondo Berman, «probabilmente il concetto più elevato coniato dal pensiero tedesco dell'epoca per interpretare questo processo è quello di *esperienza*, concetto che Hegel ha liberato dalle strettoie dei sensi in cui lo aveva relegato Kant»<sup>58</sup>. Per l'autore la *Bildung* è strettamente connessa al movimento della traduzione, perché ognuno parte da se stesso per andare incontro all'altro, verso l'altro, verso lo straniero, per poi tornare, da questa esperienza, al proprio punto di partenza. Una tras migrazione che non va intesa come inclusione (in tal caso il soggetto resterebbe fermo) e, dunque, ben lontana dall'antropofagia traduttiva dei fratelli Campos, anche se Berman, nella conclusione a *L'épreuve de l'étranger*, a proposito della sua «archéologie de la traduction», citerà proprio Haroldo de Campos per quel suo «gioco reciproco» in cui relazionava linguistica e poesia. Inoltre, Berman reputa essenziale l'idea della «traduzione come critica» attribuita a Ezra Pound, per un eventuale confronto tra la critica-traduzione e le teorie romantiche della traduzione-critica.

Sappiamo bene che i fratelli Campos hanno tradotto seguendo l'insegnamento di Ezra Pound, utilizzando cioè la traduzione come critica e dunque, alla stessa maniera di Pound, confermando una prossimità sostanziale con Augusto de Campos per il quale la «traduzione è critica, come intuì Pound meglio di chiunque altro. È una delle forme migliori di critica, forse l'unica veramente creativa, quando la traduzione è creativa»<sup>59</sup>. E, come afferma Haroldo de Campos in *A operação do texto*<sup>60</sup>, allorquando analizza le traduzioni in lingua portoghese di Machado de Assis e la traduzione di Fernando Pessoa del racconto «The Raven» di Edgar Allan Poe,

a partire dall'analisi rigorosa di Jakobson [...] per verificare in che misura gli autori si siano appropriati del particolare *modus operandi* di Poe e sono riusciti a tradurre nella nostra lingua le elaborate soluzioni dell'originale.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> *Ivi*, 74 (trad. mia).

<sup>57</sup> *Ivi*, 73 (trad. mia).

<sup>58</sup> *Ivi*, 74 (trad. mia).

<sup>59</sup> A. de Campos 2009, 7 (trad. mia).

<sup>60</sup> H. de Campos 1984b.

<sup>61</sup> H. de Campos 1984a, 29 (trad. mia).

Questa sua analisi verrà dunque proseguita considerando la traduzione alla maniera di Ezra Pound, che è «esercizio privilegiato di attività critica»<sup>62</sup>. Inoltre, «per Augusto e Haroldo de Campos, l'antropofagia è intesa come rottura con la verità monologante ma anche come forma di nutrimento»<sup>63</sup>.

Questa breve digressione – su Ezra Pound e i fratelli Campos – a proposito del lavoro di traduzione come critica, è funzionale nella misura in cui anche Jakobson è avvicinato da Berman a Novalis, quando, analizzando un passo del suo «On Linguistic Aspects of Translation»<sup>64</sup> afferma che

questa traduzione generalizzata, all'interno della quale Jakobson situa la «ri-formulazione», la «traduzione propriamente detta» e la «trasmutazione», nel tentativo di dominare il carattere indomabile del concetto di traduzione, è essa stessa legata, secondo lui, a ciò che avevamo denominato, a proposito dei romantici, struttura riflessiva della lingua [...]. Di nuovo vediamo unite, come per Novalis (ma in un *rewording* che non ha più niente di speculativo), riflessività e traducibilità.<sup>65</sup>

---

Per ritornare al concetto di esperienza, passo ora in rassegna alcune risposte che sono state raggruppate secondo il rapporto tra esperienza e pratica di traduzione e esperienza in generale. Per alcuni intervistati, la traduzione porta, solitamente, al cambiamento performativo e a un nuovo approccio con la lingua materna.

- d «A facilidade de trânsito decorrente da **experiência**, por sua vez, agrega enorme valor à capacidade de expressão em língua materna».
- h «O conhecimento teórico e a prática cotidiana se constituem pelo acúmulo da **experiência** ao longo da vida. Assim, me considero hoje um tradutor e um escritor muito mais competente do que no início da carreira».
- i «Não há como não sair enriquecido de tal **experiência**: a sedimentação dos conhecimentos adquiridos leva o tradutor a compreender melhor os textos com que lida e a expressar-se cada vez mais com maior propriedade nas línguas em que escreve e fala».
- k «Não saberia falar em uma mudança no modo de trabalhar, mas sim numa consciência e num conhecimento que nasce do cotejo, eu falaria talvez de uma **experiência** de aprendizagem muito significativa que nasce desta atividade».

---

<sup>62</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>63</sup> Silva 2006, 194 (trad. mia).

<sup>64</sup> Jakobson 1987.

<sup>65</sup> Berman 1984, 285 (trad. mia).

Vediamo, allora, che ci sarà:

- in **d**, un'esperienza che produce valore aggiunto alla capacità di esprimersi nella lingua materna;
- in **h**, teoria e pratica che si costituiscono come accumulo di esperienza (nel corso della vita);
- in **i**, la traduzione è considerata un'esperienza di arricchimento.

Ancora una volta, e seguendo Berman, si può notare in queste affermazioni un legittimo legame con la *Bildung*:

1. La *Bildung* non può mai essere, vista la sua natura esperienziale, una semplice imitazione dello straniero.<sup>66</sup>

E ancora:

2. La limitazione è ciò che distingue l'esperienza della *Bildung* dalla semplice avventura errante e caotica nella quale ci perdiamo. Il «grande viaggio» non consiste nell'andare verso un luogo qualsiasi, ma dove è possibile formarsi, educarsi, progredire verso se stessi.<sup>67</sup>

Questo «grande viaggio» di formazione è la traduzione, sia per la *Bildung* sia per gli intervistati qui presi in considerazione. La traduzione è un processo che permette di arricchire se stessi, la lingua materna, la letteratura di un paese, in una parola: la propria esperienza di vita. Essa consente di lavorare sulla diversità, sulla differenza per comprenderla; influisce sul modo di parlare e scrivere sia nella lingua materna che in quella straniera. Come si constata dalla testimonianza di e:

«Traduzir me fez compreender mais e lidar melhor com as diferenças. Naturalmente, isso influi no modo de falar e escrever na própria língua e na estrangeira».

Che la traduzione sia considerata anche un viaggio, è testimoniato dalle parole già citate in **d**, «la traduzione [è] un modo di essere in contatto con mondi, culture racchiuse in ognuna di quelle lingue senza dover uscire dalla stanza»:

«Tê-las estudado, ao lado de uma inclinação pessoal para a produção de textos, me levou a ver na tradução um modo de estar em contato com mundos, culturas encerrados em cada uma dessas línguas sem precisar sair da sala de trabalho».

---

<sup>66</sup> *Ivi*, 80 (trad. mia).

<sup>67</sup> *Ibidem* (trad. mia).

Va detto, peraltro, che la «limitazione» di cui parla Berman, presente nella precedente citazione, è quella di un orizzonte delimitato per la realizzazione della *Bildung*, per la realizzazione del «movimento di apertura multipla verso lo straniero»<sup>68</sup> per non rischiare una «simbiosi totale» con l'altro. A conferma del fatto che i romantici tedeschi avessero ben presente il senso di questi limiti per realizzare la *Bildung*, Berman cita Friedrich Schlegel e Novalis, rispettivamente:

1. Senza delimitazione, nessuna *Bildung* è possibile.
2. La possibilità dell'autolimitazione è l'opportunità per ogni sintesi – per ogni miracolo. E il mondo è cominciato con un miracolo.<sup>69</sup>

Dunque, ciò che assicura la buona riuscita di un lavoro di traduzione, del rapporto con lo straniero, in questo caso, è quel ritorno a se stessi. Perdersi in una «simbiosi totale» con lo straniero porterebbe al fallimento dell'ambizioso progetto dell'idealismo tedesco.

Il paragone qui tracciato tra alcune risposte ricorrenti nei questionari e la *Bildung*, trova una sua giustificazione nel cambiamento culturale, linguistico e letterario che gli intervistati hanno potuto notare in seguito al lavoro di traduzione e al progetto linguistico e culturale della *Bildung*. Va detto, inoltre, che questa visione «positiva» della traduzione è condivisa soprattutto in ambito pedagogico e nella didattica delle lingue. Certamente, una tale motivazione, quella della analogia, considera soltanto alcuni aspetti. Quello, ad esempio, della «limitazione» imposta dal progetto tedesco, perché non ci sia «simbiosi totale» con lo straniero, potrebbe essere oggetto di studio di una futura ricerca che potrebbe svolgersi analizzando altri «momenti» degli studi sulla traduzione: quelli della decostruzione, del cannibalismo culturale e dell'antropofagia letteraria e traduttiva.

Inoltre, a conferma del fatto che il confronto qui tracciato per analizzare il «significato» della traduzione abbia una ben fondata legittimità, l'idea della traduzione come formazione e come esperienza è resa esplicita nelle considerazioni finali di Berman. È proprio nella conclusione del suo lavoro, infatti, che Berman afferma:

La linguistica non è solo una disciplina che si dichiara «scientifica» e le cui conoscenze rimarrebbero così esterne alla nostra esperienza quanto quelle, ad esempio, della fisica matematica. Essa è una certa percezione del linguaggio e del rapporto dell'uomo con il linguaggio, e anche se non rappresenta, come la traduzione, un'esperienza [...] [è] produttrice di un certo *sapere*.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> *Ivi*, 79 (trad. mia).

<sup>69</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>70</sup> *Ivi*, 285-286 (trad. mia).

3.2.4. *Lingua materna versus lingua straniera: un rapporto di gioia o di dolore?*

Tel est le cas émouvant du poète hollandais Hoofst qui, à la mort de la femme qu'il aimait, composa toute une série d'épithames, d'abord en hollandais, puis en latin, puis en français, puis de nouveau en latin, puis en italien, puis – un peu plus tard – de nouveau en hollandais. Comme s'il avait eu besoin de passer par toute une série de langues et auto-traductions pour arriver à la juste expression de sa douleur dans sa langue maternelle.

Antoine Berman

La discussione sulla soggettività del traduttore, affrontata nel secondo capitolo, è questione complessa, complessità percepita come vissuto aperto al confronto, come incontro con l'altro, con l'altra lingua, con l'altra cultura che inevitabilmente porta a una vero e proprio ripensamento delle proprie regolarità, non più assunte in una rassicurante e monolitica univocità. Le ipotesi teoriche qui prese in considerazione con convinzione sono quelle della Coracini, del «suo» soggetto-tra-lingue-culture. A tal proposito, la questione della iscrizione nella lingua, già analizzata nel secondo capitolo, porta ad affrontare la situazione del soggetto/traduttore seguendo l'ipotesi secondo cui la questione che coinvolge la problematica lingua materna / lingua straniera non andrebbe analizzata come un *aut aut*, poiché

la questione non è quella di considerare se, un giorno, qualcuno riuscirà a «conoscere» la lingua straniera allo stesso modo in cui «conosce» la lingua materna. La questione è, piuttosto, quella di comprendere che l'iscrizione del soggetto in una lingua straniera sarà portatrice di nuove voci, nuovi confronti, nuove problematicità, alterando così, inevitabilmente, la soggettività, modificando il soggetto, offrendogli nuove identificazioni, senza tuttavia annullare la discorsività della lingua materna che lo costituisce.<sup>71</sup>

Qui, di seguito, ho evidenziato in neretto le parole presenti nelle testimonianze di alcuni intervistati per identificare quel «sentimento» di essere in una lingua piuttosto che in un'altra e quanto una tale situazione comporti, per chiarire se è vero che quando si è in una (lingua) non si è (anche) in un'altra:

---

<sup>71</sup> Coracini 2003b, 153 (trad. mia).

- a «No momento, me parece até mais **confortável** traduzir do português para o inglês».
- k «[Na tradução português para outras línguas ou de outras línguas para o português] apenas o grau de **conforto** é maior ou menor, a **segurança** das escolhas, o conhecimento dos registros, talvez, quando ocupando o **papel** de tradutora».
- k<sup>1</sup> «[Em relação à autotradução] É muito **confortável** em meu caso porque além de ter total controle sobre aquilo que pretendo comunicar no texto a ser traduzido, no registro do texto e consciência de seu público-alvo, tenho também total liberdade, neste contexto, para alterá-lo».

Nelle risposte riportate è possibile notare che quel sentirsi «confortável», a proprio agio, cambia a seconda della lingua. C'è un grado maggiore o minore di conforto ed è anche una questione di sicurezza. Inoltre, si può rilevare che quello di traduttore/traduttrice è un «ruolo» (*papel*) che l'intervistata (**k** e **k**<sup>1</sup>) assume consapevolmente. La percezione del ruolo di traduttore come attore che porta nella vita reale un po' di ogni personaggio interpretato sia nel momento in cui traduce, sia quando parla (perfino nella lingua materna), la si riscontra anche nella risposta seguente (**b**<sup>1</sup>):

«Quanto ao modo de falar e escrever, percebo, **como um ator que traz para a vida real um pouco de cada personagem interpretado**, influências da linguagem de cada autor traduzido na forma como me expresso na língua materna».

È ipotizzabile che tale paragone – il traduttore come attore – possa associarsi alle diverse identificazioni assunte dal soggetto in differenti contesti e nel corso della sua vita.

Quel che interessa segnalare è la questione dell'identificazione correlata alla costituzione della soggettività intesa come *luogo* dei soggetti parlanti dalla lingua. L'iscrizione del traduttore nel testo tradotto e l'iscrizione del traduttore nella lingua straniera si pongono, a mio avviso e secondo l'impostazione teorica di questo lavoro, a un livello di «costituzione della soggettività» poiché, come afferma Coracini, «la lingua straniera non è un sistema vuoto di senso»<sup>72</sup>; inoltre, come ho già chiarito in precedenza, linguaggio e realtà non si pongono come distinti, e ciò proprio per il «rapporto indissolubile soggetto-linguaggio, affermando in tal modo con la psicoanalisi che, se il soggetto è implicato nella costruzione di senso, al

---

<sup>72</sup> *Ibidem* (trad. mia).

contempo iscrive nelle parole che enuncia la profonda singolarità del suo desiderio»<sup>73</sup>.

Una tale posizione, quella dell'impossibilità di una qualche ipotesi «extralinguistica», la si può rilevare anche nelle parole che Derrida pronuncia nell'intervista concessa ad Antoine Spire sulle sue divergenze con Meschonnic. Il filosofo afferma infatti che

non v'è linguaggio da un lato e realtà dall'altro. Se, ogni volta che si prende in considerazione il carattere della piega o della sottigliezza di un linguaggio, ci fosse un taglio rispetto al reale, dovremmo necessariamente bruciare tutte le biblioteche (Góngora, Mallarmé, Freud, Celan, Lacan, e tanti altri, in verità quasi tutti!) e resterebbero in vita solo le diatribe di Meschonnic. Come possiamo dire seriamente che Heidegger si chiude nel linguaggio sfuggendo alla realtà?<sup>74</sup>

Seguendo l'idea dell'attraversamento realtà-linguaggio-soggetto, ritengo legittima l'interpretazione delle risposte degli intervistati come rivelatrici di un «contratto» di «debito», di «promessa» e di conseguente «responsabilità» da parte del traduttore che sembra rendersi conto della inafferrabilità del linguaggio, della materia sfuggente che lo costituisce, quasi massa gelatinosa che gli sfugge da ogni dove. Il sentimento prodotto dalla responsabilità ha forme molteplici e produce una serie di riflessioni, una specie di «autoanalisi» a cui il raccontarsi inevitabilmente conduce. Compromesso (b), capacità (c), responsabilità, diritti d'autore e orgoglio (c'), posizione d'autore (d), più vigore/meno sottomissione (d') – sono alcuni degli aspetti evidenziati nelle risposte seguenti:

- b** «Sem dúvida é bem maior a facilidade na tradução para a língua materna [...] não gosto de me comprometer com versões para outros idiomas».
- c** «Eu só faço versão PARA língua estrangeira como favor para amigos. Não me considero capacitado para isso».
- c'** «A facilidade aumenta. A responsabilidade aumenta, mas não no sentido pesado. Num sentido de *chamar* a responsabilidade. Quanto mais eu traduzo menos me sinto preso e mais me sinto autor de um texto que é de minha responsabilidade, de que eu tenho que me orgulhar, e pelo qual só eu posso responder».
- d** «A posição que ocupo é a de autor de cada obra em português brasileiro, porque minha intenção é a de chegar à melhor expressão possível em

---

<sup>73</sup> Frota 1999, 34 (trad. mia).

<sup>74</sup> Derrida 2004a, 341-342.

português brasileiro daquilo que o autor da obra na língua fonte está dizendo».

d<sup>1</sup> «Os novos textos são tramados com mais vigor, com menos lacunas, com menos zonas sombrias decorrentes da submissão dos inícios ao texto-fonte».

Nella risposta di **b** sulla possibilità di tradurre in una lingua straniera, l'intervistato scrive che non gli piace «compromettersi» con questo tipo di traduzione. Il compromesso che si stabilisce nel contratto di ogni traduzione è, appunto, un contratto che, stando a Derrida<sup>75</sup>, stabilisce un «debito», un debito infinito che non potrà mai essere saldato.

Ho quindi proceduto mettendo insieme le risposte precedenti perché alcune parole mettono in evidenza la questione del debito contratto dal traduttore nei confronti dell'autore o del testo di partenza (*texto-fonte*) e la capacità e/o sottomissione nei confronti del testo tradotto o da tradurre.

Poiché il problema centrale, o quantomeno il soggetto centrale della mia analisi, è il traduttore, la discussione *sul* traduttore (non sulla traduzione) di fatto consente un avvicinamento al «Il compito del traduttore» di Walter Benjamin e alla lettura che Derrida fa di questo testo<sup>76</sup>. Per il filosofo francese, la questione centrale del saggio di Benjamin è già implicita nel titolo, nella misura in cui Benjamin

situa il *problema*, nel senso di ciò che è precisamente *davanti a sé* come un compito: ed è quello del traduttore e non della traduzione (né d'altronde, sia detto di passaggio, e la cosa non è da trascurare, della traduttrice). Benjamin non parla di compito o di problema della traduzione. Egli nomina il soggetto della traduzione come soggetto indebitato, obbligato da un dovere, già in situazione di successore, iscritto come sopravvissuto in una genealogia, come sopravvissuto o come agente di sopravvivenza: la sopravvivenza delle opere, non degli autori. Forse la sopravvivenza dei nomi di autori e delle firme, ma non degli autori.<sup>77</sup>

Il traduttore «soggetto indebitato, obbligato da un dovere», erede all'interno di una genealogia, ha una responsabilità di traduzione che, come si evince dalle risposte, è molto avvertita. Una tale responsabilità, intesa come «mettersi in questione sul *com-promesso*», sulla capacità, sulla posizione dell'autore, sulla sottomissione, va osservata non solo come responsabilità personale, ma come responsabilità di chi deve rispondere per sé e per gli al-

---

<sup>75</sup> Cf. Derrida 2000.

<sup>76</sup> Cf. Derrida 2010.

<sup>77</sup> *Ivi*, 385-386.

tri, perché iscritto in una «genealogia». È compito *pesante*, gravoso, quello del traduttore e della traduttrice!

Derrida, nella decostruzione, affrontando la questione della responsabilità dirà:

[...] essere responsabile è, al contempo, rispondere di sé e della eredità di ciò che è stato prima di noi, e rispondere, davanti agli altri, di quel che viene e continuerà a venire. Per definizione, la responsabilità non ha limite.<sup>78</sup>

Una tale responsabilità presuppone il coraggio della scelta (*in*)consapevole di scrivere i «nuovi testi» che sono «tessuti con più vigore; con meno lacune, con meno zone d'ombra in forza della sottomissione iniziale al testo-fonte», come viene consapevolmente assunto in **d**<sup>1</sup>:

«Os novos textos são tramados com mais vigor, com menos lacunas, com menos zonas sombrias decorrentes da submissão dos inícios ao texto-fonte».

Si noti la parola *tramar* («tramados») che può significare sia tessere che inventare, cospirare; può significare, pertanto, anche fare qualcosa all'insaputa di qualcuno. Cosa che, in effetti, accade nel lavoro del traduttore: egli/ella traduce all'insaputa dell'autore e del suo testo di partenza. Questa nuova «trama», chiamata traduzione, non è più sottomessa («submissão dos inícios ao texto-fonte») quando assume la sua forma finale e definitiva per il traduttore che lascerà, così, la sua traccia, il suo certificato d'autore.

Prima di questo travaglio, l'attività di traduzione è una «sfida» (**e**: «atividade desafiadora», «desafio»):

«É uma atividade **desafiadora**, portando lido com a 'passagem' como um grande **desafio** que requer muito trabalho, estudo, pesquisa».

Il «passaggio», un «trapasso» che prevede la trasformazione che, in questo caso, avviene dal corpo morto del testo di partenza alla vita (*lità*) del nuovo testo tradotto, è una grande sfida che richiede molto lavoro, studio, ricerca. Dunque, l'attività che il traduttore esercita come «sfida», nelle parole degli intervistati si connota come attività travagliata. Il lavoro di traduzione è lavoro lungo e richiede disciplina e ricerca e il sentimento che lega il traduttore alla traduzione è quello dell'essere «sfidato» a compiere il gesto della traduzione ed in ciò si mette alla prova compiendo un'impresa titanica.

---

<sup>78</sup> Derrida 2004a, 334 (trad. mia).

Un tale rapporto con il testo da tradurre non potrebbe mai essere superficiale. Questo rapporto con la lingua è intimo e profondo come si rileva dalla testimonianza che segue. Si colloca in uno spazio intimo, nel privato, non nel pubblico. Le lingue, secondo questa ottica, sono qualcosa da metabolizzare, da elaborare nella sfera «soggettiva» e possono paragonarsi a quella corrente di pensiero che vede l'apprendimento effettivo di una nuova lingua come qualcosa che scuote il soggetto, che rivede e riassetta continuamente la costituzione della propria soggettività (**h** e **j**):

«[...] minha relação com as línguas é muito íntima e profunda».

«[...] prefiro a palavra movimento à passagem, já que esta última me dá ideia de algo fácil, quando tudo que não se tem ao se colocar duas línguas em contato é «passagem», que parece algo 'passivo', sem atravessamentos – o que não procede. Esse movimento é sempre conflituoso, cheio de evasivas, reticências, paradas, obstáculos, seja na escrita, seja na oralidade. Acho que muito apropriadamente você usa o verbo 'lidar', verbo ligado a luta constante, árdua, batalha, combate entre dois mundos, via linguagem».

Questo «movimento» del traduttore tra le lingue, questo suo rapporto (**h**) intimo e profondo, è movimento di «attraversamento» attivo. Non si tratta di passività tranquilla, di un qualcosa che si compie in modo naturale.

Il movimento della traduzione in **j** è conflittuale, evasivo, reticente, si arresta trovando ostacoli sia nella scrittura che nella oralità. La traduzione è lotta costante, ardua battaglia, guerra tra due mondi, attraverso il linguaggio. Una lotta con la lingua e con i sentimenti, come quella citata in esergo a questo paragrafo:

Comme s'il avait eu besoin de passer par toute une série de langues et auto-traductions pour arriver à la juste expression de sa douleur dans sa langue maternelle.<sup>79</sup>

In **j** prevale il sentimento di dover lottare continuamente per compiere il gesto della traduzione. Si noti, anche, il tentativo di sottoporre ad analisi la stessa intervistatrice quando l'intervistato afferma:

«[...] penso che molto appropriatamente lei abbia usato il verbo 'lidar', verbo legato alla lotta costante».

---

<sup>79</sup> Berman 1984, 13.

Quasi a voler rappresentare un gioco di specchi in cui i ruoli risultano di fatto interscambiabili: l'intervistata fa domande all'intervistatrice, chiedendole chiarimenti sul senso delle parole che usa per interrogarla.

Riflettendo sui sentimenti provati dal traduttore nel suo rapporto con le lingue, su come vive il rapporto con la traduzione e con il testo da tradurre, si può notare come questo rapporto non sempre risulti omogeneo, anche se talvolta può apparire come un meccanismo controllabile.

Una tale constatazione rafforza il carattere soggettivo di questo rapporto, dimostrando inoltre che il soggetto ha sempre l'illusione di un indiscutibile controllo sulla lingua e su se stesso (**g** e **i**):

«Temos uma **relação** muito diferente com cada língua que aprendemos».

«Em situações mais simples, não encontro maiores dificuldades tanto na fala quanto na escrita: desligo uma chave, ligo outra».

Questa relazione molto diversa con ogni lingua che apprendiamo (vedi **g**) induce a ritenere che il rapporto con le lingue, che non è che il rapporto con gli altri, con l'altro da noi, dipenda dal grado di accettazione, di capacità di anettere nell'orizzonte già strutturato della nostra lingua materna, della nostra cultura, la diversità dell'altra lingua, dell'altro universo linguistico e culturale.

Non sembra essere questo il caso della risposta di **i**, per il quale non sembra esserci un rapporto, come nel caso della protagonista di «Simultan» di Ingeborg Bachmann: «desligo uma chave, ligo a outra». L'intervistato possiede la «chiave» di accesso per una lingua e per la/le altra/altre lingua/lingue; è come se avesse due o più compartimenti linguistici nei quali e dai quali entra ed esce senza complicazioni, senza implicazioni, dimostrando così un controllo totale delle lingue che parla e con le quali scrive.

In perfetto contrasto con questo automatismo linguistico, si colloca la seguente testimonianza (**k**):

«[...] vivo constantemente nas duas línguas [...]. Acredito que em minha biografia o trânsito entre as línguas é quase um modo de vida, talvez só pudesse, na verdade, ser uma profissional da área de Letras».

È facile constatare, dalla risposta di **k**, come riesca a porsi *tra* («entre») le lingue, ritenendo che il suo sia quasi un modo di vita. Inoltre, ha una visione fatalista, per così dire, quando afferma che non avrebbe potuto fare altro se non quella professione nel settore disciplinare Lettere. Ella non si colloca né da una parte né dall'altra, il suo luogo è nel mezzo, in quel

«entre-lugar» di Silvano Santiago<sup>80</sup>, ed è addirittura come il «traduttore-  
tra-lingue-culture» della Coracini<sup>81</sup>, come a dire, insomma, che il suo con-  
sapevole essere-tra corrisponde a una condizione di vita.

Così, la condizione del traduttore e della traduttrice ha un rapporto  
diretto con la questione della lingua e, di conseguenza, con l'assoggetta-  
mento della lingua attraverso la dominazione. Questa relazione quasi di  
conquista sempre presente nella scrittura, sia quella cosiddetta «originale»,  
intesa come scrittura del testo di partenza (testo da tradurre), sia quella di  
arrivo, la scrittura/traduzione, non dovrebbe, in fin dei conti, essere consi-  
derata in questi termini ove venga assunta qualsiasi scrittura come tradu-  
zione, secondo le teorie etnologiche e psicanalitiche.

Se, invece, si considera la questione della lingua, della letteratura e, *last  
but not least*, della traduzione, che non è ultima gerarchicamente, ma viene  
qui nominata alla fine solo per una mera consequenzialità, si potrà constata-  
re quanto la visione dei colonizzati su queste questioni venga intesa *tout  
court* come dominio. Pertanto, quel che resta da fare è rivedere i canoni con  
i quali lingua, letteratura e traduzione risultano essere stati imposti alle  
popolazioni (e ai traduttori!).

### 3.2.5. *Separazione versus ibridazione: lingua nel limite, idioma nella frontiera*

O bilinguismo significa evitar o pluralismo  
religioso e significa também impor o poder  
colonialista.

Silvano Santiago

Per Derrida la «lingua materna è parlare idiomaticamente il proprio idio-  
ma»<sup>82</sup>. Questa affermazione potrebbe sembrare come un «miscuglio» di  
concetti, una confusione tra lingua e idioma, e indurrebbe a riflettere per  
verificare fino a che punto le definizioni di lingua e di idioma possano  
effettivamente essere separate e distinte, chiare e afferrabili. Vorrei qui ri-  
flettere, a partire da quel che è stato rilevato nelle risposte degli intervistati,  
proprio su quelle parole – tra le altre – che rimandano a concetti quali *sepa-  
razione, contaminazione, diversità, transito, autonomia* (c).

---

<sup>80</sup> Cf. Santiago 2000.

<sup>81</sup> Cf. Coracini 2007.

<sup>82</sup> La citazione di Derrida è in Ottoni 2005, 127.

«O tradutor por definição vive imerso em língua estrangeira, mas também é por definição o profissional do texto que mais tem responsabilidade de uso efetivo, real, da sua língua. Sem contaminação. É uma estrada apertada ...».

È interessante sottolineare la dimensione professionale nella risposta di c che si *scontra* con l'affermazione presente nella stessa risposta, con cui si afferma che il traduttore per definizione vive immerso in lingua straniera. L'intervistato incorpora nella dimensione del proprio vissuto anche la propria professione, producendo così un mescolamento, un'intrusione dell'ambito professionale nella propria vita, dal momento che il lavoro con le lingue non può separarsi dalla dimensione costitutiva del soggetto giacché la materia prima del suo lavoro è la lingua.

Inoltre, ne scaturisce una figura ambigua, quella del traduttore appunto, che vive immerso nella lingua straniera ma che ha anche la responsabilità di un uso effettivo, reale, della propria lingua. È un soggetto che si trova, al contempo, al di là e al di qua di una immaginaria linea demarcatrice tra le lingue. Non è, peraltro, un qualsiasi professionista del testo, ma quello che ha *più* («mais») responsabilità di altri, perché il tutto, la traduzione, deve avvenire senza contaminazione. L'intervistato si rende conto, tuttavia, che la sua è una strada angusta..., lasciando di proposito, nei puntini sospensivi, uno spazio per riflessioni di ordine epistemologico.

Richiamando, così – ancora una volta – la Coracini, sottile interprete della condizione del vivere tra le lingue, per la quale «essere/situarsi tra lingue-culture significa lasciarsi impregnare da queste»<sup>83</sup>. E, leggendo oltre, a proposito dell'autocensura che investe il traduttore, perché immerso in una formazione discorsiva nella quale risulta comunque inserito, sosterrà che

si manifesta [...] nell'interpretazione che si fa traduzione – sia essa scritta o orale, pensata, riflettuta, lavorata o spontanea, simultanea, consecutiva – la traccia ugualmente identitaria di una costituzione ibrida, culturale e linguistica perché, inevitabilmente, il traduttore si trova tra lingue-culture, in un intermezzo, come affermano Sibony, Derrida e Coracini.<sup>84</sup>

Questo *luogo* situato nello spazio «tra» l'uno e l'altro, nell'intermezzo, è, secondo Silvano Santiago<sup>85</sup>, quello proprio dello scrittore latino-americano.

---

<sup>83</sup> Coracini 2010, 181 (trad. mia).

<sup>84</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>85</sup> Cf. Santiago 2000.

Un soggetto, come si è già sostenuto nel secondo capitolo, il soggetto/traduttore, che appare come «acrobata linguistico» in un universo delle lingue senza frontiere e che avrebbe, pertanto, la possibilità di azione linguistica, senza mai esserne padrone, un'azione sconfinata e non sempre (anzi, quasi mai) controllabile.

Una tale caratteristica si potrebbe osservare non solo nel soggetto/traduttore ma anche in tutti i soggetti formati nell'ibridazione linguistica e culturale.

Ed è giusto in riferimento alla suggestione dell'esergo di Santiago, che induce a considerare come egli utilizzi la parola «bilinguismo» per indicare una situazione quantomeno «doppia» ma che indica, tuttavia, la possibilità di un'espressione multipla di significati.

Scrive, infatti, che

evitare il bilinguismo significa evitare il pluralismo religioso e significa anche imporre un potere colonialista. Nell'algebra del conquistatore, l'unità è l'unica misura che conta. Un solo Dio, un solo Re, una sola Lingua: il vero Dio, il vero Re, la vera Lingua. Come ha detto di recente Jacques Derrida in *Della Grammatologia*: 'Il segno e il nome della divinità hanno lo stesso tempo e lo stesso luogo di nascita'. Una piccola correzione è però opportuna nell'ultima parte della frase: l'aggiunta di un prefisso che mira ad aggiornare l'affermazione: '... lo stesso tempo e lo stesso luogo di (ri)nascita'.<sup>86</sup>

Nella conclusione al capitolo intitolato «O entre-lugar do discurso latino-americano», viene individuato il particolare luogo a cui ha pensato lo scrittore latino americano, quell'*entre-lugar* che considera, probabilmente, anche come luogo del traduttore. Infatti afferma che

lo scrittore latino-americano gioca con i segni di un altro scrittore, di un'altra opera. Le parole dell'altro hanno la particolarità di presentarsi come oggetti che affascinano gli occhi, le dita, e la scrittura del secondo testo è in parte la storia di questa esperienza sensoriale e sensuale con il segno straniero.<sup>87</sup>

Il riferimento a Santiago è importante nell'economia complessiva di questo mio lavoro, non solo per la puntualità della citazione su riportata, ma anche per la posizione «politicamente» antropofagica sostenuta in tutta la sua opera. Questo giocare «con i segni di un altro scrittore, di un'altra opera», può essere considerato simile al lavoro di creazione e di traduzione dei fratelli Campos, come si è già avuto modo di dire nelle pagine precedenti. Quanto al luogo che Santiago individua per il traduttore, esso va collocato

---

<sup>86</sup> *Ivi*, 26 (trad. mia).

<sup>87</sup> *Ivi*, 21 (trad. mia).

tra sacrificio e gioco, tra prigionia e trasgressione, tra sottomissione al codice e aggressione, tra obbedienza e ribellione, tra assimilazione e espressione. Lì, in quel luogo apparentemente vuoto, il suo tempio, il suo luogo di clandestinità, lì si realizza il rituale antropofagico della letteratura latino-americana.<sup>88</sup>

Leggendo un'altra testimonianza, si può altresì notare come a volte il traduttore si trovi ad occupare questa posizione «tra-le-lingue» abbastanza agevolmente, quasi a voler decostruire la solita visione dualistica della traduzione, come anche dell'interpretazione. Non solo vive-tra-lingue-culture ma, addirittura, vi *con-vive*, ne *con-divide* modelli (b):

«Na língua falada do dia-a-dia, essa 'passagem' não apresenta problemas; convivo bastante bem com a diversidade de idiomas lidos ou falados e, dependendo do interlocutor, muitas vezes emprego palavras ou expressões em outros idiomas em meio a conversas em português».

Affermando, poi, la logica della «trasformazione», si veda la risposta di a che, «partendo dalla teoria, più che dalla pratica», deduce la possibilità di abbandonare l'idea di *fedeltà* e di dualismo che prevede un «originale» e la sua traduzione. Infatti, nella risposta la parola «original» è posta tra virgolette quasi a indicare il riferimento a parola altrui (a).

«Atribuo as mudanças menos à prática do que às leituras sobre teoria. Hoje aceito completamente o fato de que não repetimos, mas transformamos o 'original' quando traduzimos».

A sostegno di una visione non dualistica della traduzione si può ancora una volta riepilogare la discussione sulla traduzione muovendo da alcuni testi di chiara matrice decostruzionista come quelli di Derrida, Ottoni, Coracini e Arrojo.

Partendo dall'ipotesi che «la traduzione non sia addomesticabile in sé, poiché resiste a tutti i tentativi di essere sistematizzata in un qualsivoglia schema teorico o storico»<sup>89</sup>, e che, per Derrida, la traduzione è evento che scatena la lingua e le varie lingue presenti in uno stesso sistema linguistico, Ottoni sottolinea come nel filosofo francese la questione della traduzione sia posta in modo diverso rispetto all'approccio strutturalista e post-strutturalista che, fondandosi su irriducibili dicotomie quali soggetto/oggetto, teoria/prassi, forma/contenuto, di fatto configurano le opposizioni formali tra le lingue.

---

<sup>88</sup> *Ivi*, 26 (trad. mia).

<sup>89</sup> Ottoni 2005, 49.

Un tale fenomeno è considerato come costitutivo della traduzione. Così, per mettere in discussione le dicotomie strutturali, l'approccio post-strutturalista procederà alla revisione di questa *Weltanschauung*. Saranno riprese e analizzate le dicotomie come costrutti teorici e filosofici, tenendo ferma, però, diversamente dall'approccio strutturale e formale, la dicotomia lingua materna / lingua straniera.

Diversamente dall'approccio strutturalista e post-strutturalista, per la Decostruzione il problema della fedeltà e del rapporto privilegiato tra due lingue non è adeguato per dar conto del «traboccamento» e del gioco della molteplicità delle lingue interessate nella traduzione<sup>90</sup>.

Si presenta così, quasi come una citazione di Derrida, la risposta di uno degli intervistati riguardo alle diverse lingue presenti in una lingua e alla idiomatichità dell'idioma (j):

«Tenho aumentado o meu senso crítico quanto à leitura e interpretação tanto na língua portuguesa quanto na inglesa e percebido as inúmeras nuances e matizes das diferentes línguas, mas de modo instigante, as várias línguas presentes dentro de um mesmo idioma».

Sono state analizzate le varie dicotomie a cui sono esposti la traduzione e il traduttore nelle differenti teorie e nei vari approcci alla prassi della traduzione. Inoltre, ho considerato il *mito* dell'obiettività nelle scienze umane, ripercorrendo quella corrente del pensiero occidentale che ha condotto al bivio dei dualismi strutturalisti e post-strutturalisti, condannando il traduttore a una posizione di netta separazione tra il «testo di partenza» e il «testo d'arrivo», tra l'autore e il traduttore, tra la lingua di partenza e quella d'arrivo, senza mai offrirgli l'opportunità di problematizzare il «come» e il «se» – come fosse «sempre» possibile dividere, separare, discernere, all'interno della sua formazione linguistica complessa, i due poli su cui lavora e tra i quali si situa.

Anche Arrojo<sup>91</sup> ha individuato nei cosiddetti studi sulla traduzione, l'atteggiamento essenzialista dei differenti approcci, anche in quelli più recenti, dimostrando, così, il perpetuarsi delle dicotomie nell'ambito della traduzione e degli studi sulla traduzione.

Proseguendo la lettura e l'analisi delle risposte degli intervistati, per verificare l'aderenza o l'allontanamento, o addirittura l'adattamento (*bricolage*) che può risultare talvolta conflittuale tra approcci, teorie e opinioni

---

<sup>90</sup> *Ivi*, 52-53.

<sup>91</sup> Cf. Arrojo 1998.

diverse, ecco qui di seguito altre testimonianze degli interpellati all'interno della mia indagine (**d**, **d<sup>1</sup>**, **d<sup>2</sup>**, **e**):

«Ruminar o texto que tenho para traduzir até conseguir exprimi-lo de modo próprio, na tentativa de dizê-lo na língua dos leitores e minha [...]. A 'passagem' de uma língua para outra tem de ser isso mesmo: passagem, com o mínimo de marcas da língua anterior, com o máximo de conteúdo da língua anterior na medida mais que máxima do possível».

«[...] há mudanças advindas de uma crescente facilidade de trânsito entre as línguas fonte e a língua de destino da tradução. A facilidade de trânsito decorrente da experiência, por sua vez, agrega enorme valor à capacidade de expressão em língua materna. Os novos textos são tramados com mais vigor, com menos lacunas, com menos zonas sombrias decorrentes da submissão dos inícios ao texto-fonte. Percebo, então, mais autonomia, mais fluidez, menos dúvidas. A tradução passa a ser realmente coautoria».

«Não economizarei esforços para chegar a um texto autônomo em português brasileiro. Fiel ao conteúdo, mas autônomo e atual na forma».

«A tradução me fez compreender melhor que cada língua tem suas particularidades e muitas vezes são intransponíveis, porque só fazem sentido para um determinado contexto cultural».

La generale tendenza a delimitare le lingue è evidente nelle risposte appena presentate. In **d**, ad esempio, l'operazione di traduzione è proprio questo: un passaggio, con il minimo di tracce della lingua precedente e, per quanto ci è possibile, con il massimo del contenuto della lingua precedente. Si assiste quasi ad un gioco che combina le parole minimo e massimo, evidenziando lo sforzo di trascinarsi del testo di partenza verso la nascita del testo tradotto. L'intervistato, oltre a sottolineare lo sforzo per realizzare l'impresa titanica della traduzione, afferma che la traccia della lingua di partenza deve essere minima, mentre massimo deve essere il contenuto, come se potessimo travasare quest'ultimo da una lingua all'altra, come se il «segno», la traccia, non potesse costituire esso stesso un contenuto; come se ci fosse una «lingua pura» (come sostiene Walter Benjamin nel saggio precedentemente citato), come se non ci fosse alcuna parentela tra le lingue (almeno tra alcune).

La risposta di **d<sup>1</sup>** conferma inoltre che vi sono cambiamenti grazie alla facilità di transito [tra le lingue] frutto dell'esperienza e questo, in termini

di espressività, dà valore aggiunto alla lingua materna. Aggiunge, poi, che i nuovi testi sono «tramados» (*tessuti*) con più facilità, con più chiarezza grazie al fatto di essersi liberati dal testo di partenza. Vi sono meno lacune e il testo tradotto è tanto più fluido da configurarsi come testo scritto in collaborazione, quasi che il traduttore sia anche un coautore. In questo modo il traduttore diventa anche autore. Ribadendo la sua volontà di fare una traduzione che risulti testo autonomo, **d**<sup>2</sup> non risparmierà «alcuno sforzo per pervenire a un testo autonomo in portoghese brasiliano. Fedele al contenuto, ma autonomo e attuale nella forma». L'intervistato opera un compromesso tra fedeltà al contenuto del testo di partenza e autonomia della forma nel testo tradotto nella sua lingua materna. Si constata così come il traduttore trovi un suo proprio percorso per una traduzione che non sia più in balia dei concetti e dei dualismi che le teorie e i diversi modi di tradurre hanno a volte imposto, influenzando non poco l'esercizio di questa professione.

Nella risposta si può notare inoltre il termine «intransponível» (*insuperabile*) che indica, appunto, un qualcosa che non possiamo oltrepassare: un ostacolo, una frontiera che ci impedisce di andare dall'altra parte perché ogni lingua ha le sue peculiarità.

Questa idea del *transito* a volte autorizzato, a volte irrealizzabile, caratteristico dell'idea di traduzione che abbiamo ereditato, trova sostegno in quelle che sono le frontiere linguistiche e i limiti invalicabili dei confini.

Se si accetta l'idea di confine e di frontiera suggerito da La Cecla<sup>92</sup>, allora possiamo ipotizzare la possibilità di un incontro con l'altro, con lo straniero, con l'altra lingua (straniera), che diventa, così, più familiare. Questa sarebbe la dimostrazione di «una possibilità» di traduzione capace più di declinarsi nel dialogo che non di insistere su quelle supposizioni che patiscono la diversità delle lingue; ed è così, allora, che marcando l'idea di una irriducibile *differenza* si rinuncia alla impossibilità di fedeltà alla lingua di partenza.

Si deve dunque partire dalla ipotesi di una sostanziale impossibilità di trasporre da una lingua all'altra per trovare, senza dilungarsi in contrasti senza fine, un giusto compromesso per un dialogo tra lingue e autori/traduttori. Ecco come Vincenzo Cuomo supera il dilemma sciogliendone alcuni nodi:

Ora, il luogo dove tali malintesi tra le culture sono più comuni e dove possono generare conflitti ma anche feconde esperienze di traduzione sono le

---

<sup>92</sup> Cf. La Cecla 1998.

*frontiere*. Riprendendo l'importante distinzione tra frontiera e confine fatta da Piero Zanini (1997), La Cecla afferma: «il confine indicherebbe più un limite interno o esterno da non valicare, mentre invece la frontiera richiamerebbe l'idea che c'è un luogo, dove 'si fanno fronte' due diversità» (1998). Se questo è vero, «se le frontiere sono il 'faccia a faccia' tra due compagini, due culture, due paesi, allora è fondamentale che esse 'abbiano luogo' perché siano davvero filtro e palcoscenico della differenza». <sup>93</sup>

Crediamo che la questione della traduzione, quella delle lingue, non si ponga in modo diverso da quello esplicitato nella citazione: se le frontiere sono il «faccia a faccia» tra due lingue, allora è fondamentale che esse «abbiano luogo perché» avvenga la traduzione, considerando che le differenze ci sono ma senza che, nel «faccia a faccia», ci sia un vinto e un vincitore, un originale e una copia.

### 3.2.6. *Il controllo della traduzione e la «naturalità»*

A chamada língua materna é atravessada por interditos (recalques, traumas) e, portanto, não é tão repousante quanto se poderia supor; ela é causa de muito sofrimento, de muita angústia, de muito desequilíbrio, sintomas de traços, de marcas gravadas no inconsciente.

Maria José Coracini

In un lavoro del 2003 la Coracini sostiene che il tentativo di amministrare l'eterogeneità, la diversità,

significa il protrarsi di una tendenza tipica della cultura occidentale, ovvero sia quella di usare l'omogeneità come fattore di semplificazione dell'azione umana e come elemento positivo verso l'armonia, l'unità, il controllo e il trionfo della coscienza che rende gli uomini tutti uguali. Questa prerogativa non appartiene solo alla Linguistica Applicata ma a ogni sapere, a qualsiasi forma discorsiva con cui si orientano, in un rapporto conflittuale e contraddittorio, le tendenze alla convivenza fra regola e eccezione, potere e resistenza. <sup>94</sup>

In questo paragrafo analizzo dunque il tentativo profuso dagli intervistati per eliminare qualsiasi elemento che disturbi la naturalità del testo d'arrivo, oltre al desiderio di una qualche possibilità di controllo, da parte del tra-

---

<sup>93</sup> Cf. Cuomo s.d.

<sup>94</sup> Coracini - Bertoldo 2003, 265-266 (trad. mia).

duttore, di tutto ciò che avviene durante la lettura del testo di partenza e nella scrittura del testo d'arrivo. Pur avendo osservato come alcuni di loro dicano di non avere illusioni di un controllo totale, perché la lingua *non ce la fa* («não dá conta») a rendere quel che si vuole rappresentare (j<sup>3</sup>):

«Ao longo desses anos como tradutora tenho perdido a ilusão da tradução perfeita, do texto intencional e, mais surpreendentemente, vejo o quanto a língua não dá conta de expressar aquilo que eu, a princípio, penso que quero representar».

Nel tentativo di riprendere ora il filo di quanto dichiarato a proposito del traduttore e del suo ruolo e verificando le risposte degli intervistati, si intravede un qualche riscontro, una qualche possibilità di equilibrio tra quella che è l'ipotesi assunta per il presente lavoro e ciò che emerge dalle loro parole sul loro ruolo di traduttori e sul controllo esercitato sul loro compito.

Ho così constatato come il soggetto/traduttore è niente altro che l'idea che si ha di lui, quando il soggetto-traduttore abbia avuto un ruolo nella storia e nella storia del pensiero, ruolo inteso non nel senso classico, come di «colui che trasporta significati da una lingua ad un'altra», e dunque non nell'accezione di avere il «compito di produrre un prodotto», quanto nel senso di «ruolo *giocato*», di un ruolo che si può agire a patto che «se ne abbia il *ruolo*» (la *competenza*), e che risulti «ben definito e dettagliato» (negli schemi dunque di una *professionalità*). Un ruolo che assumo dunque come atto «di scelta responsabile», nel senso che se ne intende qui misurare l'implicito carico di eredità che la professione comporta, che è retaggio linguistico e culturale, ma anche storico e filosofico.

Una prospettiva che deve poter prevedere l'inserimento pieno del traduttore – in termini di responsabilità etica – vincolando la sua auto-percezione all'idea sociale che si ha della sua specifica attività, che non è mestiere declinabile al di fuori delle considerazioni svolte in proposito quando è stato intrapreso il percorso evolutivo della cultura umanistica e occidentale.

Un aspetto fondamentale della *storia* del traduttore è, senza dubbio, la naturalità che, secondo alcune teorie, egli deve conferire al *nuovo* testo, pur dovendo compiere uno sforzo titanico per la buona riuscita di un tale obiettivo. Il traduttore farà ogni sforzo per dare l'idea di una «fluidità naturale» come di un testo «non tradotto» (i):

«Aprendi muito, porque esse tipo de análise [il confronto con le traduzioni altrui di uno stesso testo di partenza] me deu a ideia do quanto uma boa tradução dependa da compreensão profunda de uma obra em todos os sentidos».

Le parole evidenziate, comprensione profonda e in tutti i sensi, si riferiscono al fatto che l'intervistata, dopo aver confrontato la sua traduzione con altre dello stesso testo fatte da altri traduttori, ritenga di aver compreso profondamente e in tutti i sensi l'opera da tradurre o tradotta. Secondo quanto esposto nei capitoli precedenti circa la capacità di *ri*-significazione dei segni linguistici, sia per la diversità dei contesti in cui i segni hanno luogo, sia per la capacità «creativa» dei soggetti di «giocare» con la lingua, il «controllo in tutti i sensi» di un testo, di un discorso, di una parola ci appare impresa non solo impossibile, ma addirittura non auspicabile, visti il ruolo giocato dal lettore nel processo di significazione e la sua caratteristica di processo aperto. Anche dopo aver letto tutte le traduzioni possibili di un testo, secondo il paradigma della possibilità di attribuzione di senso per via del contesto, del momento storico, della formazione discorsiva, della soggettività, del processo di identificazione, ecc., mai avremmo esaurito, e per fortuna!, tutti i possibili sensi e significati di un testo.

Così, la mia ipotesi che sia illusoria la capacità da parte del traduttore di poter controllare tutti i sensi del testo tradotto, come se di un testo si potesse «leggere tutto», trova riscontro nelle parole appena lette in *i*. Una tale illusione è frutto della pressione esercitata sul traduttore perché raggiunga una perfezione largamente estranea a questo livello di riflessione. Ciò che viene chiesto al traduttore dalle teorie e dal senso comune, è una richiesta ben precisa di *invisibilità*: non devi dare spazio a libere interpretazioni, devi dare il senso che l'autore intendeva, devi «dire ciò che l'autore voleva dire».

Questa idea della *in*-visibilità è stata ampiamente analizzata a partire dalle argomentazioni di Lawrence Venuti. Ma questa idea di «fedeltà» sembra ormai corrosa con il moltiplicarsi dell'attività di traduzione a livello mondiale e il suo obiettivo non si riduce ad un uso unico e singolare. La traduzione avviene per motivi diversi, con target diversi, con livelli qualitativi diversi. Non resta che la possibilità di analizzare i differenti contesti in cui essa avviene, i differenti livelli di realizzazione di questa pratica, per avere una conoscenza maggiore del perché avvengano determinati fenomeni nella traduzione, che è pratica sempre contingente che non prevede la totalizzazione del processo. La traduzione, a mio avviso, è processo negoziabile e riflessivo.

Interessante è notare come il traduttore racconti l'evoluzione del suo *modus operandi* che, come si vedrà più avanti, si basa su quei presupposti classici che gli hanno dato l'illusione di poter controllare sia il testo da tradurre che il testo tradotto, riservandogli quella tanto auspicabile *invisibilità* (*j*):

«Lembro-me que na época comecei a ler tudo que aparecia sobre tradução para tentar encontrar alguma ‘receita’ de como traduzir [...]. Desde que comecei a traduzir livros para várias editoras no Brasil tenho me aprofundado nos meandros da tradução, tanto teórica quanto na prática e cada vez mais me convenço de que não há ‘um’ modo de traduzir, mas muitos, a depender sempre do assunto, da comunidade alvo, dos objetivos do texto etc. Essas muitas formas de tradução exige que pesquisemos muito enquanto traduzimos, lapidemos a língua de chegada na tentativa de apresentar um texto que não ‘cheire’ tradução, que flua com naturalidade na língua meta como se o texto tivesse sido escrito nesta língua. Eis para mim a maior dificuldade na tradução, conseguir um efeito de sentido que soe natural na língua portuguesa. [...] Aí, você se dá conta da tarefa (im)possível que é trabalhar dois contextos diferentes, transformando-os em um, sem deixar transparecer que eram dois».

In queste parole è possibile notare quel desiderio di naturalità nella lingua in cui si traduce, come se il testo sia stato scritto in questa lingua, insomma come se non fosse una traduzione; il desiderio di presentare un testo che non «cheire» (*non sappia*) di traduzione. Si rende conto della (im)possibilità di portare a termine un tale compito. Il processo di «trasformazione», considerato impossibile in *j*, è quello di ridurre due testi ad un unico testo.

Questo progetto (im)possibile, di lavorare con due testi diversi, con «due corpi» (Derrida), ha come ipotesi di lavoro quella che si «rispetti» il testo di partenza considerandolo come corpo sacro, senza possibilità alcuna di una *reductio ad unum* del testo di partenza con quello d’arrivo, poiché dobbiamo rispondere in quanto eredi e rispettare «la legge dell’altro». Per Derrida, allora, la traduzione ci pone al cospetto di una

eteronomia che fa sì che io accetti la legge dell’altro, non ubbidendo all’altro passivamente, ma contro-firmando, trovando una firma che, nella *mia* lingua, in una situazione completamente differente, in una lingua incommensurabile, stabilisca un’alleanza con l’altro e ne sottoscriva la legge [...]. Si tratta di una tensione tra la strategia di trasformazione della lingua d’arrivo, da un lato, e la fedeltà quasi sacra, dall’altro [...]. Questa tensione è sempre presente in ogni traduzione: è la traduzione.<sup>95</sup>

Nella testimonianza che segue è possibile osservare una «posizione» dell’atto del tradurre che mira al raggiungimento della pienezza massima di ciò che l’autore dice, e nella forma più comprensibile. Dunque, il traduttore

---

<sup>95</sup> Derrida 2005, 196 (trad. mia).

vuole non solo tradurre, vuole anche che il lettore comprenda ciò che è scritto nella lingua d'arrivo e per compiere questo lavoro farà tutto il possibile (affermando in tal modo la propria libertà intellettuale ma anche la propria responsabilità etica, **d**, **d**<sup>1</sup>):

«Minha posição é a de dar ao leitor a plenitude maximamente alcançável do que o autor diz na forma mais legítima na língua-alvo, na forma mais compreensível na língua-alvo. Para tanto, todas as pesquisas necessárias serão feitas, todas as meditações sobre o texto original serão feitas, todas as ponderações, todas as consultas a tradutores e aos recursos tecnológicos postos atualmente à disposição do tradutor. Não economizarei esforços para chegar a um texto autônomo em português brasileiro. Fiel ao conteúdo, mas autônomo e atual na forma. Nesse sentido, fujo dos servilismos, discordo de quem considera tradução pálido espelho de um original inalcançável...».

«Isso me leva a evitar excesso de notas do tradutor, a não ser quando me pareçam vir em auxílio da clareza [...]. A 'passagem' de uma língua para outra tem de ser isso mesmo: passagem, com o mínimo de marcas da língua anterior, com o máximo de conteúdo da língua anterior na medida mais que máxima do possível. É na passagem que os recursos pessoais e teóricos do tradutor se firmam, ou não!».

Nella reiterazione della parola «todas» (*tutte*), si può notare che il traduttore non risparmierebbe alcuno sforzo per raggiungere il suo obiettivo: pervenire ad un testo autonomo in portoghese brasiliano. Un tale testo, come egli stesso afferma, sarà autonomo, oltre che fedele al contenuto. È vero che i generi testuali hanno le loro caratteristiche specifiche e, dunque, anche la traduzione di testi con caratteristiche diverse richiedono una differente traduzione. Una tale affermazione vale anche per testi diversi di uno stesso autore, poiché anche lo stile è passibile di mutamenti. Inoltre, la materia linguistica è sempre nuova, perché è sempre in atto la *ri*-significazione. Così, questo sforzo non è che una «transazione tra due fedeltà»: quella del testo di partenza e quella del testo d'arrivo<sup>96</sup>.

La frattura tra forma e contenuto è evidente nelle parole di **d**<sup>1</sup>: l'intervistato scinde automaticamente i due livelli affermando che quel che avviene nella traduzione è proprio il «passaggio» con il minimo delle tracce della lingua anteriore ma con il massimo di contenuto di quella lingua. Le ri-

---

<sup>96</sup> *Ivi*, 195 (trad. mia).

sorse utilizzate per questo processo costituiscono, secondo l'intervistato, la soggettività del traduttore in termini di risorse personali e teoriche.

Con tale metodo, il traduttore potrà forse saldare il debito solitamente attribuitogli, dal momento che, come afferma la Coracini, sulle orme di Derrida,

ogni testo chiede di essere tradotto, di essere letto, è un gesto necessario perché sopravviva oltre la morte dell'autore, oltre le sue intenzioni, ma è possibile affermare anche che ogni testo scappa, scivola, sfugge nelle e dalle mani del traduttore, che, paradossalmente, desidera imprigionarlo, afferrarlo, controllarne il senso illudendosi, così da poterlo più facilmente «trasporre» verso l'altra lingua, verso la lingua d'arrivo, la cosiddetta lingua 2 (L2).<sup>97</sup>

Interessante è notare che, se il testo da tradurre è di un altro autore, alcuni intervistati hanno espresso la possibilità di interpretarlo in tutti i modi possibili, dimostrando un controllo su tutti i possibili sensi e sulla scrittura. Altri hanno delimitato in qualche modo questo potere di controllo, stabilendo una metodologia per tradurre il massimo del contenuto della lingua di partenza nel massimo dell'espressione nella lingua d'arrivo, quando, invece, si tratta di tradurre testi propri, il controllo è totale, come nel caso della seguente testimonianza (b):

«A maior (e fundamental) diferença está no fato de, no meu próprio texto, não ter dúvidas quanto a intenção do autor, quanto ao sentimento por traz da palavra escrita, o que me permite mudar de idioma sem qualquer receio de cometer infidelidades.

Qui si può notare come l'intervistato non abbia dubbi sull'intenzione dell'autore (l'autore è l'intervistato!), sul sentimento che si cela dietro la parola scritta, con il risultato che il traduttore, che traduce se stesso, non può affatto essergli «infedele».

Un tale ragionamento contraddice l'ipotesi della impossibilità di controllo totale della scrittura, poiché neanche l'autore è totalmente consapevole di tutte le intenzioni che muovono la sua scrittura. Con questo non intendo certo negare che dietro il «mestiere» di scrittore ci sia un travaglio linguistico, un lavoro sul significante. Inoltre, va detto che l'auto-traduzione certamente ha un approccio diverso se riferita a testi scientifici, piuttosto che a testi letterari di vario genere. Ad ogni modo, ciò che ho inteso qui considerare nelle risposte sull'auto-traduzione è se il testo da tradurre

---

<sup>97</sup> Coracini 2010, 180 (trad. mia).

sia visto come un testo «estraneo» o se il traduttore si senta «libero» di riscriverlo.

Ebbene, sono le testimonianze di **i**, **j**<sup>2</sup> e di **k** che dicono qualcosa in tal senso:

«[Quando fiz autotradução] Comportei-me como se estivesse diante de um trabalho alheio, mas o resultado final não me agradou, porque não me reconheci naquele texto: embora a tradução estivesse correta, percebi, em vários trechos, que eu não me expressaria assim em português. E tornei a escrevê-los, pois me dei conta de que não se tratava de ‘fidelidade’ ou ‘infidelidade’ a ninguém, uma vez que os dois textos eram de minha autoria».

«Confesso que o que fiz foi outro texto e não o primeiro que escrevi em minha língua primeira. Fiquei impressionada com as mudanças que fiz no texto em inglês para tentar os efeitos de sentido pretendidos na língua de partida. Sabei outra coisa muito diferente do que pretendia dizer».

In queste due testimonianze si segnala la «rivelazione» che nell’auto-traduzione si sia fatto un testo completamente differente. Nella risposta di **i** l’approccio iniziale era quello di aver la sensazione di essere davanti al lavoro di un altro, e che il risultato è stato del tutto deludente perché l’intervistato non si è riconosciuto nella traduzione fatta, nonostante questa sia corretta. Dunque non si è trattato di testo corretto o non corretto, e nemmeno di «fedeltà» o «infedeltà»; semmai, il valore fondamentale riscontrato nella traduzione, in questo caso, è stato quello del «riconoscimento». Pertanto l’intervistato non ha tradotto il proprio testo ma lo ha praticamente *ri-scritto*.

L’intervistata **j**<sup>2</sup> non ha tradotto il suo testo, ne ha scritto un altro, che peraltro non è neanche il primo ad aver scritto nella sua prima lingua. Si noti una sorta di *lapsus*, avendo scritto *mia prima lingua*, facendo supporre che abbia una *sua* seconda lingua, il che porta a considerare l’idea di possesso delle lingue con le quali si lavora, nelle quali si vive. Quasi a voler dire che si possono avere più lingue materne. Altro dato da considerare è il verbo «confessare» con il quale inizia la risposta. La frase, *confesso che ho fatto un altro testo*, mette a nudo il traduttore che al posto della traduzione ha «osato» scrivere un testo nuovo. Inoltre, l’intervistata afferma che è rimasta impressionata dai cambiamenti fatti nel testo inglese per tentare di raggiungere lo stesso senso e lo stesso significato della lingua di partenza. Ciò significa che è venuto meno un certo controllo sul testo, sulla lingua,

sia quella di partenza sia quella d'arrivo, tant'è vero che è venuto fuori qualcosa di completamente diverso da ciò che voleva dire. Si deve qui notare una totale assenza di controllo.

Nella testimonianza che segue, il senso del controllo è altrettanto totale, perché l'intervistato afferma di sapere cosa vuole comunicare nel testo e di avere totale libertà, in quel contesto [l'auto-traduzione], per alterarlo. Il senso di autocontrollo della scrittura è totale e risulta molto confortevole (k):

«[A autotradução] É muito confortável em meu caso porque além de ter total controle sobre aquilo que pretendo comunicar no texto a ser traduzido, no registro do texto e consciência de seu público-alvo, tenho também total liberdade, neste contexto, para alterá-lo».

La testimonianza del controllo e della neutralità c'è la risposta di f sul problema della possibile interferenza della lingua straniera sulla lingua materna. L'intervistato afferma che la conoscenza delle lingue non ha mai contaminato la sua maniera di esprimersi oralmente, l'unica possibilità di un qualche cambiamento è quello dell'*arricchimento* del suo modo di scrivere. Se ne può dedurre che la relazione con le lingue è, in questo caso, un fenomeno controllabile e, dunque, prevale il senso di neutralità del soggetto/traduttore rispetto alle lingue con le quali lavora, con le lingue che parla e con le quali scrive (f):

«O conhecimento de línguas nunca afetou a maneira de me expressar oralmente em minha própria língua; é possível que tenha de certa forma enriquecido minha composição escrita».

La naturalità e il controllo vengono esplicitati nella testimonianza successiva. L'intervistata dichiara che le sembra che tradurre verso l'inglese non intacchi tanto la sua soggettività perché quando traduce verso l'inglese prende le distanze. Ha l'impressione che tradurre verso la sua prima lingua [portoghese/brasiliiano] le richieda uno sforzo maggiore in termini di naturalità (j<sup>1</sup>):

«Parece que traduzir para o inglês não mexe tanto com a minha subjetividade, fico mais à distância [...]. Nunca havia pensado como me sinto traduzindo para o inglês e, de repente, me vejo aqui dizendo essas coisas. Nossa, estou como que assustada com o que acabo de escrever, mas saiu assim, naturalmente. É como se traduzir para a minha língua primeira me cobrasse um ônus muito maior em termos de naturalidade. Pode isso???? [risos]».

Si può qui osservare, nel caso di j<sup>1</sup>, che la soggettività possa essere in qualche modo sollecitata. Il suo rapporto con le lingue non sembra neutro, sfugge al controllo. Inoltre, il riflettere sulla propria pratica, l'ha indotta a «spaventarsi» di ciò che ha scritto in risposta alla domanda sulla differenza tra tradurre verso la sua lingua materna o verso la (sua) lingua straniera. La riflessione sulla pratica offre spazio per scoperte sulla pratica stessa e sugli effetti che la pratica può avere su se stessi e sul prodotto del proprio lavoro intellettuale, ovvero, la traduzione. Per non tacere del fatto che una buona e accurata riflessione sull'attività di traduttore potrebbe offrire elementi per ricavarne una teoria che solo a tali condizioni ricomponesse il proprio rapporto con la pratica seguendo il modello della *Grounded Theory* di Glaser e Strauss.

4.

## PER CONCLUDERE

Una scienza deve essere più scienze.  
Antimo Negri

Le posizioni teoriche degli Autori a cui ho fatto riferimento per poter svolgere «nel confronto» le mie riflessioni – e le stesse determinazioni a cui io stessa sono pervenuta – di fatto non consentirebbero alcuna conclusione, almeno nell’accezione canonica di chi ritenga di aver portato a termine una indagine il cui oggetto risulti all’ordine del giorno del dibattito contemporaneo sulla traduzione e sull’interpretazione. Il cui ambito disciplinare, a dire il vero, risulta molto più ampio di quanto non risulti contenuto nei confini segnati dall’accademia, come peraltro si è avuto modo di considerare, allorquando ho dovuto confrontare, per compararne le suggestioni, «posizioni» di autori di ben altra derivazione culturale anche se sono risultate essenziali e fondamentali le loro particolari considerazioni sul *focus* della mia indagine.

Ma la prassi editoriale vuole che alla fine si debba prendere congedo oltre che dagli Autori, a cui – è bene ribadirlo – si è fatto riferimento per le argomentazioni svolte in un incalzante confronto culturale «ad ampio spettro», anche dai possibili lettori a cui viene destinato il risultato di questa mia fatica, sperando di trovarne alcuni che possano prendere il testimone per proseguire nella ricerca. Ed è proprio tenendo conto di una tale «consegna», per così dire *destinale*, che sento di poter affermare come e quanto in questa conclusione possano essere presi tutti i congedi che si vogliono ipotizzare ma non certamente dai temi trattati. E infatti, proprio nei confronti di tali temi avverto la cognizione certa che non se ne può disfare la trama che, pur avendo caratterizzato il lavoro che mi accingo a licenziare, di fatto resta nella mia consapevolezza che se ne dovranno continuare gli approfondimenti. Da parte di chi? Certamente da parte mia, quanto meno per averne preso entusiasmo e soprattutto per la consapevolezza di quanto la trama tessuta nel presente lavoro possa e debba essere ulteriormente scandagliata, il cui «fondo – a dire il vero – non può certamente risultare prefigurabile (vecchio vizio positivistico o di una qualche moda scientifica che ancora

venga prolungandolo nella forma dell'empirismo ingenuo), essendo invece totalmente affidato alle domande che verranno ponendo i ricercatori... *a venire*. E tale dunque da poter essere eventualmente assunto – un tale compito – da chiunque abbia passione per i temi trattati e che si vogliono approfondire, collocandosi in quel virtuale *invisible college* che rappresenta la comunità scientifica chiamata ad eventualmente scrivere le opere... *che verranno*. Così confermando che l'intenzione di voler continuare qualsivoglia approfondimento di fatto risulta sigillato in talune componenti che in qualche modo possono aver sostenuto le argomentazioni di una qualunque indagine scientifica che risultasse momentaneamente conclusa. Ebbene, tra tali componenti che possono caratterizzare una ricerca se ne individuano – tra quelle che spero abbiano visibilmente tracciato il profilo del mio lavoro – almeno due: aver proceduto con argomentazioni mai assertorie, né mai formulando ipotesi presuntuosamente definitive e dando altresì conto delle carte nautiche utilizzate nella mia ricerca, sempre siglate da appunti relativi ad un mio desiderio psicoanalitico di voler riprendere la parola, di dover tornare sull'argomento, consapevole di quanto ogni approccio tentato, ogni sondaggio sperimentato, ogni tentativo osato, siano sempre pervenuti da nuove suggestioni, e pervengono altresì da inedite ipotesi.

Per quel che riguarda il presente lavoro – che, in quanto *di ricerca*, è naturalmente *in fieri* – ho ritenuto di dovermi porre al fianco dei mentori che ho scelto come compagni di un viaggio intellettuale per farmi sostenere nelle argomentazioni teoriche che sono state poi effettivamente sviluppate, accettando così il loro implicito suggerimento ad assumerne la costitutiva provvisorietà. Pertanto, sarà proprio ad un tale loro supporto che di certo potrò fare riferimento per i miei ulteriori approfondimenti – come è giusto che sia.

È grazie ad un tale atteggiamento che alla fine del mio lavoro posso affermare di averne avuto una qualche soddisfazione – che è giusto come quel sentimento avvertito dal viaggiatore, il quale non avverte mai di essere pienamente soddisfatto per la meta raggiunta, vivendo quella tipica inquietudine del viaggio mai terminato, di un viaggio che va ancora e sempre proseguito.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AA.VV. 2007  
Aime 2013  
Almeida Filho - Lombello 1992  
Amati Mehler - Argentieri - Canestri 2003  
Arrojo 1986  
Arrojo 1992  
Arrojo 1993  
Arrojo 1998  
Arrojo 2002  
Arrojo 2003a  
Arrojo 2003b
- AA.VV., *aut aut* 334 (2007): *Compiti del traduttore*.  
M. Aime, *Cultura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.  
J.C. Almeida Filho - L. Lombello (orgs.), *Identidade e caminho no ensino de português para estrangeiros*, Campinas, Unicamp, 1992.  
J. Amati Mehler - S. Argentieri - J. Canestri (a cura di), *La babele dell'inconscio: lingua madre e lingua straniera nella dimensione psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina, 2003 (1990).  
R. Arrojo, *Oficina de tradução - A teoria na prática*, São Paulo, Ática, 1986 (São Paulo, ABDR, 2013<sup>5</sup>).  
R. Arrojo, «A tradução passada a limpo e a visibilidade do tradutor», *Trabalhos de Linguística Aplicada* 19 (1992).  
R. Arrojo, *Tradução, desconstrução e psicanálise*, Rio de Janeiro, Imago, 1993.  
R. Arrojo, «Os 'estudos da tradução' como área de pesquisa independente: dilemas e ilusões de uma disciplina em (des)construção», *Delta* 14, 2 (1998), 423-454, <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-44501998000200007>.  
R. Arrojo, «Writing, Interpreting and the Power Struggle for the Control of Meaning», in M. Tymoczko - E. Gentzler (eds.), *Translation and Power*, Boston, University of Massachusetts Press, 2002, 63-79.  
R. Arrojo, «A relação exemplar entre autor e revisor (e outros trabalhadores textuais semelhantes) e o mito de Babel: alguns comentários sobre História do Cerco de Lisboa, de José Saramago», *Delta* 19 (2003), número especial, 193-207.  
R. Arrojo (org.), *O signo desconstruído - Implicações para a tradução, a leitura e o ensino*, Campinas, Pontes, 2003.

- Arrojo 2003c R. Arrojo, «The Power of Originals and the Scandal of Translation – A Reading of Edgar Allan Poe’s ‘The Oval Portrait’», in M.C. Pérez (ed.), *Translation and Ideology*, Manchester, St. Jerome, 2003, 165-180.
- Arrojo 2004 R. Arrojo, «Tradução, (in)fidelidade e gênero num conto de Moacyr Scliar», *Revista Brasileira de Linguística Aplicada* 4, 1 (2004), 27-36.
- Arrojo 2005 R. Arrojo, «The Gendering of Translation in Fiction: Translators, Authors, and Women/Texts in Scliar and Calvino», in J. Santaemilia (ed.), *Gender, Sex and Translation: The Manipulation of Identities*, Manchester - Northampton (MA), St. Jerome, 2005, 81-96.
- Bachmann 1986 I. Bachmann, «Simultaneo», in Id., *Tre sentieri per il lago e altri racconti*, Milano, Adelphi, 1986 (1980), 9-45.
- Baker 1996 M. Baker, «Linguistics & Cultural Studies. Complementary or Competing Paradigms in Translation Studies?», in A. Lauer et al. (Hg.), *Übersetzungswissenschaft im Umbruch*, Tübingen, Gunter Narr, 1996, 9-19.
- Bakhtin 2006 M. Bakhtin, *Estética da criação verbal*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- Barbosa 1990 H.G. Barbosa, *Procedimentos técnicos da tradução: uma nova proposta*, Campinas, Pontes, 1990.
- Barthes 1966 R. Barthes, *Elementi di semiologia: linguistica e scienza delle significazioni*, Torino, Einaudi, 1966.
- Barthes 1970 R. Barthes, *S/Z*, Torino, Einaudi, 1970.
- Barthes 1979 R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 1979.
- Barthes 1999 R. Barthes, *Variazioni sulla scrittura. Il piacere del testo*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Barthes 2002 R. Barthes, *L'impero dei segni*, Torino, Einaudi, 2002.
- Barthes 2006 R. Barthes, *Il senso della moda: forme e significati dell'abbigliamento*, Torino, Einaudi, 2006.
- Bass 2009 A. Bass, «A história de um erro em tradução e o movimento psicanalítico», in P. Ottoni (org.), *Tradução: a prática da diferença*, Campinas, Unicamp, 2009, 59-96.
- Bassnett 1993a S. Bassnett, «From Comparative Literature to Translation Studies», in Id., *Comparative Literature: A Critical Introduction*, Oxford - Cambridge (MA), Blackwell, 1993.

- Bassnett 1993b S. Bassnett, *La traduzione: teorie e pratica*, Milano, Bompiani, 1993.
- Bassnett 1997 S. Bassnett (ed.), *Translating Literature*, Cambridge, Brewer, 1997.
- Benedetti - Sobral 2007 I. Benedetti - A. Sobral (orgs.), *Conversas com tradutores, balanços e perspectivas da tradução*, São Paulo, Parábola, 2007.
- Benjamin 2007 W. Benjamin, «Il compito del traduttore», in Id., *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 2007, 39-52.
- Benveniste 2009 E. Benveniste, *Essere di parola - Semantica, soggettività, cultura*, a cura di P. Fabbri, Milano, Mondadori, 2009.
- Berman 1984 A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984.
- Berman 2011 A. Berman, «De la translation à la traduction / Da translação à tradução», *Scientia Translationis* 9 (Jan. 2011), 71-100, <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/1980-4237.2011n9p71/18561>.
- Bertazzoli 2006 R. Bertazzoli, *La traduzione: teorie e metodi*, Roma, Carocci, 2006.
- Binswanger 1970 L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- Binswanger 1992 L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata: esaltazione fissata, stramberia, manierismo*, Milano, SE, 1992.
- Birman 2000 J. Birman, *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- Bolinger 1971 D.L. Bolinger, *The Phrasal Verb in English*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971.
- Bolinger 1975 D.L. Bolinger, *Aspects of Language*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
- Bortoni-Ricardo 2006 S.M. Bortoni-Ricardo, *Educação em língua materna, a sociolinguística na sala de aula*, São Paulo, Parábola, 2006.
- Boumard 1999 P. Boumard, «Rencontrer l'autre entre terrain et théorie: une approche de la description ethnographique», *Revue du Laboratoire de Microsociologie de l'éducation - Université de Rennes* (1999): *Réponses institutionnelles* 4 (*La description*).
- Boumard - Lapassade - Lobrot 2006 P. Boumard - G. Lapassade - M. Lobrot, *Le mythe de l'identité*, Paris, Anthropos, 2006.

- Bouveresse 1998 R. Bouveresse, *La philosophie et les science de l'homme*, Paris, Ellipses, 1998.
- Braitenberg 1989 V. von Braitenberg, *Il cervello e le idee: saggi sull'intelligenza, il linguaggio, la scienza*, Milano, Garzanti, 1989.
- Braitenberg 2008 V. von Braitenberg, *L'immagine del mondo nella testa*, Milano, Adelphi, 2008.
- Brandão 2011 H.N. Brandão, *Introdução à análise do discurso*, Campinas, Unicamp, 2011.
- Bronckart 1999 J.P. Bronckart, *Atividade de linguagem, textos e discursos: por um interacionismo sócio-discursivo*, São Paulo, Educ, 1999.
- Buffoni 1989 F. Buffoni (a cura di), *La traduzione del testo poetico*, Milano, Guerini & Associati, 1989.
- A. de Campos 1986 A. de Campos, *O anticrítico*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- A. de Campos 1987 A. de Campos, *Linguaviagem*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- A. de Campos 2009 A. de Campos, *Verso, reverso, controverso*, São Paulo, Perspectiva, 2009.
- H. de Campos 1981a H. de Campos, «Da razão antropofágica: a Europa sob a signo da devoração», *Revista Colóquio/Letras* 62 (1981), 10-25.
- H. de Campos 1981b H. de Campos, *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, São Paulo, Perspectiva, 1981.
- H. de Campos 1984a H. de Campos, *Galáxias*, São Paulo, Editora 34, 1984.
- H. de Campos 1984b H. de Campos, *A operação do texto*, São Paulo, Perspectiva, 1984.
- H. de Campos 2006 H. de Campos, *Metalinguagem & outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*, São Paulo, Perspectiva, 2006.
- H. de Campos 2009 H. de Campos, «O afreudisiaco Lacan na galáxia de lalíngua», *Afreudite - Revista Lusófona de Psicanálise Pura e Aplicada, América do Norte* 1 (sept. 2009), 1-14, <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/afreudite/article/view/824/665>.
- Castoriadis 1975 C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- Cavallari 2004 J. Cavallari, «O lugar da língua materna na constituição identitária do sujeito bilingue», *Trabalhos de Linguística Aplicada* 43 (2004), 171-183, <http://cedae.iel.unicamp.br/revista/index.php/tla/article/viewFile/2224/1731>.

- Celada 2002 M.T. Celada, *O espanhol para o brasileiro: uma língua singularmente estrangeira*, Campinas, Unicamp IEL, 2002 (Diss.), [http://dml.fflch.usp.br/sites/dml.fflch.usp.br/files/Tese\\_MaiteCelada.pdf](http://dml.fflch.usp.br/sites/dml.fflch.usp.br/files/Tese_MaiteCelada.pdf).
- Certeau 2005 M. de Certeau, *La scrittura dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina, 2005.
- Cesar 2006 A.C. Cesar, «O conto Bliss anotado... ou Paixão e técnica: tradução, em língua portuguesa do conto Bliss de Katherine Mansfield, seguida de 80 anotações», in *Escritos da Inglaterra*, trad. de M.L. Cesar, São Paulo, Brasiliense, 2006, 9-84.
- Chnaiderman 2006 M. Chnaiderman, «Língua(s)-Linguagem(ns)-Identidade(s)-Movimento(s): uma abordagem psicanalítica», in I. Signorini (org.), *Língua(gem) e identidade – Elementos para uma discussão no campo aplicado*, Campinas, Mercado de Letras, 2006, 47-67.
- Chomsky 1969 N. Chomsky, *Saggi linguistici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1969, 3 voll.
- Chulata 2010 K. de Abreu Chulata, «A construção individual e coletiva da tradução instituída», in M.C. Lima-Hernandes - K. de Abreu Chulata (orgs.), *Língua portuguesa em foco: ensino-aprendizagem, pesquisa e tradução*, Lecce, Pensa Multimedia, 2010, 191-200.
- Cicurel 1990 F. Cicurel, «Éléments d'un rituel communicatif dans les situations d'enseignement», in L. Dabène *et al.*, *Variations et rituel en classe de langue*, Paris, Crédit - Haitier, 1990.
- Coracini 1991 M.J. Coracini, *Um fazer persuasivo: o discurso subjetivo da ciência*, Campinas, Pontes, 1991.
- Coracini 1992 M.J. Coracini, «Homogeneidade vs. heterogeneidade num discurso pedagógico», in M.A.A. Celami - M.S.Z. Paschoal (orgs.), *Linguística aplicada: da aplicação da linguística à linguística transdisciplinar*, São Paulo, Educ, 1992.
- Coracini 2003a M.J. Coracini, «O cientista e a noção de sujeito na linguística: expressão de liberdade ou submissão?», in R. Arrojo (org.), *O signo desconstruído – Implicações para a tradução, a leitura e o ensino*, Campinas, Pontes, 2003, 19-24.
- Coracini 2003b M.J. Coracini, «Língua estrangeira e língua materna – Uma questão de sujeito e identidade», in Id. (org.), *Identidade & discurso*, Campinas, Argos - Unicamp, 2003, 139-159.

- Coracini 2003c M.J. Coracini, «Desconstruindo o discurso de divulgação: as questões do significado e da autoria», in R. Arrojo (org.), *O signo desconstruído – Implicações para a tradução, a leitura e o ensino*, Campinas, Pontes, 2003.
- Coracini 2007 M.J. Coracini, *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade. Línguas (materna e estrangeira), plurilingüismo e tradução*, Campinas, Mercado de Letras, 2007.
- Coracini 2009a M.J. Coracini, «Escrita de si, assinatura e criatividade», in F. Indursky - M.C. Leandro Ferreira - S. Mittmann (orgs.), *O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras*, São Carlos, Claraluz, 2009, 393-404.
- Coracini 2009b M.J. Coracini, «Línguas e efeitos de estranhamento: modos de (vi)ver o outro», *Revista Brasileira de Linguística Aplicada* 9, 2 (2009), 475-498, <http://www.scielo.br/pdf/rbla/v9n2/06.pdf>.
- Coracini 2009c M.J. Coracini, «O sujeito tradutor entre a 'sua' língua e a língua do outro», *Cadernos de tradução* 2, 16 (2009), <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/viewFile/6655/6203>.
- Coracini 2010 M.J. Coracini, «A (auto-)censura na tradução: uma questão de identidade», in M.C. Lima-Hernandes - K. de Abreu Chulata (orgs.), *Língua portuguesa em foco: ensino-aprendizagem, pesquisa e tradução*, Lecce, Pensa Multimedia, 2010.
- Coracini 2011 M.J. Coracini, «Entre a memória e o esquecimento: fragmentos de uma história de vida», in M.J. Coracini - C. Moreno Ghirardelo (orgs.), *Nas malhas do discurso: memória, imaginário e subjetividade*, Campinas, Pontes, 2011, 23-74.
- Coracini - Bertoldo 2003 M.J. Coracini - E.S. Bertoldo (orgs.), *O desejo da teoria e a contingência da prática – Discursos sobre/na sala de aula*, Campinas, Mercado de Letras, 2003.
- Costa e Silva 2011 H. Costa e Silva, *Tradução e dialogismo: um estudo sobre o papel do tradutor na construção do sentido*, Recife, Universitária UFPE, 2011.
- Cristin 1986 R. Cristin, *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, Milano, Unicopli, 1986.
- Cuomo s.d. V. Cuomo, «L'altro nella rete (problemi di mediazione culturale)», *Kainós, Rivista telematica di critica filosofica* 2: *L'esperienza dell'altro*, s.d., <http://www.kainos.it/numero2/sezioni/ricerche/cuomo01.html#piede23>.

- De Rosa 2007a G.L. De Rosa, «Parlato filmico e oralità: neostandard e tratti sub-standard nel cinema contemporaneo in lingua portoghese», in M.G. Russo (a cura di), *Tra centro e periferia. In-torno alla lingua portoghese: problemi di diffusione e traduzione*, Viterbo, Sette città, 2007, 61-84.
- De Rosa 2007b G.L. De Rosa, «Problematiche traduttologiche nella traduzione audiovisiva dal portoghese brasiliano all'italiano», in Id., *Il traduttore visibile*, Parma, MUP, 2007, 321-343.
- De Rosa 2007c G.L. De Rosa, «La traduzione filmica dal portoghese brasiliano all'italiano: una questione di varianti», in M.G. Scelfo - S. Petroni (a cura di), *Lingua, cultura e ideologia nella traduzione di prodotti multimediali*, Roma, Aracne, 2007, 229-249.
- De Rosa 2010a; 2010b G.L. De Rosa, «Naturalizzare il parlato filmico de A Turma da Mônica», in Id. (a cura di), *Dubbing Cartoonia. Mediazione interculturale e funzione didattica nel processo di traduzione dei cartoni animati*, Napoli, Loffredo, 2010, 59-75.  
Edizione in portoghese: «Naturalizar o diálogo cartoonístico de A Turma da Mônica», in M.C. Lima-Hernandes - K. de Abreu Chulata (orgs.), *Língua portuguesa em foco: ensino-aprendizagem, pesquisa e tradução*, Lecce, Pensa Multimedia, 2010, 217-229.
- De Rosa 2012 G.L. De Rosa, *Mondi doppiati. Tradurre l'audiovisivo dal portoghese tra variazione linguistica e problematiche traduttive*, Milano, FrancoAngeli, 2012.
- Derrida 1967 J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- Derrida 1972 J. Derrida, *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- Derrida 2000 J. Derrida, «O que é uma tradução 'relevante'?», *ALFA, Revista de Linguística* 44 (2000), 13-44.
- Derrida 2004a J. Derrida, *Papel máquina*, trad. bras. de E. Nascimento, São Paulo, Estação Liberdade, 2004.
- Derrida 2004b J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.
- Derrida 2005 J. Derrida, «Fidelidade a mais de um: merecer herdar onde a genealogia falta», in P. Ottoni, *Tradução manifesta: double bind & acontecimento*, Campinas, Unicamp - Edusp, 2005, 167-198.
- Derrida 2006 J. Derrida, «Titolo intraducibile: lo spergiuro», in Id., *Lo spergiuro: il tempo dei rinnegati*, trad. it. di M. Bertolini, Roma, Castelvecchi, 2006.

- Derrida 2010 J. Derrida, «Des tours de Babel», in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani, 2010 (1995), 367-418.
- Derrida 2011 J. Derrida, *O animal que logo sou*, trad. bras. de F. Landa, São Paulo, Unesp, 2011.
- Devereux 1985 G. Devereux, *Dall'ansia al metodo nelle scienze del comportamento*, Roma, Istituto Enciclopedico Italiano, 1985.
- Dilthey 2007 W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Milano, Bompiani, 2007.
- Di Mattia 2005 F. Di Mattia, «Solitudine e salvezza», *RaiLibro* (2005), <http://www.educational.rai.it/railibro/articoli.asp?id=173>, in rete fino al 5 aprile 2013.
- Douglas 2009 R. Douglas, *Construindo o tradutor*, Bauru, Edusc, 2009.
- Duke 1993 D.A. Duke, *Traçando os rumos da nota do tradutor: o caso de O mundo se despedaça*, Campinas, Unicamp, 1993 (Diss.).
- Durkheim 1996 È. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Roma, Editori Riuniti, 1996.
- Eco 2004 U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2004.
- Eckert-Hoff 2008 B.M. Eckert-Hoff, *Escritura de si e identidade, o sujeito-professor em formação*, Campinas, Mercado de Letras, 2008.
- Eckert-Hoff - Rosa 2009 B.M. Eckert-Hoff - M. da Rosa (orgs.), «Entre línguas e culturas: uma história de vida e uma história social na Linguística Aplicada – Entrevista com Maria José Coracini», *Fragmentum* 22 (jul. - sept. 2009).
- Fabietti 1993 U. Fabietti, *Il sapere dell'antropologia. Pensare, descrivere, comprendere l'Altro*, Milano, Mursia, 1993.
- Fabietti - Matera 1997 U. Fabietti - V. Matera, *Etnografia, scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997.
- Ferraris 1988 M. Ferraris, «Dilthey e le aporie dello storicismo», in Id., *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, 260-287.
- Ferreira 1986 A.B. de Holanda Ferreira, *Novo Dicionário Aurélio da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova fronteira, 1986.
- Foerster 2001 H. von Foerster, *Come ci si inventa. Storie, buone ragioni ed entusiasmi di due responsabili dell'eresia costruttivista (ideologia e conoscenza)*, Roma, Odradek, 2001.

- Foucault 1971 M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971.
- Foucault 1997 M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, Milano, Raffaello Cortina, 1997.
- Foucault 1998a M. Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1998.
- Foucault 1998b M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1998.
- Foucault 1998c M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1998.
- Freud 1985 S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985.
- Frota 1999; 2000 M.P. Frota, *A singularidade na escrita tradutora: linguagem e subjetividade nos estudos de tradução na linguística e na psicanálise*, Campinas, Unicamp IEL, 1999 (Diss.); Campinas, Pontes, 2000.
- Gadamer 1973 H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Genova, Marietti, 1973.
- Gadamer 1983 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- Gardner 1987 H.G. Gardner, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- Gambier - Doorslaer 2009 Y. Gambier - L. van Doorslaer (eds.), *The Metalanguage of Translation*, Amsterdam - Philadelphia, John Benjamins, 2009 (2007).
- Gargani 1988 A. Gargani, *Sguardo e destino*, Roma - Bari, Laterza, 1988.
- Geertz 1987 C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Geertz 1988 C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino, 1988.
- Gentzler 2009 E. Gentzler, *Teorias contemporâneas da tradução*, trad. bras. de M. Malvezzi, São Paulo, Madras, 2009.
- Giacomelli 2015 R. Giacomelli, «Lacan moderno e postmoderno: alle origini delle 'Sciences de l'homme' francesi», *Rivista italiana di linguistica e di dialettologia* XVII (2015), 43-69.
- Glaser 1992 B. Glaser, *Basics of Grounded Theory Analysis*, Mill Valley (CA), Sociology Press, 1992.
- Glaser - Strauss 1967 B. Glaser - A. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine, 1967.

- Goffman 1968 E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Einaudi, 1968.
- Goffman 1970 E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, Bari, Laterza, 1970.
- Goffman 1977 E. Goffman, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.
- Góis et al. s.d. E. Góis et al., «Lalangue, via régia para a captura do real», *IPLA* s.d., <http://www.psicanaliselacaniana.com/estudos/documents/LALANGUE.pdf>.
- Goldstein 1952 K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1952.
- Goleman 1997 D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, Milano, Rizzoli, 1997.
- Graf 1998 M. Graf, *L'écrivain et son traducteur: en Suisse et en Europe*, Genève, Zoc, 1998.
- Graham 1981 J.F. Graham, «Theory for Translation», in M. Gaddis Rose (ed.), *Translation Spectrum - Essays in Theory and Practice*, Albany, State University of New York Press, 1981.
- Guattari 1996 F. Guattari, «O novo paradigma estético», in D.F. Schnitman (org.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1996, 121-137.
- Guerini - Torres - Costa 2013 A. Guerini - M.H. Torres - W.C. Costa (orgs.), *Os estudos da tradução no Brasil nos séculos XX e XXI*, Florianópolis, Copiart - PGET-UFSC, 2013.
- Gumperz 1982 J. Gumperz, *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Gumperz - Hymes 1972 J. Gumperz - D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, New York, Rinehart & Winston, 1972.
- Gusdorf 1980 G. Gusdorf, *Le scienze umane nel secolo dei lumi*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- Hagège 1989 C. Hagège, *L'uomo di parole. Linguaggio e scienze umane*, Torino, Einaudi, 1989.
- Hall 2011 S. Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, trad. bras. de T. Tadeu da Silva - G. Lopes Louro, Rio de Janeiro, DP&A, 2011.
- Haroche 1992 C. Haroche, *Fazer dizer, querer dizer*, trad. de E. Pulcinelli Orlandi, São Paulo, Hucitec, 1992.
- Hatim - Mason 1997 B. Hatim - I. Mason, *The Translator as Communicator*, London - New York, Routledge, 1997.

- Hattnher 1985 A. Hattnher, «Nota de pé de página: alicerce fundamental da tradução», *Tradução & Comunicação* 6 (1985), 89-100.
- Hattnher 1994 A. Hattnher, «Tradução e identidade: o tradutor como transmorfo», *Letras - Universidade Federal de Santa Maria* 8 (1994), 31-37.
- Hess 2009 R. Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible. Théorie des moments et construction de la personne*, Paris, Anthropos, 2009.
- Hess - Luze 2007 R. Hess - H. de Luze, *Le moment de la création, échanges de lettres 1999-2000*, Paris, Anthropos, 2007.
- Hess - Savoye 1988 R. Hess - A. Savoye, *Perspectives de l'analyse institutionnelle*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988.
- Holmes 1988 J.S. Holmes, «The Name and Nature of Translation Studies», in Id., *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam, Rodopi, 1988.
- Husserl 1965 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 1965.
- Hymes 1964 D. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society*, New York, Harper & Row, 1964.
- Hymes 1972 D. Hymes, «The Ethnography of Speaking», in J.A. Fishman, *Readings in the Sociology of Language*, Berlin, Mouton de Gruyter, 1972.
- Hymes 1974 D. Hymes, *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1974.
- Jakobson 1987 R. Jakobson, «On Linguistic Aspects of Translation», in K. Pomorska - S. Rudy (eds.), *Language in Literature*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1987, 428-435 (trad. it.: R. Jakobson, «Aspetti linguistici della traduzione», in Id., *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli, 2002, 56-64).
- Jaspers 2004 K. Jaspers, *Scritti psicopatologici*, Napoli, Guida, 2004.
- Jaspers 2006 K. Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*, Roma - Bari, Laterza, 2006.
- Katan 1999 D. Katan, *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*, Manchester, St. Jerome, 1999.
- Kato 2007 M.A. Kato, *O aprendizado da leitura*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

- Kiraly 2000 D. Kiraly, *A Social Constructivist Approach to Translator Education: Empowerment from Theory to Practice*, Manchester, St. Jerome, 2000.
- Kleiman 2002 A. Kleiman, *Oficina de leitura: teoria e prática*, Campinas, Pontes, 2002.
- Koch 2011 I. Koch, *O texto e a construção dos sentidos*, São Paulo, Contexto, 2011.
- Koch - Elias 2006 I. Koch - V. Elias, *Ler e compreender os sentidos do texto*, São Paulo, Contexto, 2006.
- Kristeva 1990 J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- Labov 1972 W. Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1972.
- Lacan 1973 J. Lacan, «L'étourdit», *Scilicet* 4 (1973), 5-52.
- Lacan 1985 J. Lacan, *O Seminário: Livro II. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985. Edizione italiana: *Il Seminario, Libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi, 1954-1955*, Torino, Einaudi, 2006.
- Lacan 2003 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 2003.
- Lacan 2011 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX. Ancora, 1972-1973*, Torino, Einaudi, 2011.
- La Cecla 1998 F. La Cecla, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Roma - Bari, Laterza, 1998.
- Ladmiral 2009 J.R. Ladmiral, *Della traduzione. Dall'estetica all'epistemologia*, Modena, Mucchi, 2009.
- Laing 2001 R.D. Laing, *L'io diviso*, Torino, Einaudi, 2001.
- Lakatos 1976 I. Lakatos, «La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici», in I. Lakatos - A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- Lapassade 1971 G. Lapassade, *L'arpenteur*, Paris, l'Epi, 1971.
- Lapassade 1975a G. Lapassade, *Groupes, organisations, institutions*, Paris, Gauthier-Villars, 1975.
- Lapassade 1975b G. Lapassade, *Socialanalyse et potential humain*, Paris, Gauthier-Villars, 1975.
- Lapassade 1998 G. Lapassade, «La bioénergie. Comment j'ai écrit quelques-uns de mes tests», *Cahiers de l'implication* 2 (1998).
- Lapassade - D'Armento 2007 G. Lapassade - V.A. D'Armento (a cura di), *Decostruire l'identità*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

- Laplantine 2011 F. Laplantine, *Identità e meticcio*, Milano, Elèuthera, 2011.
- Lecerclé 1985 J.J. Lecerclé, *Philosophy through the Looking Glass*, London - Melbourne - Sidney, Hutchinson, 1985.
- Lecerclé 1990 J.J. Lecerclé, *The Violence of Language*, London - New York, Routledge, 1990.
- Lefebvre 1947 H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1947.
- Lefebvre 1980 H. Lefebvre, *La présence et l'absence, contribution à la théorie des représentations*, Tounai, Casterman, 1980.
- Lefebvre 1989 H. Lefebvre, *La somme et le reste*, Paris, Méridien Klincksieck, 1989 (1959).
- Lefebvre 2003 H. Lefebvre, *Nietzsche*, Paris, Syllepse, 2003 (1939).
- Lefevère 1975 A. Lefevère, *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint*, Amsterdam, Van Gorcum, 1975.
- Lefevère 1998 A. Lefevère, *Traduzione e riscritture: la manipolazione della fama letteraria*, a cura di M. Ulrych, Torino, Utet, 1998.
- Lévi-Strauss 1964 C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore, 1964 (1962).
- Lévi-Strauss 1965 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, il Saggiatore, 1965 (1958).
- Levy-Bruhl 1966 L. Levy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1966.
- Lobão 2009 I. Lobão, «Prótese de Origem», *Afreudite – Revista Lusófona de Psicanálise Pura e Aplicada, América do Norte* 1 (2009), <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/afreudite/article/view/822>.
- Lombardo 1989 G. Lombardo, *Estetica della traduzione. Studi e prove*, Roma, Herder, 1989.
- Lytard 1971 J.F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971.
- Lytard 1979 J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- Maalouf 1999 A. Maalouf, *L'identità*, trad. it. di F. Ascari, Milano, Bompiani, 1999.
- Mariano 1991 P. Mariano, *Belles & infidèles*, Luxembourg, Euroeditor, 1991.
- Marcuschi 2008 L.A. Marcuschi, *Produção textual, análise de gêneros e compreensão*, São Paulo, Parábola, 2008.
- Marques 2001 M.O. Marques, *Escrever é preciso: o princípio da pesquisa*, Ijuí, Unijuí, 2001.

- Martini 1992 M.L. Martini, *Verità e metodo di Gadamer e il dibattito ermeneutico contemporaneo*, Torino, Paravia, 1992.
- Matos Guimarães - Machado - Coutinho 2007 A.M. Matos Guimarães - A.R. Machado - A. Coutinho (orgs.), *O interacionismo sociodiscursivo, questões epistemológicas e metodológicas*, Campinas, Mercado de Letras, 2007.
- Mead 1991 M. Mead, *Maschio e femmina*, Milano, Mondadori, 1991.
- Melman 1992 Ch. Melman, *Imigrantes: incidências subjetivas das mudanças de língua e país*, trad. bras. de R. Pereira, São Paulo, Escuta, 1992.
- Merleau-Ponty 1965 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano, il Saggiatore, 1965.
- Merleau-Ponty 1985 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia e scienze umane*, Trieste, La Goliardica, 1985.
- Merleau-Ponty 2007 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2007.
- Merleau-Ponty 2008 M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, Milano, SE, 2008.
- Milner 1987 J.C. Milner, *O amor da língua*, trad. de A.C. Jesuíno, Porto Alegre, Artes Médicas, 1987.
- Milton 1996 J. Milton, «Augusto de Campos e Bruno Tolentino: a guerra das traduções», *Periódicos UFSC* 1, 1 (1996), 13-25, <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/5065/4533>.
- Milton 2010 J. Milton, *Tradução: teoria e prática*, São Paulo, Martins Fontes, 2010.
- Mittmann 2003 S. Mittmann, *Notas do tradutor e processo tradutório*, Porto Alegre, UFRGS, 2003.
- Moravia 1973 S. Moravia, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Firenze, Sansoni, 1973.
- Moravia 1982 S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Firenze, Sansoni, 1982.
- Moravia 1996 S. Moravia, *L'enigma della mente*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Moravia 1999 S. Moravia, *L'enigma dell'esistenza*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Moravia 2007 S. Moravia, «Il mito della coscienza», in G. Lapassade - V.A. D'Armento (a cura di), *Decostruire l'identità*, Milano, FrancoAngeli, 2007, 195-208.
- Morin 1996 E. Morin, «Epistemologia da complexidade», in D.F. Schnitman (org.), *Novos paradigmas, cultura e*

- subjetividade*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1996, 274-289.
- Morin 2000 E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.
- Morin 2002 E. Morin, *Il metodo. Vol. 5., L'identità umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- Morin 2003 E. Morin, *A cabeça bem-feita. Repensar a reforma, reformar o pensamento*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.
- Mounin 1963 G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963.
- Mounin 1965 G. Mounin, *Teoria e storia della traduzione*, Torino, Einaudi, 1965.
- Nadel 1979 S.F. Nadel, *Lineamenti di antropologia sociale*, Bari, Laterza, 1979.
- Nadel 1997 S.F. Nadel, «La lingua è uno dei nostri 'strumenti' per arrivare ai fatti: ma essa è uno di questi fatti», in U. Fabietti - V. Matera (a cura di), *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997.
- Nascimento e Silva 2008 D. Nascimento e Silva, «Violência na linguagem e gestos de tradução: sobre a questão da identidade em Arundhati Roy», *Revista Brasileira de Tradutores* 17 (2008), 121-133.
- Nergaard 2002 S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani, 2002.
- Nergaard 2009 S. Nergaard (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Milano, Bompiani, 2009.
- Nida 1964 E.A. Nida, «Techniques of Adjustment», in Id., *Toward a Science of Translating*, Leiden, Brill, 1964, 226-240.
- Nunes 2011 P. Nunes, «Do bilingue ao tradutor, do enunciado à enunciação: notas sobre uma perspectiva enunciativa do tradutor e da tradução», *TradTerm* 18, 1 (2011), 9-27, <http://www.revistas.usp.br/tradterm/article/view/36752/39474>.
- Orlandi 1983 E. Orlandi, *A linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- Ortega y Gasset 2001 J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, Genova, Il Melangolo, 2001.
- Osimo 2004a B. Osimo, *Manuale del traduttore*, Milano, Hoepli, 2004.

- Osimo 2004b B. Osimo, *Traduzione e qualità: la valutazione in ambito accademico e professionale*, Milano, Hoepli, 2004.
- Ottoni 1997 P. Ottoni, «O papel da linguística e a relação teoria e prática no ensino da tradução», *TradTerm* 4, 1 (1997), <http://www.revistas.usp.br/tradterm/article/view/49882>.
- Ottoni 2005 P. Ottoni, *Tradução manifesta: double bind e acontecimento*, Campinas, Unicamp - Edusp, 2005.
- Ottoni 2009 P. Ottoni, *Tradução: a prática da diferença*, Campinas, Unicamp, 2009.
- Ottoni - Ferreira 2006 P. Ottoni - E. Ferreira (orgs.), *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções*, Campinas, Mercado de Letras, 2006.
- Pêcheux - Fuchs 1997 M. Pêcheux - C. Fuchs, «A propósito de uma análise automática do discurso: atualização e perspectivas», in F. Gadet - T. Hak (orgs.), *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*, Campinas, Unicamp, 1997.
- Pereira - Chagas 2011 I.M. Pereira - P.D. Chagas, «Arquivo e memória: uma análise dos conceitos de arquivo segundo Michel Foucault e Roberto Gonzalez Echevarría», *Fólio – Revista de Letras Vitória da Conquista* 3, 2 (2011), 319-331.
- Petrilli 2000 S. Petrilli (a cura di), *Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura* X, n.s., 2 (2000): *La traduzione*, Roma, Meltemi.
- Pierini 1999 P. Pierini (a cura di), *L'atto del tradurre: aspetti teorici e pratici della traduzione*, Roma, Bulzoni, 1999.
- Pokorn 2007 N. Pokorn, «In Defence of Fuzziness», *Target* 19, 2 (2007): *The Metalanguage of Translation*, ed. by Y. Gambier - L. van Doorslaer, 327-336.
- Ponzio 2007 A. Ponzio, *A mente. Processi cognitivi e formazione linguistica*, Perugia, Guerra, 2007.
- Ponzio 2009 A. Ponzio, *Athanos. La trappola mortale dell'identità*, Roma, Meltemi, 2009.
- Popper 1968 K.R. Popper, *Conjectures et Refutations*, New York, Harper & Row, 1968.
- Popper 1972 K.R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- Popper 1995 K.R. Popper, *La logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Torino, Einaudi, 1995.
- Prete - Dal Bianco - Francavilla 2003 A. Prete - S. Dal Bianco - R. Francavilla (a cura di), *Stare tra le lingue: migrazioni poesia traduzione*, San Cesario di Lecce, Manni, 2003.

- Rajagopalan 1991 K. Rajagopalan, «Prefácio», in M.J. Coracini, *Um fazer persuasivo: o discurso subjetivo da ciência*, Campinas, Pontes, 1991, 11-15.
- Rajagopalan 1997 K. Rajagopalan, «A ideologia de homogeneização: reflexões concernentes à questão de heterogeneidade na linguística», *Letras – Universidade Federal de Santa Maria* 14 (1997), 21-37.
- Rajagopalan 2006 K. Rajagopalan, «O conceito de identidade em linguística: è chegada a hora para uma reconsideração radical?», in I. Signorini (org.), *Lingua(gem) e identidade – Elementos para uma discussão no campo aplicado*, Campinas, Mercado de Letras, 2006, 21-45.
- Rajagopalan 2009 K. Rajagopalan, *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão da ética*, São Paulo, Parábola, 2009.
- Rancière 1995 J. Rancière, «Políticas da escrita», *Literatura* 34 (1995).
- Ravera 1986 M. Ravera, *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Genova, Marietti, 1986.
- Remotti 2011 F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma - Bari, Laterza, 2011.
- Renan 1990 E. Renan, «What Is a Nation?», in H. Bhabha (ed.), *Narrating the Nation*, London, Routledge, 1990.
- Revuz 1987 Ch. Revuz, *Apprentissage d'une langue étrangère et relation à la langue maternelle*, Mimeo, Université Paris VII, 1987.
- Revuz 1991 Ch. Revuz, «La langue étrangère entre le désir d'un ailleurs et le risque de l'exil», *Éducation permanente* 107 (1991), 23-35.
- Revuz 2006 Ch. Revuz, «A língua estrangeira entre o desejo de um outro lugar e o risco do exílio», in I. Signorini (org.), *Lingua(gem) e identidade – Elementos para uma discussão no campo aplicado*, Campinas, Mercado de Letras, 2006, 213-230.
- Ricoeur 1979 P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, il Saggiatore, 1979.
- Robinson 2002 D. Robinson, *Construindo o tradutor*, trad. bras. de J. Simões, Bauru, Edusc, 2002.
- Rónai 1981 P. Rónai, *A tradução vivida*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.
- Rorty 1982 R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

- Rossi-Landi 1972 F. Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani, 1972.
- Roudinesco 2008 E. Roudinesco, *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*, Campinas, Companhia das Letras, 2008.
- Roy 2000 C. Roy, *Interpreting as a Discourse Process*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Sager 1995 J. Sager, «The Dawn of a Modern Theory of Translation», *Review of Georges Mounin's 1*, 1 (1995): *Les problèmes théoriques de la traduction. The Translator*, 87-92.
- Santiago 2000 S. Santiago, «O entre-lugar do discurso latino-americano», in Id., *Uma literatura nos trópicos*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000.
- Santos 1979 A.S. dos Santos, «N.d.T.: quando se justifica e quando se impõe um comentário do tradutor», *Abrates IV*, 1 (1979), 5-8.
- Sapir 1961 E. Sapir, *Linguística como ciência. Ensaios*, trad. bras. de M. Câmara, Rio de Janeiro, Acadêmica, 1961.
- Sartre 1964 J.P. Sartre, *Le parole*, Milano, il Saggiatore, 1964.
- Sartre 2006 J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. L'intelligibilità della storia*, Milano, Marinotti, 2006.
- Saussure 2009 F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Roma - Bari, Laterza, 2009 (1916).
- Scheu 2010 R. Scheu, *Il soggetto debole. Sul pensiero di Pier Aldo Rovatti*, Milano, Mimesis, 2010.
- Schleiermacher 1984 F. Schleiermacher, *Etica ed ermeneutica*, Napoli, Bibliopolis, 1984.
- Schnaiderman 2011 B. Schnaiderman, *Tradução ato desmedido*, São Paulo, Perspectiva, 2011.
- Scliar 2003 M. Scliar, *Contos reunidos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- Serrani-Infante 1997 S. Serrani-Infante, «Formações discursivas e processos identificatórios na aquisição de línguas», *Delta* 13, 1 (1997), 63-81, <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-44501997000100004>.
- Signorini 2006a I. Signorini (org.), *Lingua(gem) e identidade – Elementos para uma discussão no campo aplicado*, Campinas, Mercado de Letras, 2006.
- Signorini 2006b I. Signorini, «Figuras e modelos contemporâneos da subjetividade», in Id (org.), *Lingua(gem) e identidade*

- de – *Elementos para uma discussão no campo aplicado*, Campinas, Mercado de Letras, 2006, 333-376.
- Signorini 2008 I. Signorini (org.), *Situare a lingua[gem]*, São Paulo, Parábola, 2008.
- Silva et al. 1997 A. Silva et al., *O professor escreve sua história*, São Paulo, Abrelivros - FDE - Unicef, 1997.
- Silva 2006 F. Silva, *Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (cacréstica)*, Campinas, Unicamp, 2006 (Diss.).
- Snow 2005 Ch.P. Snow, *Le due culture*, Venezia, Marsilio, 2005.
- Sontag 2004 S. Sontag, *Tradurre letteratura*, Milano, Archinto, 2004.
- Steiner 1975 G. Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Thuilleaux 1973 M. Thuilleaux, *Connaissance de la folie*, Paris, PUF, 1973.
- Tundo 1992 M.G. Tundo, «Simultaneità e parola», *Segni e comprensione* 16 (mag.-ago. 1992), 16-20.
- Tundo 1993 M.G. Tundo, «Estraneità e parola: 'Simultan' di Ingeborg Bachmann», in P. Zaccaria - P. Calefato (a cura di), *Segni eretici. Scritture di donne tra autobiografia, etica e mito*, Bari, Adriatica, 1993, 45-54, <http://www.digilander.libero.it/mgtundo/bachmann.htm>.
- Ulrych 1997 M. Ulrych (a cura di), *Tradurre. Un approccio multidisciplinare*, Milano, Utet, 1997.
- Varela - Maturana 2001 F. Varela - H. Maturana, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Venezia, Marsilio, 2001.
- Vasconcellos 2013 M.L. Vasconcellos, «Os Estudos da tradução no Brasil nos séculos XX e XXI: comUNIDADE na diversidade dos estudos da tradução?», in A. Guerini - M.H.C. Torres - W.C. Costa (orgs.), *Os estudos da tradução no Brasil nos séculos XX e XXI*, Florianópolis, Copiart - PGET-UFSC, 2013, 33-50.
- Vattimo 1968 G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milano, Mursia, 1968.
- Vattimo 1983 G. Vattimo, «Introduzione», in H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- Vattimo 1985 G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Roma - Bari, Laterza, 1985.
- Vattimo 1987 G. Vattimo, (a cura di), *Filosofia '86*, Roma - Bari, Laterza, 1987.
- Vattimo - Rovatti 2010 G. Vattimo - P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 2010.

- Venuti 1995 L. Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London, Routledge, 1995.
- Venuti 1998 L. Venuti, *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, London, Routledge, 1998.
- Versiani - Perpétua - Hirsch 2009 M.C. Versiani - E.D. Perpétua - I. Hirsch (orgs.), *Tradução, vanguarda e modernismos*, São Paulo, Paz e Terra, 2009.
- Vieira 1994 E.R. Vieira, «A metáfora digestiva como representação da filosofia da apropriação na cultura brasileira pós 70», in R. Antelo (org.), *Identidade e representação*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 1994, 431-439.
- Vieira 1996 E.R. Vieira, «Fragmentos de uma história de travessias: tradução e (re)criação na pós-modernidade brasileira e hispano-americana», *Revista de estudos de Literatura* 4 (1996): *Belo horizonte*, 61-80.
- Vieira 1999 E.R. Vieira, «Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos Poetics of Transcreation», in S. Bassnett - H. Trivedi (eds.), *Post Colonial Translation: Theory and Practice*, London, Routledge, 1999, 95-113.
- Vygotskij 1954 L.S. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio*, Firenze, Giunti, 1954.
- Wadensjo 1998 C. Wadensjo, *Interpreting as Interaction*, London - New York, Longman, 1998.
- Waldenfels 2008 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Milano Raffaello Cortina, 2008.
- Whorf 1970 B.L. Whorf, *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri, 1970.
- Williams 2013 J. Williams, *Theories of Translation*, London, Palgrave Macmillan, 2013.
- Xavier - Cortez 2005 A.C. Xavier - S. Cortez (orgs.), *Conversa com linguistas, virtudes e controvérsias da linguística*, Rio de Janeiro, Parábola, 2005.
- Yoko Uyeno - Santana Cavallari 2011 E. Yoko Uyeno - J. Santana Cavallari (orgs.), *Bilinguismos: subjetivação e identificações nas/pelas línguas maternas e estrangeiras*, Campinas, Pontes, 2011.
- Zanini 1997 P. Zanini, *Il significato del confine*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.

# NOTIZIE BIO-BIBLIOGRAFICHE DEGLI INTERVISTATI

ROSEMARY ARROJO insegna Letteratura comparata alla Johns Hopkins University. Presso la stessa università ha conseguito due lauree, una in Studi umanistici nel 1982, l'altra in Lingua spagnola nel 1983; ha conseguito il titolo di dottore di ricerca nel 1984. Presso la University of Essex, in Inghilterra, ha conseguito una laurea in Traduzione letteraria. I suoi studi universitari sono stati completati nel 1972, con laurea in Lingue e Letterature presso l'Universidade de São Paulo (USP). Membro del Dipartimento di Letterature comparate dal gennaio 2003, è stata responsabile dei progetti di ricerca in Traduzione e dei programmi didattici sino al giugno 2007. Dal 1984 al 2002 ha insegnato Lingua e Traduzione – Lingua inglese alla Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

I suoi lavori abbracciano il campo di studi sulla traduzione con particolare attenzione all'ideologia contemporanea (studi di genere, decostruzione, psicoanalisi, studi post-coloniali). Ha ampiamente documentato e pubblicato studi sulla traduzione, sulla formazione dei traduttori e sulla letteratura latinoamericana, questi ultimi, sia in portoghese che in inglese. Le sue prime pubblicazioni in portoghese comprendono le seguenti opere: *Oficina de tradução – A teoria na prática*, São Paulo, Ática, 1986 (São Paulo, ABDR, 2013<sup>5</sup>); *Tradução, desconstrução e psicanálise*, Rio de Janeiro, Imago, 1993; *O signo desconstruído – Implicações para a tradução, a leitura e o ensino*, Campinas, Pontes, 2003.

Qui, di seguito, alcuni lavori più recenti: «Translation, Transference, and the Attraction to Otherness – Borges, Menard, Whitman», in R. Arrojo (org.), *A Review of Contemporary Criticism*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 2004, 31-53; «The Ethics of Translation in Contemporary Approaches to Translators Training», in M. Tennent - R. Arrojo (eds.), *Training for the New Millennium – Pedagogies for Translation and Interpreting*, Amsterdam, John Benjamins, 2005, 225-245; «The Gendering of Translation in Fiction: Translators, Authors, and Women/Texts in Scliar and Calvino», in J. Santaemilia (ed.), *Gender, Sex and*

*Translation*, Manchester - Northampton (MA), St. Jerome, 2005, 81-96; «Tradition and the Resistance to Translation», in H. Salevsky - R. Arrojo (eds.), *Kultur, Interpretation, Translation*, Frankfurt, Peter Lang, 2006, 53-60; «Translation and Improprerty: A Reading of Claude Bleton's *Les Negres du Traducteur*», in R. Arrojo (ed.), *TIS - Translation and Interpreting Studies*, I, Amsterdam, John Benjamins, 2006, 91-109.

MARCOS BAGNO è nato a Cataguases (Minas Gerais) nel 1961. Dopo aver vissuto a Salvador, Rio de Janeiro, Brasilia e Recife, nel 1994 si trasferisce a San Paolo. Nel 2002, dopo la nomina a professore presso il Dipartimento di Linguistica dell'Universidade de Brasília (UnB), si trasferisce a Brasilia.

È laureato in Lettere presso l'Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), dove ha conseguito anche una laurea in Linguistica. Ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Lingua portoghese presso l'Universidade de São Paulo (USP). È professore associato presso il Dipartimento di Lingue e Traduzione dell'UnB, dove insegna Lingua e Traduzione - Lingue francese e portoghese. Ha maturato una serie di esperienze nell'area linguistica con particolare interesse per gli studi sulla traduzione, per la sociolinguistica e per la didattica, trattando temi come la pratica della traduzione francese/portoghese, l'insegnamento del portoghese, la sociologia del linguaggio, l'antropologia linguistica, la letteratura per l'infanzia, la grammatica tradizionale e il portoghese brasiliano.

Nelle vesti di scrittore, inizia la sua carriera nel 1988, dopo aver ricevuto il *Prêmio Bienal Nestlé de Literatura* per l'antologia di racconti dal titolo *A invenção das horas*. La sua produzione letteraria comprende più di 30 titoli. Dal 1997 è impegnato nella produzione di opere dedicate alla didattica. I suoi scritti sulla linguistica si concentrano principalmente su questioni volte alla critica degli approcci all'insegnamento della lingua portoghese secondo i modelli tradizionali.

Ha studiato il francese sin da bambino e da autodidatta le altre lingue. Nel 1981 inizia a tradurre su sollecitazione dei docenti dell'UnB. Ha tradotto e pubblicato più di 50 volumi dall'inglese, dal francese, dallo spagnolo e dall'italiano.

Tra i suoi lavori si segnalano: J.-P. Sartre, *Verdade e existência*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990; F. Comte, *Os heróis míticos e o homem de hoje*, São Paulo, Loyola, 1994; E. Guevara, «Che», *Primeiras viagens*, São Paulo, Scritta, 1994; S. Hastings, *A Bíblia ilustrada*, São Paulo, Ática, 1995; Voltaire, *Cândido, ou o otimismo*, São Paulo, Nova Alexandria, 1995; *A Bíblia*. Traduzione ecumenica, São Paulo, Loyola - Paulinas, 1996; Milton, *Joyce, Chaplin, contraditório vagabundo*, São Paulo,

Ática, 1997; O. Wilde, *O jovem rei, e outras histórias*, São Paulo, Ática, 1997; S. Tamaro, *O cavaleiro do coração de banha*, São Paulo, Ática, 1998; L.M. Alcott, *Mulberzinbas*, São Paulo, Melhoramentos, 2000; G.C. Argan, *Projeto e destino*, São Paulo, Ática, 2000; M. Collins - M. Price, *História do cristianismo*, São Paulo, Loyola, 2000; C. Moreschini - E. Norelli, *História da literatura cristã antiga grega e latina*, São Paulo, Loyola, 2000, 2 voll.; H.G. Wells, *A guerra dos mundos*, São Paulo, Nova Alexandria, 2000; J. Ferrater-Mora, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo, Loyola, 2001; M. Ferro - P. Jeammet, *Que herança terão nossos filhos?*, São Paulo, Ática, 2001; J. Yolen - D. Nolan, *Asas!*, São Paulo, Loyola, 2001; H. Daniels, *Uma introdução a Vygotsky*, São Paulo, Loyola, 2002; L. Holzman - F. Newman, *Lev Vygotsky: cientista revolucionário*, São Paulo, Loyola, 2002; C. Lamb - M. Lamb, *Histórias de Shakespeare*, São Paulo, Ática, 2002; M. Manning - B. Granström, *Chuí... chuí tchibum!*, São Paulo, Ática, 2002; M. Manning - B. Granström, *Roda que roda*, São Paulo, Ática, 2002; B. Sesboüé, *O Deus da salvação*, São Paulo, Loyola, 2002; S. Summers, *O maior dos presentes*, São Paulo, Ática, 2002; B. Weedwood, *História concisa da linguística*, São Paulo, Parábola, 2002; R. Martin, *Para entender a linguística*, São Paulo, Parábola, 2003.

IVO BARROSO nasce a Ervália (Minas Gerais) nel 1929. Studente dell'antica Facoltà Nazionale di Filosofia di Rio de Janeiro, ha frequentato il corso di Lingue e Letterature neolatine. Sin dall'inizio si è dedicato alla traduzione di testi poetici, spinto e incoraggiato dai suoi insegnanti.

Dagli anni '60 fa parte del movimento concretista brasiliano pubblicando, nella rivista *Suplemento literário* del *Jornal Brasil*, diverse traduzioni e suoi componimenti inediti. Ha fatto parte del comitato editoriale della rivista *Senhor*, ed è stato chiamato da Paulo Rónai per aderire al gruppo di traduttori responsabili dei lavori della *Coleção do Prêmio Nobel de Literatura*. Nel 1968, trasferitosi in Olanda, inizia a tradurre *Os sonetos* di Shakespeare. Di ritorno in Brasile, nel 1970, ha collaborato con Antônio Houaiss, alla stesura della *Grande Enciclopédia Delta-Larousse*, e con Carlos Lacerda, a quella dell'*Enciclopédia século XX*. Nel gennaio del 1973, prima di ritornare in Europa, ha terminato la traduzione di *Uma estadia no inferno* di Arthur Rimbaud. Dal 1973 al 1978 è stato, in Portogallo, caporedattore della rivista *Seleções do Reader's Digest*. Ha vissuto in Inghilterra dal 1983 al 1984, dove ha iniziato la traduzione di *Os gatos* (il cui titolo originale è *Old Possum's Book of Practical Cats*) di T.S. Eliot. Dal 1985 al 1988, ha vissuto in Svezia e, raggiunta l'età della pensione come impiegato del *Banco do Brasil*, nel 1989 si è trasferito a Parigi.

Ivo Barroso ha dedicato parte della sua vita alla traduzione dei componimenti poetici di Rimbaud. Nel 1995 ha pubblicato, per la Topbooks, il primo volume delle opere complete del poeta francese; successivamente, nel 1998, ha pubblicato il volume *Prosa poética* vincitore del *Prêmio Jabuti* per la sezione Traduzione. Attualmente si occupa della traduzione dell'ultima collana di poesie di Rimbaud, *A correspondência*. Tra i premi ricevuti: nel 1992, il *Prêmio Jabuti* per la traduzione di *O livro dos gatos* di T.S. Eliot; nel 1997, il *Prêmio Rónai* della Biblioteca Nazionale per la traduzione della *Novela do bom Velho e da Bela Mocinha* di Italo Svevo; nel 2005, il *Prêmio ABL* (*Academia Brasileira de Letras*) per la sezione Traduzione con il suo lavoro *Teatro completo* di T.S. Eliot.

Tra le traduzioni letterarie si segnalano: H. Hesse, *Demian: história da juventude de Emil Sinclair*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972; J. Austen, *Razão e sentimento*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982; M. Yourcenar, *Denário do sonho*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982; M. Yourcenar, *Golpe de misericórdia*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982. A. Gide, *A volta do Filho pródigo precedido de cinco outros tratados*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984; I. Svevo, *A consciência de Zeno*, São Paulo, Abril Cultural, 1984; I. Svevo, *Senilidade*, Rio de Janeiro, Rio Gráfica, 1986; A. Breton, *Nadja*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1987; U. Eco, *O pêndulo de Foucault*, Rio de Janeiro, Record, 1989; C. Baudelaire, *O torso e o gato*, Rio de Janeiro, Record, 1991; T.S. Eliot, *O livro dos gatos*, Rio de Janeiro, Nórdica, 1991; W. Shakespeare, *30 sonetos*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991; A. Rimbaud, *Poesia completa*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1994; J. Austen, *Emma*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1996; I. Svevo, *A novela do bom velho e da bela mocinha*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1997; A. Malraux, *A condição humana*, Rio de Janeiro, Record, 1998; E.A. Poe, *O corvo e suas traduções*, Rio de Janeiro, Lacerda, 1998; A. Rimbaud, *Prosa poética: Uma estadia no inferno, Iluminações, Um coração sob a sotaina, Os desertos do amor, Prosas evangélicas*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1998; I. Calvino, *Palomar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999; E. Montale, *Diário póstumo*, Rio de Janeiro, Record, 2000; S. Silverstein, *Uma girafa e tanto*, São Paulo, Cosac & Naify, 2003; T.S. Eliot, *Teatro completo*, São Paulo, Arx, 2004.

MARIAROSARIA FABRIS nasce a Napoli nel 1950. Nel 1961, con la sua famiglia, si trasferisce in Brasile dove studia presso il *Colégio Dante Alighieri* e l'Istituto Italiano di Cultura di San Paolo.

Ha iniziato a parlare in portoghese all'età di 11 anni. Sino a quel momento, parlava in italiano e in dialetto napoletano. Ancora oggi legge con

una certa disinvoltura testi in dialetto italiano centro-meridionale, abilità che l'ha portata a tradurre anche alcune poesie dai dialetti veneto e friulano.

È laureata in Lettere – Lingue portoghese, francese e italiano, in Letteratura italiana e in Arti cinematografiche, presso l'Universidade de São Paulo (USP). Nel 1996, ha conseguito il titolo di dottore di ricerca presso l'Università di Roma Tor Vergata. Ha iniziato a tradurre alcuni testi per seminari e discipline accademiche per gli studenti della Facoltà di Lettere. Si dedica principalmente alle traduzioni dall'italiano al portoghese, ma anche dal francese, dallo spagnolo, dall'inglese, e ha curato alcune traduzioni dal portoghese all'italiano. Nel 1997, curando un'antologia bilingue del poeta italiano Cesare Ruffato per una pubblicazione in Brasile, ha iniziato a tradurre le sue poesie; a tutt'oggi ne ha tradotto più di 100 che saranno oggetto di una prossima pubblicazione.

Ha insegnato per vent'anni Lingua italiana nel corso di specializzazione in Traduzione presso l'USP, corso che l'ha stimolata a scrivere sull'attività svolta in quella occasione. Incline alle questioni di carattere linguistico, stilistico e culturale dei testi tradotti, Mariarosaria ha presentato scritti e lavori teorici in diversi congressi, lezioni universitarie e corsi per traduttori.

Oltre ad aver tradotto innumerevoli poesie di Cesare Ruffato, ha anche tradotto alcune raccolte poetiche di Miranda Sá come *Canzone* e *Sonetto 8*. Inoltre ha curato alcune sue traduzioni in collaborazione con José Luiz Fiorin e Luiz Eduardo de Lima Brandão. Tra queste si segnalano: A. Trento, *Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil*, São Paulo, Studio Nobel, 1989; U. Eco, *Semiótica e filosofia da linguagem*, São Paulo, Ática, 1991; G. Verga, «A amante de Gramigna», in M. Fabris (org.), *Cenas de vida siciliana*, São Paulo, Berlendis & Vertecchia, 2001, 54-63; G. Verga, «O padre», in M. Fabris (org.), *Cenas de vida siciliana*, São Paulo, Berlendis & Vertecchia, 2001, 140-149; G. Verga, «Os bens», in M. Fabris (org.), *Cenas de vida siciliana*, São Paulo, Berlendis & Vertecchia, 2001, 255-261; F. Pivano, *Por onde anda a virtude?*, São Paulo, Berlendis & Vertecchia, 2002; L. Canfora, *Livro e liberdade*, Rio de Janeiro - São Paulo, Casa da Palavra - Ateliê Editorial, 2003.

Emerita dal 2003, attualmente svolge attività di ricerca sul cinema brasiliano e italiano.

RITA JOVER FALEIROS è dottore di ricerca dal 2010 in Lingua e Letteratura – Lingua francese presso l'Universidade de São Paulo (USP). È professore associato presso il Dipartimento di Lettere della Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), dove insegna Lingua e Letteratura – Lingua francese. Traduttrice in lingua francese, dal 2012 fa parte di due gruppi di

ricerca, *Língua e Literatura: Interdisciplinaridade e Docência e Estudos em Didática de Língua Estrangeira e Tradução* rispettivamente presso l'Unifesp e la USP. Il secondo gruppo mira ad approfondire una serie di ricerche sul processo di acquisizione di una lingua straniera proponendo 3 tipi di approcci: riflessioni sulle nozioni teoriche della disciplina in questione; analisi delle metodologie e dei metodi a partire dallo studio delle competenze fondamentali acquisite e della loro evoluzione; valutare l'importanza dei testi letterari, poetici e drammatici nel processo di acquisizione di una lingua straniera.

È attualmente impegnata su tre diverse linee di ricerca: *A questão da oralidade no ensino de língua estrangeira*, *Estratégias para a integração do ensino de línguas e literaturas estrangeiras* e *Línguas e literatura estrangeiras: integração em sala de aula*.

Qui, di seguito, i capitoli curati dall'autrice in edizioni recenti: «Leitura literária e ensino do francês língua estrangeira: consenso teórico, ausência na prática?», in R. Jover Faleiros (org.), *Fragmentos*, I, Santa Catarina, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009, 163-177; «Où que tu sois, mon fils: problema de leitura em uma narrativa de Tahar Ben Jelloun em contexto de ensino-aprendizagem», in R. Jover Faleiros (org.), *FLE*, XIII, João Pessoa, Graphos, 2011, 1-11; «Prefácio e leitor(es)-modelo(s): instruções para uma máquina preguiçosa», in R. Jover Faleiros (org.), *Alea: estudos neolatinos*, XIV, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012, 217-230.

Ha scritto e curato i seguenti volumi: R. Jover Faleiros, *Do nomadismo*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2008; A. Muller Jr. - R. Jover Faleiros - C.I. Marcondes, *A narrativa cinematográfica*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2008; R. Jover Faleiros, *Arte românica*, Atelier, São Paulo, 2009; R. Jover Faleiros, *Tantã*, São Paulo, SM, 2009; R. Jover Faleiros - H.F. Mello - C. Nassif, *Dez anos e nove meses*, São Paulo, SM, 2011; R. Jover Faleiros, *O sujeito leitor, autor da singularidade da obra*, São Paulo, Alameda, 2012; R. Jover Faleiros, *Redação de denúncias de violência contra a criança e o adolescente*, III, Brasília, Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR) - CECRIA, 2012; M.A. Dalvi - N.L. Rezende - R. Jover Faleiros, *Leitura de literatura na escola*, I, São Paulo, Parábola, 2013.

CAETANO GALINDO, traduttore e docente di Linguistica storica nella Universidade Federal do Paraná (UFPR), ha conseguito la laurea in Lettere nel 2000, presso l'UFPR, e il dottorato di ricerca in Linguistica presso l'Universidade de São Paulo (USP), nel 2006.

Ha studiato teoria del romanzo e teoria della traduzione ed è considerato, a tutt'oggi, linguista di chiara fama. Come traduttore, ha tradotto in portoghese 30 libri dal rumeno, italiano e principalmente dall'inglese. Ha tradotto in portoghese brasiliano le opere di autori come Thomas Pynchon, David Foster Wallace, Charles Darwin e James Joyce. Fra i suoi lavori, ha curato principalmente la traduzione delle opere di James Joyce e la redazione di testi sui meccanismi formali della prosa letteraria. L'opera di James Joyce, *Ulysses*, tradotta in portoghese, è stata considerata nel 2012 la migliore traduzione dell'anno dall'*Associação Paulista de Críticos de Arte*, ricevendo il *Prêmio de Tradução* dell'*Academia Brasileira de Letras* e il *Prêmio Jabuti* per la sezione Traduzione. Attualmente è impegnato nella promozione e nel lancio di una guida alla lettura dell'*Ulysses*.

Tra i saggi più recenti, pubblicati in diverse riviste specializzate, si segnalano: «Furunando Kabuverdi», in C. Galindo (org.), *Fragmenta – Curitiba* 17 (2000), 109-114; «The Oxen of Joyce», in C. Galindo (ed.), *Papers on Joyce* 12/13 (2008), 113-125; «Um tipo americano de tristeza: o próximo romance de David Foster Wallace e os próximos romances americanos», in C. Galindo (org.), *Outra Travessia – UFSC* 7 (2009), 125-138; «Ausências e presenças para uma carta de Stephen MacKenna», in C. Galindo (org.), *Tradução em Revista* 9 (2010), 8; «Sobre a possibilidade de que o Finnegans Wake, de James Joyce, represente uma espécie de síntese literária em moldes bakhtinianos», in C. Galindo (org.), *Revista de Estudos do Discurso* 4 (2010), 38-49; «The Finnegans of Music Wed Poetry: a música e o Finnegans Wake», in C. Galindo (org.), *Scientia Translationis* 8 (2010), 286-298; «A tradução em traduções de um poema de Heine», in C. Galindo (org.), *Tradução em revista* 10 (2011), 1-19; «O que não se pode dizer», in C. Galindo (org.), *Revista Versalete* 1 (2013), 327-342.

ANDREIA GUERINI si è laureata nel 2001 in Letteratura presso l'Università Federal de Santa Catarina (UFSC), ha conseguito il titolo di dottore di ricerca nel 2010 presso l'Università degli Studi di Padova. È professore associato presso il Dipartimento di Lingue e Letterature straniere dell'UFSC. La sua attività si concentra principalmente sulla teoria letteraria, teoria della traduzione, letteratura italiana, letteratura tradotta e letteratura comparata. Dal 1999 i suoi interessi si rivolgono principalmente allo studio dell'opera di Giacomo Leopardi, nello specifico ai saggi dello *Zibaldone*. Dal 2010 coordina il *Gruppo di Ricerca in Studi Leopardiani*, cui partecipano professori brasiliani e stranieri. Dal 2002 è caporedattore della rivista *Cadernos de tradução* e, dal 2011, e della rivista online *Appunti leopardiani* in collaborazione con altre ricercatrici italiane. Coordina diversi gruppi di

ricerca con l'Italia. Dal 2011 è docente a contratto del programma di dottorato di ricerca in Letteratura, Storia della Lingua e Filologia italiana presso l'Università per Stranieri di Siena.

Coordinatrice dei corsi di dottorato in Studi di Traduzione e, per il quadriennio 2012-2014, è stata membro della direzione dell'*Associação Nacional de Pós-graduação* in Studi in Lettere e Linguistica (ANPOLL).

Tra i saggi più recenti, pubblicati in diverse riviste specializzate, si segnalano: «Os tradutores na história», in A. Guerini (org.), *Cadernos de tradução* 3 (1998), 454-457; «Unity in Diversity? Current Trends in Translations Studies», in A. Guerini (org.), *Fragments* (1998), 196-198; «L'Infinito: tensão e prática na tradução de Haroldo de Campos», in A. Guerini (org.), *Cadernos de tradução* 2 (2000), 105-114; «Eglê Malheiros e a tradução», in A. Guerini - M. Weiniger (orgs.), *Cadernos de tradução* 12 (2003), 257-259; «Ivo Barroso e a tradução literária», in A. Guerini - M.H. Torres (orgs.), *Cadernos de tradução* 13 (2004), 185-195; «A pós-graduação em estudos da tradução da UFSC: trajetórias e projeções», in A. Guerini - M.H. Torres (orgs.), *Cadernos de tradução* 17 (2006), 19-24; «Colocação e qualidade na poesia traduzida», in W.C. Costa - A. Guerini (orgs.), *Tradução em revista* 3 (2006), 1-15; «Depois de Babel: questões de linguagem e tradução», in A. Guerini (org.), *Cadernos de tradução* 19 (2007), 270-273; «Leopardi e la teoria della traduzione letteraria», in A. Guerini (a cura di), *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia - Università degli Studi di Perugia* 55 (2008), 35-45; «O epistolário leopardiano de 1809 a 1826: reflexões sobre tradução», in A. Guerini (org.), *Cadernos de tradução* 22 (2008), 35-55; «Umberto Eco. Quase a mesma coisa: experiências de tradução», in A. Guerini (org.), *Cadernos de tradução* 20 (2008), 172-175; «A crítica na recepção da tradução de Machado de Assis na Itália», in A. Guerini - A. Palma (orgs.), *Graphos* 1 (2009), 45-53; «La scienza della traduzione. Aspetti metodologici. La comunicazione traduttiva di Anton Popovic», in A. Guerini - A. Palma (orgs.), *Cadernos de tradução* 23 (2009), 183-187; «Leopardi, os antigos e a tradução», in A. Guerini (org.), *Aletria - UFMG* 19 (2009), 47-55; «Calvino e a tradução», in A. Guerini - T.M. Moysés (orgs.), *Cadernos de tradução* 25 (2010), 29-50; «Calvino e Leopardi: consonâncias e dissonâncias sobre tradução», in A. Guerini - T.M. Moysés (orgs.), *Caligrama - UFMG* 15 (2010), 85-108; «Pinocchio em tradução indireta para o português», in A. Guerini - L.M.P.V. Jolkesky (orgs.), *Cadernos de tradução* 25 (2010), 251-260; «A colocação de pronomes pessoais e possessivos nos diálogos das traduções de Pinocchio para o português do Brasil em 2002», in A. Guerini - L.M.P.V. Jolekesky (orgs.), *Cadernos de literatura em tradução* 12 (2011),

33-46; «Collezione di sabbia de Italo Calvino em tradução brasileira», in A. Guerini - T.M. Moysés (orgs.), *Cadernos de tradução* 27 (2011), 309-320; «Leopardi e o laboratório da crítica literária», in A. Guerini (org.), *Revista de Italianística* 1 (2011), 15-23; «O olhar feminino italiano de cinco gerações: da unificação da Itália à queda do Muro de Berlim», in A. Guerini - S. Rivello (orgs.), *Revista estudos feministas – UFSC* 19 (2011), 618-619; «As dominantes na tradução brasileira do Zibaldone de Leopardi», in A. Guerini - A. Palma - T.M. Moysés (orgs.), *Aletria – UFMG* 22 (2012), 33-43; «Dante como tradutor dos clássicos», in A. Guerini - T.V.R. Barbosa - P. Bagnariol (orgs.), *Eutomia – Recife* 10 (2012), 1-9; «Entrevista concedida a Germana Henrique Pereira para a revista Belas Infiéis», in A. Guerini - G.H. Pereira (orgs.), *Belas Infiéis* 1 (2012), 127-131; «Hospedar o estrangeiro: o Zibaldone di Pensieri em português», in A. Guerini (a cura di), *Appunti leopardiani* 3 (2012), 1-10; «O Brasil literário na França», in A. Guerini - K. Zornetta (orgs.), *Traduções* 4 (2012), 157-160; «O Zibaldone di Pensieri de Giacomo Leopardi traduzido em português», in A. Guerini (org.), *Revista da Academia Brasileira de Letras* 70 (2012), 207-222; «Problematiche e strategie nel proceso della traduzione brasiliana dello Zibaldone di pensieri di Leopardi», in A. Guerini - A. Palma - T.M. Moysés (orgs.), *Revista de Letras – Curitiba* 86 (2012), 151-159; «Tradução literária: a vertigem do próximo», in A. Guerini - N. Cherobin - A. Alencar - C. De Meira - I. Leal (orgs.), *Belas Infiéis* 1 (2012), 233-234; «Translation as Stylistic Evolution: Italo Calvino Creative Translator of Raymond Queneau», in A. Guerini - T.M. Moysés - F. Federici (orgs.), *Cadernos de tradução* 29 (2012), 177-189; «A tradução intersemiótica nas cartas de Italo Calvino», in A. Guerini - T.M. Moysés (orgs.), *Cadernos de tradução* 1 (2013), 57-80.

MARCOS MARCIONILO si è laureato in Filosofia presso la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), dove ha frequentato il corso di laurea in Filosofia contemporanea, con studi sulla filosofia di Michel Foucault, orientato dalla professoressa Salma Tannus Muchail. È editore e socio proprietario della casa editrice brasiliana Parábola Editorial, fondata nel 2001 e specializzata in lettere e linguistica.

Tra le sue traduzioni si segnalano: Y. Congar, *Diálogos de outono*, São Paulo, Loyola, 1990; P. Lapede, *Filho de José? Jesus no judaísmo*, São Paulo, Loyola, 1993; Y. Congar, *Espírito do homem, espírito de Deus*, São Paulo, Loyola, 1996; A. Mattellart - E. Neveu, *Introdução aos estudos culturais*, São Paulo, Parábola, 2004; Y. Lacoste - K. Rajagopalan, *A geopolítica do inglês*, São Paulo, Parábola, 2005; R.L. Stevenson, *O médico e o monstro*,

São Paulo, Melhoramentos, 2007; A. Cauquelin, *Frequentar os incorporais: contribuição a uma teoria da arte contemporânea*, São Paulo, Martins Fontes, 2008; T. Geller, *Aprenda a ser dono: técnicas de relacionamento para tornar mais feliz a sua vida com seu cão*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2008; G. Picard, *Todo mundo devia escrever – A escrita como disciplina de pensamento*, São Paulo, Parábola, 2008; C. Plantin, *A argumentação – História, teorias, perspectivas*, São Paulo, Parábola, 2008; G. Politzer, *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*, Piracicaba, Editora da Unimep, 2008; M. Ricard, *A fortaleza de neve – Um conto espiritual*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2008; L. Vidal, *Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783)*, São Paulo, Martins Fontes, 2008; P. Zannoner, *Linha de chegada*, São Paulo, Melhoramentos, 2008; S. Auroux, *Filosofia da linguagem*, São Paulo, Parábola, 2009; A. Cortina, *Ética mínima*, São Paulo, Martins Fontes, 2009; P. Martinez, *Didática de línguas estrangeiras*, São Paulo, Parábola, 2009; P. Wagner, *A lógica*, São Paulo, Parábola, 2009; M. Arrivé, *Em busca de Ferdinand de Saussure*, São Paulo, Parábola, 2010; A. Cortina, *A ética sem moral*, São Paulo, Martins Fontes, 2010; M. Oustinoff, *Tradução: história, teorias e métodos*, São Paulo, Parábola, 2011; F.P. Serrano, *Pesquisar no labirinto – A tese, um desafio possível*, São Paulo, Parábola, 2011; M. Brauer, *Ensinar na universidade: conceitos práticos, dicas, métodos pedagógicos*, São Paulo, Parábola, 2012; J.P.B. Bronckart, *Bakhtin desmascarado: história de um mentiroso, de uma fraude, de um delírio coletivo*, São Paulo, Parábola 2012; J. Grodin, *Hermenêutica*, São Paulo, Parábola, 2012; V. Jouve, *Por que estudar literatura?*, São Paulo, Parábola, 2012; J.P. Mcevoy - O. Zarate, *Entendendo a teoria quântica*, São Paulo, Leya, 2012; F. Petrizzo, *Helena de Troia – Memórias da mulher mais desejada do mundo*, São Paulo, Lua de Papel, 2012; J.F. Bert, *Pensar com Michel Foucault*, São Paulo, Parábola, 2013; C. Horrocks - Z. Jevtic, *Entendendo Foucault – Um guia ilustrado*, São Paulo, Leya, 2013.

JOHN MILTON nasce a Birmingham (Inghilterra), nel 1956. Professore, traduttore, scrittore e ricercatore, si è laureato in Lettere – Lingue inglese e spagnola, presso la Facoltà di Lettere dell'University of Wales.

Ha iniziato la carriera di docente nel 1976 in Brasile, presso l'Associação Alumni a San Paolo. Nel 1986 si è laureato in Linguistica applicata e Studi del Linguaggio presso la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Nel 1990 ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Letteratura inglese e nordamericana presso l'Universidade de São Paulo (USP) con una tesi dedicata al confronto tra le pratiche antiche e moderne degli

studi di traduzione letteraria dal titolo *Past and Present Trends in Literary Translation Studies*.

Brasiliano d'adozione, dal 1979 ha vissuto anche in Spagna, Belgio, Giappone e Turchia. Di madrelingua inglese, ha buona padronanza non solo del portoghese ma anche delle lingue spagnola, tedesca, francese e italiana oltre a una buona conoscenza della lingua turca.

Tra le sue traduzioni con testo a fronte (lingue inglese e portoghese), e in collaborazione con Bertin, si segnalano: *William Shakespeare, Hamlet*, São Paulo, Disal, 2005; *William Shakespeare, Romeu e Julieta*, São Paulo, Disal, 2006; *Dirceu Villa, Imagens de um Mundo Trêmulo*, São Paulo, Hedra, 2006.

Le sue pubblicazioni comprendono, inoltre, altre traduzioni quali: M. Gadotti, *Pedagogy of Praxis*, Binghampton, Suny, 1996; J.K. Marsicano, *Nas asas invisíveis da poesia*, São Paulo, Iluminuras, 1998; K. Malmkjaer - V. Smith, «Translation and Mass Culture», in J. Milton (ed.), *Translation in Context: Selection Contributions from the EST Congress*, Amsterdam, John Benjamins, 2000, 243-259; M.N. João Cabral, *Death and Life of Severino*, São Paulo, Pleiade, 2003.

Autore di diverse opere di teoria della traduzione, ha scritto e curato i seguenti volumi: J. Milton, *O poder da tradução*, I, São Paulo, Ars Poética, 1993; J. Milton, *Tradução: teoria e prática*, São Paulo, Martins Fontes, 1998; J. Milton, *O Clube do Livro e a tradução*, I, Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2002.

Diversi suoi articoli sono consultabili sul sito: <http://www.jonhmilton.pro.br>.

CELINA PORTOCARRERO è nata a Rio de Janeiro nel dicembre del 1945, dove è cresciuta a casa dei nonni paterni. È vissuta in Algeria e in Francia. Traduce da quattro lingue. Nel 2008 ha ricevuto il *Prêmio Açorianos* per la sua traduzione «Um Amor de Swann», di Marcel Proust, pubblicato con la casa editrice L&PM nel 2005. Il suo primo libro di poesia è stato pubblicato nel 2007, *Retro-Retratos*, per i tipi della 7Letras, Rio de Janeiro. Nel 2013 pubblica *A princesa e os sapos*, libro per bambini, con la casa editrice Memória Visual. Molte delle sue poesie sono presenti nella rivista *Poesia Sempre*, della Biblioteca Nacional. Ha organizzato l'antologia *Amar, verbo atemporal: 100 poesias de amor*, Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2012, che mette insieme 50 poesie di autori classici, nati tra il 1623 e il 1897, ed altre inedite, di autori nati tra il 1936 e il 1989, originari di diverse città brasiliane. Nel volume vengono rappresentati svariati momenti della poesia brasiliana.

È coordinatrice di diversi laboratori di traduzione letteraria e titolare della Portocarrero Arte&Texto, che offre servizi di lettura critica e revisione poetica, orientando autori e traduttori alle prime armi.

Ha tradotto in portoghese tantissime opere della letteratura mondiale e tra gli autori tradotti vi sono Georges Simenon, Jane Austen, Honoré de Balzac.

Vista la sua grande produzione come traduttrice, poeta ed editrice, indico il suo sito internet per informazioni aggiornate sul suo lavoro: <http://www.portocarrero.art.br/trad.htm>.

ANA SCHÄFFER si è laureata in Lettere – Lingue portoghese e inglese alla Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos/RS), ha conseguito la laurea in Linguistica applicata presso l'Universidade de Campinas (Unicamp), con una specializzazione in Traduzione presso l'Universidade de São Paulo (USP). È docente dei corsi di Lettere e per Traduttori e Interpreti al Centro Universitário Adventista de São Paulo; è coordinatrice del gruppo di ricerca del corso di Traduttori e Interpreti e partecipa ai seguenti gruppi di ricerca: *Da Torre de Marfim à Torre de Babel* presso l'Universidade de Campinas; *Representações e tecnologias (de si): tramas discursivas do/no virtual* presso l'Universidade de Campinas; *Tradução e Multidisciplinaridade* presso l'Universidade Estadual de Maringá (UEM). Ana Schäffer, nelle vesti di traduttrice, si occupa della revisione di testi in inglese e in portoghese per le seguenti aree disciplinari: didattica, filosofia, medicina, musica, psicologia, religione e manualistica in generale. Gli articoli inerenti ai settori della religione, della filosofia, della psicologia, della psichiatria e della metodologia di insegnamento sono stati pubblicati nelle riviste *Acta Científica*, *Revista da Escola Adventista*, *Educação Adventista* e *Revista Verdade Oculta*.

Tra le sue traduzioni si segnalano: M.M. Henry, *História do Criacionismo moderno*, Brasília, Sociedade Criacionista Brasileira, 1993; S. Miller, *Liderança espiritual segundo Moody*, São Paulo, Vida, 2005; C.S. Lewis, *Milagres*, São Paulo, Vida, 2006; C.S. Lewis, *O grande abismo*, São Paulo, Vida, 2006; G. Edwards, *João Batista: o prisioneiro da terceira Cela*, São Paulo, Vida, 2007; R. Nañez, *Pentecostal de coração e mente*, São Paulo, Vida, 2007; E.W. Baumgartner, *Passaporte para a missão*, Institute of World Mission Andrews University (MI), 2008; W. Macdonald, *O discipulado verdadeiro*, São Paulo, Mundo Cristão, 2009; G. Knight, *Mitos no Adventismo*, São Paulo, Unaspress, 2010; P. Kreeft, *O encontro de Sócrates com Jesus*, São Paulo, Vida, 2010.

È inoltre autrice del testo: A. Schäffer, *Ensinando fé aos pequenos*, São Paulo, União Central Brasileira depto da Criança e do Adolescente, 2007.



# IL SEGNO E LE LETTERE

---

Collana del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne  
dell'Università degli Studi 'G. d'Annunzio'

## CLASSICI

R. Guitton • *Il Principe di Dio. Sulle tracce di Abramo*

L. Paesani • *L'opera drammaturgica (1970-2015). Con un saggio di Giorgio Patrizi*

## SAGGI

J. Santano Moreno • *De morfología y sintaxis españolas. Dos estudios interpretativos*

S. Ciccolone • *Lo standard tedesco in Alto Adige. L'orientamento alla norma dei tedescofoni sudtirolesi*

B. Delli Castelli • *Acronimi e altre forme di abbreviazione nel DDR-Deutsch*

L. Paesani • *Porta Bertati Da Ponte: Don Giovanni*

F. D'Ascenzo • *I fratelli Goncourt e l'Italia*

*Autotraduzione. Teoria ed esempi fra Italia e Spagna (e oltre)* • A cura di M. Rubio Áquez  
e N. D'Antuono

*Riscritture dell'Eden. Poesia, poetica e politica del giardino. Vol. VII* • A cura di A. Mariani

C. Perta - S. Ciccolone - S. Canù • *Sopravvivenze linguistiche arbëreshe a Villa Badessa  
Culture del Mediterraneo. Radici, contatti, dinamiche* • A cura di E. Fazzini

*Ricerca drammaturgica, letterature e culture moderne* • A cura di L. Paesani

*Riscritture dell'Eden. Il ruolo del giardino nei discorsi dell'immaginario. Vol. VIII* • A cura  
di A. Mariani

*Orizzonti mediterranei e oltre. Prospettive inglesi e angloamericane* • A cura di L. Marchetti  
e C. Martinez

M. Russo • *Iosif Brodskij. Saggi di letture intertestuali*

*Contatto interlinguistico fra presente e passato* • A cura di C. Consani

*Ricerche e prospettive di Teatro e Musica. Linguaggi artistici, società e nuove tecnologie. Quaderni  
del Master in Teoria e Pratica di Teatro e Musica* • A cura di E. Fazzini e G. Grimaldi

*Il paesaggio americano e le sue rappresentazioni nel discorso letterario* • A cura di C. Martinez

D. Allocca • *BerlinoGrafje: letteratura nomade e spazi urbani. I percorsi di Emine Sevgi Özdamar  
e Terézia Mora*

K. de Abreu Chulata • *Il traduttore. Mito e (de)costruzione di una identità*

*In preparazione:*

*L'amicizia nel Medioevo germanico (e non solo). Studi in onore di Elisabetta Fazzini* • A cura  
di E. Cianci

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare informazioni dettagliate sui volumi: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.