

Simona Taliani, Francesco Vacchiano

ALTRI CORPI

**Antropologia ed etnopsicologia
della migrazione**

EDIZIONI UNICOPLI

Il volume è stato progettato e discusso congiuntamente dai due autori. L'introduzione e i capitoli della prima parte (1, 2 e 3) sono stati scritti da Simona Taliani; i capitoli della seconda parte (4, 5 e 6) e le conclusioni sono stati scritti da Francesco Vacchiano.

In copertina: Manuela Cencetti, *Sguardi* (Marocco, 2004)

Copyright © 2006 by Edizioni Unicopli,
via R. Carriera 11, 20146 Milano - tel. 02/42299666
<http://www.edizioniunicopli.it>

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla Siae del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941, n. 633, ovvero dall'accordo stipulato fra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

ISBN 88-400-1118-8

p. 11 Ringraziamenti

Prefazione. *Tradurre corpi*, di Roberto Beneduce

- 13 1. Il discorso dell'altro
- 25 2. Antropologia medica: le promesse di una disciplina
- 29 3. Una sfida, una ricerca
- 39 Riferimenti bibliografici

45 INTRODUZIONE. ANTROPOLOGIA, MIGRAZIONI E CURA

Parte prima. Cultura e violenza

- 1. DENTRO LE IDENTITÀ. LA COSTRUZIONE DELL'ALTRO E GLI 'INSODDISFATTI DELLA MODERNITÀ'
- 55 1.1. Giri di vite intorno al nostro immaginario: chi è l'Altro?
- 60 1.2. Culture della violenza e zoo umani
- 71 1.3. Progresso e ideologie umanitarie
- 81 1.4. Appunti per un'etnografia del malinteso
- 2. IDIOMI DELLA MALATTIA E POLITICHE DELL'INTERPRETAZIONE
- 97 2.1. Un passo ancora e cadiamo in piena possessione...
- 104 2.2. L'*irrealismo* del paziente
- 111 2.3. Ripensare Frantz Fanon
- 115 2.4. Terapie di *coniuntura* e credenze culturali
- 124 2.5. Le forme della credenza nello spazio della cura

3. FAMIGLIE DIFFICILI. GLI ENIGMI DELLA SOFFERENZA E LA MEMORIA DEL DOLORE
- p. 135 3.1. Una storia violenta
139 3.2. I 'resti' della cultura (o contro la violenza)
145 3.3. Quando la ferita non è solo più simbolica
155 3.4. I venti e i berberi: tra cura e punizione
161 3.5. I luoghi dell'alterità: proposte di mediazione
- Parte seconda. Migrazioni e identità
4. DI NESSUN LUOGO. ETNOPSICOLOGIA DEL PROCESSO MIGRATORIO
- 167 4.1. Sguardi sulla migrazione
173 4.2. La migrazione nel paese d'origine: impossibilità di sapere
181 4.3. La migrazione nel paese d'accoglienza: tensione di opposti
187 4.4. Conclusioni: verso un'etnopsicologia fra i confini
5. QUANDO I VERMI COMINCIANO A CAMMINARE. METAFORE INCORPORATE E DISTURBI SOMATICI
- 191 5.1. Le vie del dolore
197 5.2. Donna e potere: note sul fenomeno della prostituzione nigeriana
205 5.3. "How can they do that?": Lucy nei labirinti del sospetto
212 5.4. Religione, passaggio, conversione
218 5.5. Darline e i vermi
226 5.6. Corpi sociali, lingue del soffrire
237 5.7. Conclusioni: un'idea di cura, un'idea di cultura
6. TENERE E TAGLIARE. ITINERARI FAMILIARI E SFIDE IDENTITARIE
- 243 6.1. Dall'individuo alla famiglia
246 6.2. Un parto difficile
249 6.3. Gli uomini prima: un tragitto al maschile
252 6.4. Storie al femminile: il transito delle donne migranti
257 6.5. Nuove coppie in nuovi territori
258 6.6. Famiglie in viaggio
263 6.7. Genitori soli

- p. 265 6.8. Incroci familiari
268 6.9. "Di chi sono i miei figli?": problemi e risorse delle 'seconde generazioni'
274 6.10. Riflessioni sparse a modo di conclusione
- 279 CONCLUSIONI. LA SOTTILE LINEA ROSSA
- 283 Riferimenti Bibliografici
- APPENDICE. LA TRADUZIONE TRA CLINICA E ANTROPOLOGIA, di *Cristiana Giordano*
- 301 1. Premessa
302 2. Teorie della traduzione
310 3. Teorie dell'inconscio come processi di traduzione
322 4. Traduzione ed etnografia
339 Riferimenti bibliografici

APPENDICE

RIFLESSIONI SULLA TRADUZIONE TRA CLINICA E ANTROPOLOGIA Cristiana Giordano

1. *Premessa*

In questo saggio mi sono proposta di riflettere sulla questione della traduzione ripercorrendo i sentieri tracciati da autori che, a diverso titolo e con progetti intellettuali diversi, sono stati coinvolti nella pratica e nel pensiero intorno alla traduzione. Lo scritto, perciò, inizia traendo spunto da alcune teorie filosofiche della traduzione per poi metterle in dialogo con le teorie psicoanalitiche dell'inconscio. La lettura incrociata di testi filosofici e testi psicoanalitici permette di accostarsi all' 'altra scena', quella dell'inconscio, come se si stesse esplorando la grammatica di una lingua straniera. Questo percorso conduce poi alla terza parte del saggio, in cui ho voluto soffermarmi su alcuni testi antropologici che, a mio parere, più di altri approfondiscono, attraverso l'esperienza etnografica, la questione della traduzione. Tali riflessioni vogliono anche proporre una lettura della malattia e della guarigione e del rapporto identità/alterità come momenti di trasformazione e di conversione – quindi di traduzione – in cui si vengono a configurare nuove forme di soggettività e nuovi significati individuali e collettivi.

Questo mosaico di testi che ho cercato di mettere in dialogo tra di loro ha anche lo scopo di contestualizzare e di inquadrare il discorso sulla mediazione clinica e culturale che interessa in particolar modo i dispositivi etnopsichiatrici di cura per gli immigrati.

2. *Teorie della traduzione*

Ogni traduttore vive della differenza dei linguaggi, ogni traduzione si fonda su questa differenza, pur perseguendo, apparentemente, il disegno perverso di sopprimerla.

(Maurice Blanchot, *Sulla traduzione*)

L'episodio della Torre di Babele non riguarda soltanto la reazione, attraverso la distruzione, della molteplicità delle lingue, ma anche la confusione conseguente la rottura di un'unità originaria e il persistente desiderio di ripristinare l'unicità per sempre perduta. Che cosa accadde a Babele? Seguendo la lettura che ne fa Derrida, la tribù degli Shems, al fine di acquisire fama, decise di costruire un'unica torre che si innalzasse fino al cielo. Facendo ciò, volevano imporre la propria lingua all'universo intero con la violenza e la forza. In affronto così grande suscitò l'ira di Dio, che fermò immediatamente la costruzione della torre, imponendo il proprio nome all'edificio. Dio diede il proprio nome – Babele – alla torre. Questo nome si può capire solo nella lingua originale del passo biblico dove evoca, con una parola formata da una libera associazione fonetica, uno stato di confusione (Derrida, 1985, p. 101). Babele quindi venne a significare confusione. In tal modo, imponendo il proprio nome, Dio creò confusione laddove si era tentato di costruire l'unità, ed obbligò gli uomini a tradurre un nome proprio, Babele, trasformandolo in un nome comune, 'confusione'. Disse anche loro che essi non avrebbero mai imposto una lingua universale, ma piuttosto sarebbero stati condannati alla molteplicità delle lingue per tutta l'eternità. Il compito degli uomini non divenne quello di ricostruire un'unità di linguaggio, ma piuttosto quello di tradurre da una lingua all'altra, partendo dal nome proprio Babele. La tribù degli Shems dovette quindi affrontare l'impossibilità di tradurre l'intraducibile – il nome proprio Dio – e, allo stesso tempo, la necessità di tradurlo al fine di comprenderlo.

L'episodio della Torre di Babele è diventato il paradigma dell'esistenza di una molteplicità di linguaggi e della necessità allo stesso tempo dell'impossibilità, di tradurre. È diventata la metafora dell'incommensurabilità delle lingue e, insieme, di un'unità originaria condivisa che ogni traduzione mira a riconfigurare a dispetto della consapevolezza

dell'impossibilità di tale compito. In questo scenario, la traduzione diviene un processo di trasformazione piuttosto che una lucida trasmissione dello stesso significato in diversi significanti (Derrida, 1985, p. 95). In seguito all'episodio della Torre di Babele la trasparenza di un'unica lingua è perduta per sempre e ogni sforzo di ricostituirla è destinato a fallire.

Riflettendo sul noto saggio di Walter Benjamin su "Il compito del traduttore", Maurice Blanchot si riferisce alla necessità e all'impossibilità di tradurre come ad una forma di malinconia che caratterizza sia l'atto della traduzione che l'atteggiamento del traduttore. In questo saggio, intitolato "Sulla traduzione", Blanchot descrive il traduttore di Benjamin come "un uomo strano, nostalgico, che sente come mancanza, nella sua propria lingua, tutto ciò che l'opera originale (che del resto non può raggiungere, poiché non ha dimora in essa, eterno invitato che non l'abita) gli promette sotto forma di affermazioni presenti" (Blanchot, 1982, p. 100).

La teoria del linguaggio e della traduzione di Benjamin, prendendo le mosse dal l'unità originaria e dalle rovine conseguenti, "è percorsa dalla speranza messianica di redimere il peccato di Babele" (Resta, 1988, p. 134). Come per il suo "angelo della storia", il cui volto è orientato verso il passato, con gli occhi capaci di vedere solo catastrofe e rovine di detriti ammucchiate davanti a sé, così il suo traduttore è costantemente in cerca di ciò che accadde nella Torre di Babele. Tanto l'angelo della storia quanto il traduttore "vorrebbero restare, svegliare i morti, e rendere di nuovo integro ciò che è stato frantumato". Ma entrambi condividono il medesimo destino, portato da una tempesta che "soffia dal Paradiso". La tempesta ha trascinato le ali dell'angelo con tale forza che egli è incapace di richiuderle. Spinto dalla violenza della tempesta, l'angelo viene scagliato nel futuro mentre gli rivolge ancora le spalle¹. Allo stesso modo il traduttore di Benja-

¹ "C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale

min ha lo sguardo fisso su di un passato della lingua prima della distruzione della torre, ma, come l'angelo, egli è mosso dalla necessità di tradurre e di muoversi attraverso la molteplicità delle lingue. Come spiega Caterina Resta:

seppure lo sguardo è costantemente rivolto al *prima* della Torre, Benjamin non vuole annullare il darsi della molteplicità delle lingue; anzi, poiché esse descrivono l'unico orizzonte che davvero ci appartiene, l'unico modo *umano* d'essere della nostra lingua, la traduzione non è solo traccia del peccato, ma, positivamente, l'irrinunciabile punto di partenza per additare (non ottenere) una possibile redenzione di esso. Vive insomma, in Benjamin, non solo la speranza messianica di redimere il peccato della lingua, ma anche la considerazione positiva della traduzione in quanto produzione di differenze. È solo infatti nella *differenza* che una lingua può vivere (Resta, 1988, p. 134).

Nel saggio intitolato "Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo", Benjamin spiega che

è necessario fondare il concetto di traduzione nello strato più profondo della teoria linguistica [...]. Esso acquista il suo pieno significato dal comprendere che ogni lingua superiore (a eccezione della parola di Dio) può essere considerata come traduzione di tutte le altre. [...] La traduzione è la trasposizione di una lingua nell'altra mediante una continuità di trasformazioni. Spazi continui di trasformazione, non astratte regioni di eguaglianza e di somiglianza, misura la traduzione (Benjamin 1962b, p. 64).

Per Benjamin tradurre significa svelare la relazione tra la lingua di Dio, la lingua dell'uomo e la lingua delle cose. La lingua di Dio è quella della creazione; la sua parola è muta e silenziosamente chiama le cose ad esistere. "Il rapporto assoluto del nome alla conoscenza sussiste solo in Dio, solo in esso il nome, essendo intimamente identico al verbo creatore, è il puro medio della conoscenza" (Benjamin 1962b p. 62). L'essenza linguistica di Dio è il *verbum*, in cui c'è una coincidenza completa tra parola e cosa. La lingua dell'uomo, invece, è ricettiva e basata sui suoni. L'uomo è destinato a dare nome a ciò che Dio ha chiamato ad esistere attraverso parole silenziose. "La parola umana è il nome delle cose" (Benjamin, 1962b, p. 63). Perciò il suo compito è quello di tradurre

davanti a lui in cielo. Ciò che chiamiamo progresso, è questa tempesta" (Benjamin, 1962c, p. 80).

in suoni ciò che è muto, di attribuire un nome a ciò che Dio ha creato. La lingua dell'uomo manca di potere creativo, mentre la lingua di Dio manca di suono. La lingua delle cose manca di entrambi; è muta e priva di conoscenza.

Per Benjamin "La lingua paradisiaca dell'uomo non può non essere perfettamente conoscente; mentre più tardi ogni conoscenza torna a differenziarsi infinitamente nella varietà delle lingue, e doveva necessariamente differenziarsi, a uno stadio inferiore, come creazione nel nome" (p. 65). Tradurre significa pertanto tentare di avvicinarsi a questa perfezione originale dove non vi era distinzione tra le lingue. In questo senso la traduzione è una sorta di sguardo al passato, ma, al tempo stesso, è anche il tentativo di ricostruire una lingua ultima che appartiene al futuro: "da cui un messianismo proprio a ogni traduttore, se egli si adopera per far crescere le lingue in direzione di questo linguaggio ultimo, attestato già in ogni lingua presente, in ciò che essa nasconde di futuro e di cui il traduttore s'impadronisce" (Blanchot, 1982, p. 99). In "Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo", Benjamin sviluppa una teoria della lingua che si basa sulla comprensione del fatto che ogni uomo è, per volontà divina, un traduttore della parola di Dio in lingua umana.

In "Il compito del traduttore" Benjamin rivolge la sua attenzione ad un altro livello di traduzione. Dopo l'episodio di Babele, tradurre non implica più soltanto dare suono alla muta parola di Dio, ma significa anche avere a che fare con la differenza e la molteplicità delle lingue e trovare "un modo pur sempre provvisorio di fare i conti con l'estraneità delle lingue" (Benjamin, 1962a, p. 45). Tradurre non consiste nel trovare equivalenze nell'una e nell'altra lingua; non è una trasposizione esatta di un significato da un sistema linguistico ad un altro, ma, piuttosto, "tende in definitiva all'espressione del rapporto più intimo delle lingue fra loro" (Benjamin, 1962a, p. 42).

Nessuna traduzione sarebbe possibile se la traduzione mirasse, nella sua ultima essenza, alla somiglianza con l'originale. Poiché nella sua sopravvivenza, che non potrebbe chiamarsi così se non fosse mutamento e rinnovamento del vivente, l'originale si trasforma. C'è una maturità postuma anche delle parole che si sono fissate. [...] La traduzione è così lontana dall'essere la sorda equazione di due lingue morte, che - fra tutte le forme - proprio ad essa tocca come compito specifico di av-

vertire e tener presente quella maturità postuma della parola straniera, e i dolori di gestazione della propria (Benjamin, 1962a, pp. 43-44).

Nella filosofia di Benjamin la traduzione diviene una nuova epifania, la nascita di significati inediti e la trasformazione dell'originale, che mette costantemente alla prova l'evoluzione della lingua. Ma la direzionalità di tale epifania non è arbitraria nel pensiero di Benjamin, poiché "ogni affinità metastorica delle lingue consiste in ciò che in ciascuna di esse, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: *la pura lingua*" (Benjamin, 1962a, p. 44).

Il traduttore, "scrittore di una singolare originalità", dovrebbe sforzarsi di scoprire nella lingua in cui sta traducendo il modo in cui l'eco dell'originale si possa esprimere. Egli possiede la capacità di scoprire, all'interno della propria lingua, quello spazio di differenza in cui diventa possibile udire e scorgere il riverbero dell'originale. Possiede inoltre l'abilità di diventare straniero alla propria lingua e, in questo modo, di intravederne il mistero e le possibilità di sviluppo. Maurice Blanchot ha efficacemente descritto la contraddizione di chi traduce e che, per usare le parole di Benjamin, non si trova "all'interno della foresta del linguaggio, ma al di fuori di essa, dirimpetto ad essa" (Benjamin, 1962a, p. 47). Con parole di Blanchot, "nel tradurre, si incontrano più difficoltà nella propria lingua, di quanto non si sia imbarazzati in quella che non si possiede" (Blanchot, 1982, p. 100). Questa abilità nell'estraniarsi dalla propria lingua è lo strumento più prezioso che un traduttore possa utilizzare per portare a termine il suo compito. È ciò che gli permette di espandere ed approfondire la sua lingua attraverso la lingua straniera. Gli impedisce di partire dalla premessa, sbagliata, che Rudolf Pannwitz (citato da Benjamin) riconosce come segno di traduzione scadente:

le nostre versioni, anche le migliori, partono da un falso principio, in quanto si propongono di germanizzare l'indiano, il greco, l'inglese, invece di indianizzare, grecizzare, inglesizzare il tedesco. Esse hanno un rispetto molto maggiore per gli usi della propria lingua che per lo spirito dell'opera straniera... L'errore fondamentale del traduttore è di attenersi allo stadio contingente della propria lingua invece di lasciarla po-

tentemente scuotere e sommuovere dalla lingua straniera (Pannwitz, cit. in Benjamin, 1962a, p. 51).

Nel saggio intitolato "On Linguistic Aspects of Translation", Roman Jakobson afferma che "il significato di un qualsiasi segno linguistico consiste nella sua traduzione in un segno alternativo, in particolar modo in un segno 'in cui si sviluppa ancora più pienamente'" (Jakobson, 1966, pp. 232-3). Adottando la teoria dei segni e dei significati di Peirce², Jakobson quindi sostiene che la traduzione sia una condizione necessaria perché la produzione di un significato possa aver luogo. Nella sua filosofia vi sono tre diversi tipi di traduzione possibile. Il primo tipo è chiamato *reformulazione* e ha luogo quando un segno linguistico viene tradotto attraverso altri segni della stessa lingua. Questa traduzione è nota anche come *endolinguistica*. Secondo il modello endolinguistico, tutte le parafrasi, le spiegazioni e le definizioni sono traduzioni. *La traduzione propriamente detta, o traduzione interlinguistica*, è un'interpretazione di segni linguistici attraverso i segni di un'altra lingua. Infine, Jakobson individua un terzo tipo di traduzione, quella *intersemiotica o trasmutazione*: in questo modello, i segni linguistici vengono interpretati attraverso sistemi di segni non linguistici (Jakobson, 1966, p. 233).

Alla luce della definizione di traduzione proposta da Jakobson, la teoria della lingua e della traduzione di Benjamin si colloca sia a livello intersemiotico che interlinguistico. La muta parola di Dio che viene tradotta nel suono della lingua dell'uomo è una forma di traduzione intersemiotica, laddove ciò che è privo di suono viene tramutato in suono attraverso un altro sistema di segni, quello dei nomi. Nello stesso tempo, nel saggio sul compito del traduttore, Benjamin costruisce esplicitamente una teoria della traduzione interlinguistica, nel tentativo di superare la differenza conseguente a Babele. Eppure, per Benjamin, la traduzione vera e propria af-

² Peirce definisce il segno, o *representamen*, come "qualcosa che per qualcuno significa qualcosa in un certo senso o per un certo verso. È destinato a qualcuno, cioè crea nella mente di quella persona un segno equivalente, o forse più sviluppato. Io chiamo il segno che esso crea *interpretante* del primo segno. Il segno significa qualcosa, il suo *oggetto*. Esprime tale oggetto non in tutti i sensi, ma in riferimento ad una specie di idea, che ho talvolta chiamato il *terreno del representamen*" (Peirce, 1955, p. 99).

fonda le sue radici nella traduzione originaria in suono di ciò che è muto.

L'opera di Martin Heidegger che affronta più direttamente la questione della traduzione è intitolata "Der Spruch des Anaximander". Tutto l'intento filosofico di Heidegger si può leggere come una tensione intrecciata tra lingue diverse, articolata in un rigoroso processo di traduzione. Come Caterina Resta ha messo in evidenza, sono diverse le lingue che si parlano negli scritti di Heidegger: il greco, considerato la lingua originale in cui sono state dette le parole fondamentali; il latino, considerato come la lingua "decaduta", in cui le parole cominciano ad allontanarsi dalla densità dei propri significati originari; e, infine, il tedesco, sua lingua madre (Resta, 1988, p. 111). La lingua, nel pensiero di Heidegger, è la dimora dell'Essere; è lo spazio entro il quale l'Essere rivela se stesso. Proprio per questa ragione, il compito del filosofo è quello di porsi all'ascolto della lingua e dello svelarsi dell'Essere che in essa ha luogo. L'atto della traduzione avviene per Heidegger una forma di ascolto, una questione epistemologica fondamentale in cui la lingua acquisisce uno status ontologico rispetto al formarsi dell'Essere. Quindi la filosofia è il sentiero da percorrere verso il linguaggio. In "Der Spruch des Anaximander" Heidegger scrive:

ciò che ci proponiamo è di tradurre il detto di Anassimandro. Il che richiede, da parte nostra, il trasferimento di ciò che è stato detto in Greco nella nostra lingua tedesca. Al qual fine occorre che il nostro pensiero, prima di tradurre, traduca se stesso in ciò che è detto in Greco. Il trasferimento pensante in ciò che nel detto accede alla propria lingua, è un salto oltre un fossato. Fossato che non è costituito soltanto dalla distanza storiografico-cronologica di due millenni e mezzo. Il fossato è più largo e più profondo. Esso è così arduo da scavalcare, prima di tutto perché ci troviamo sul suo orlo. Siamo così vicini al fossato da non poter prendere la rincorsa per compiere un salto così lungo e arduo; perciò, di solito, saltiamo troppo corto, ammesso almeno, che la mancanza d'una sponda sufficientemente sicura renda possibile il salto (Heidegger, 1968, p. 300).

La traduzione è il modo in cui le parole viaggiano da una lingua all'altra e viceversa; è un movimento nell'altrove di un'altra lingua e il ritorno, trasformato, nella lingua di partenza. Le parole non sono semplicemente trasportate in un'altra dimora linguistica, ma sono destinate a trasformare

questa dall'interno. Heidegger chiama lo spazio tra lingue diverse un abisso che costringe il traduttore/filosofo a compiere un salto. In questo sforzo è implicito il rischio di cadere e di non riuscire a raggiungere l'altro lato dell'abisso. Ogni traduzione è un tentativo di compiere questo salto, nonché l'abilità di trasferire un lato dell'abisso dall'altra parte, senza cancellare le divisioni fondamentali che separano le lingue. Per questo motivo, tradurre significa cercare di avvicinarsi a ciò che non si può tradurre linguisticamente; significa evidenziare il silenzio inerente al linguaggio. Il luogo in cui avviene la traduzione è opaco piuttosto che trasparente, e così la traduzione allude sempre all'impossibilità di dare voce, in una lingua, a ciò che è destinato ad essere silenzioso ed estremamente complesso (Resta, 1988, p. 115).

La riflessione di Heidegger sulla traduzione è formulata come una più generale questione di ermeneutica. In "Verità e Metodo", nel capitolo dedicato al linguaggio come mezzo di esperienza ermeneutica, Hans-Georg Gadamer, in linea con la filosofia della traduzione di Heidegger, afferma che

dove è necessaria una traduzione, il vuoto tra lo spirito delle parole originali e quello della loro riproduzione deve essere accettato. È una frattura che non può mai essere completamente sanata. [...] Ogni traduzione è perciò sempre un'interpretazione (Gadamer, 1983, p. 442).

Tuttavia, Gadamer sviluppa una teoria della traduzione e della comprensione che indica una possibilità di intelligibilità e di trasparenza. Il vuoto tra le lingue e i vuoti all'interno di una stessa lingua si possono colmare nel momento in cui avviene la comprensione: "Quando si verifica la comprensione, non abbiamo traduzione ma dialogo. Capire una lingua straniera significa non avere bisogno di tradurla nella propria". Questo genere di comprensione è, per Gadamer, una "realizzazione di vita". L'aporia riguardante l'incolmabile abisso che Heidegger identifica come costitutiva della molteplicità delle lingue sembra trovare una soluzione nella possibilità, secondo Gadamer, di una comprensione tra gli interlocutori in un dialogo, e tra traduttore e testo. Entrambe le situazioni sono riconosciute come "esperienze ermeneutiche": anche se sono provocate dal carattere antagonista del testo e della sua espressione, o dei diversi significati attribuiti dagli interlocutori, possono trovare una soluzione raggiun-

gendo una "lingua comune" e una "fusione di orizzonti". La traduzione perciò giunge ad un compromesso e attua una sorta di trasparenza nella comunicazione. Il compromesso di Gadamer si riferisce alla possibilità di comprensione. Per lui questo processo ha lo scopo di rendere la traduzione più chiara: "dove c'è comprensione e intesa non occorre tradurre, si parla" (Gadamer, 1983, p. 442). L'idea di traduzione tanto di Heidegger che di Benjamin è quella di un balzo nell'ignoto della lingua e dell'impossibilità di gettarvi luce. Per entrambi il significato si può trovare nel cono di ombra e di opacità creato dalla traduzione stessa.

3. *Teorie dell'inconscio come processi di traduzione*

Ne "L'interpretazione dei sogni" Sigmund Freud delinea una teoria delle attività dell'inconscio come sono rappresentate e interpretate attraverso i sogni. In quest'opera Freud svolge il ruolo di grammatico del linguaggio onirico e della sua sintassi, con lo scopo di formulare una teoria interpretativa dell'inconscio. La rappresentazione dei sogni avviene tramite un elaborato scambio di energia tra inconscio e i "pensieri del sogno" impossibili da rappresentare da una parte, e, dall'altra, ciò che di questi pensieri, sotto forma di immagini apparentemente non correlate, filtra attraverso il "preconscio" e produce il "contenuto onirico".

Questi [i pensieri essenziali del sogno] si rivelano perlopiù come un complesso di pensieri e di ricordi, di intricatissima struttura, con tutte le caratteristiche delle successioni d'idee che ci sono note dalla veglia. [...] Quando poi tutta la massa di questi pensieri del sogno soggiace alla pressione del lavoro onirico – per cui le singole parti vengono girate, frammentate, accostate, pressapoco come del ghiaccio galleggiante – allora sorge la domanda: che ne è dei legami logici, che sino a quel momento formavano la struttura? In che modo vengono raffigurati nel sogno i "se, perché, come se, benché, o – o" e tutte le altre preposizioni senza le quali non possiamo comprendere una frase o un discorso? Bisogna rispondere innanzitutto che il sogno non dispone di alcun mezzo per raffigurare le relazioni logiche esistenti fra i suoi pensieri. Perlopiù, esso trascura tutte queste preposizioni, e si assume soltanto l'elaborazione del contenuto oggettivo dei pensieri onirici. All'interpretazione del sogno è lasciato il compito di ristabilire la connessione che il lavoro onirico ha distrutto (Freud, 1966, p. 287-88).

Il processo di traduzione si svolge a livelli diversi. Trame di pensieri onirici vengono manipolate da operazioni oniriche e sottoposte ad un processo di selezione e di censura. Situate nell'inconscio, parlano una lingua che non può essere tradotta nell'idioma del preconscio e del conscio. Le operazioni oniriche agiscono mediante vari processi di frammentazione, condensazione e omissione. Per Freud il sogno non è mai una traduzione fedele dei pensieri del sogno, ma piuttosto una loro versione incompleta e frammentata. Il secondo livello di traduzione si verifica al momento dell'interpretazione. Il compito dell'interprete è quello di creare – o, piuttosto, di ricreare – un processo narrativo tra i frammenti di immagini che si sono fatti strada nel contenuto del sogno. Il contenuto del sogno è costituito di immagini frammentate che sono "incastrate insieme" come in un mosaico; il lavoro di interpretazione consiste nel restaurare le congiunzioni andate perdute nel passaggio dai pensieri onirici al contenuto del sogno.

Freud presenta i pensieri onirici e il contenuto del sogno come due lingue differenti; i primi simili ad un testo originale e il secondo come il linguaggio in cui ha luogo la traduzione. In altre parole, "il contenuto manifesto ci appare come una traduzione dei pensieri del sogno in un altro modo di espressione, di cui dobbiamo imparare a conoscere segni e regole sintattiche, confrontando l'originale con la traduzione" (Freud, 1966, p. 257). Il linguaggio del contenuto del sogno è pittografico, come un rebus, un "puzzle". È simbolico in quanto i simboli eludono la censura e costituiscono il linguaggio che può essere afferrato dalla coscienza.

L'aggregazione frammentaria di immagini e simboli che costituisce il contenuto del sogno è significativa, nel senso che comunica una forma di conoscenza. I sogni svelano un qualche tipo di verità nascosta dietro la loro superficie; rivelano nascondendo. Perciò i sogni possono essere paragonati a parabole religiose, nel senso che, come queste ultime, cercano di stabilire una corrispondenza immediata al di là dell'esperienza diretta, oltre la sfera del conoscibile. I sogni, come le parabole, tentano di mostrare ciò che non si può dire e di dire ciò che non si può udire. Essi aspirano ad accedere alla conoscenza esoterica. Comprendere sia il sogno che la parabola significa venire a patti con l'opacità della lingua di entrambi. Come veli, essi non soltanto coprono intollerabili

verità, ma cercano anche di rendere visibili quelle stesse verità dimostrando che esse sono al di là dell'espressione e della comprensione. Secondo Benjamin si potrebbe dire che ciò che si trova nel contenuto dei sogni è l'eco del pensiero onirico, e che il compito dell'interprete dei sogni, come quello del traduttore, "consiste nel trovare quell'atteggiamento verso la lingua in cui si traduce, che possa ridestare, in essa, l'eco dell'originale" (Benjamin, 1962a, p. 47).

In "Psicopatologia della vita quotidiana" la questione della traduzione è affrontata in relazione a quelle che Freud chiama paraprassi: dimenticanze, lapsus della lingua e della penna, superstizioni, errori, "pasticci", "atti casuali" (Freud, 1970, p. 307), ed errori nella lettura. Queste "scorciatoie nelle nostre funzioni psichiche" e "esibizioni apparentemente non intenzionali", se analizzate attraverso metodi di indagine psicoanalitica, danno prova di essere causate da motivi che rimangono sconosciuti alla coscienza. Considerate alla stregua di psicopatologie quotidiane, le paraprassi sono espressioni sintomatiche di materiale represso che si è fatto strada nel conscio sotto forma di sintomi. Il sintomo non funziona solo come indicatore che talvolta segnala l'esistenza di un malessere o di un disturbo. È piuttosto simile ad un segno o ad un simbolo formatosi nell'interfaccia tra l'inconscio e il conscio, in cui si incarna e si manifesta un aspetto del malessere. I sintomi non danno informazioni sulle operazioni dell'inconscio, ma piuttosto esprimono quest'ultimo attraverso le loro complesse serie di associazioni ed omissioni.

Parlando di disturbi del discorso, Freud introduce il concetto di fonemi "vaganti" o "sospesi", e spiega che, "pur trovandosi sotto la soglia della coscienza, sono ancora in vicinanza efficace e possono essere facilmente attratti da una somiglianza del complesso da pronunciare, provocandone allora un deviamiento o incrociando il corso delle parole" (Freud, 1970, p. 104). Quando ciò accade, essi causano una deviazione dalla concatenazione di parole prevista e il risultato è ciò che Freud chiama una "formazione di compromesso" (Freud, 1970, p. 106). Queste formazioni sono il prodotto di una costante negoziazione che ha luogo sulla soglia tra l'inconscio e il conscio. L'inconscio opera come un traduttore che trasforma quello che ha a disposizione in una lingua ricomponendolo in un'altra. "Si prende pretesto da una qualunque somiglianza delle cose o delle rappresentazioni ver-

bali tra due elementi del materiale inconscio per creare una terza cosa, una rappresentazione ibrida o di compromesso" (Freud, 1970, pp. 105-6).

Il tipo di 'traduzione' di cui parla Freud nello scritto sui sogni e sulle psicopatologie del quotidiano è, secondo le parole di Jakobson, di due nature diverse. Nel caso dell'operazione onirica e dell'interpretazione del contenuto dei sogni, Freud sembra applicare quello che Jakobson chiama *trasmutazione* o *traduzione intersemiotica*: segni verbali vengono tradotti in segni non linguistici, come nel caso del pensiero onirico che viene tradotto in immagini. Al momento dell'interpretazione, immagini frammentate vengono nuovamente articolate nella lingua e l'apparentemente caotica sintassi delle immagini viene ricomposta in segni linguistici. I linguaggi del pensiero onirico e del contenuto del sogno non solo sono governati da diverse regole grammaticali, ma appartengono addirittura a due diversi sistemi semiotici. Nel caso delle paraprassi e delle formazioni di compromesso, le traduzioni sembrano avvenire ad un livello *intra-linguistico*. Jakobson si riferisce a questo tipo di traduzione come ad una forma di riformulazione che avviene quando una parola è tradotta per mezzo di altri segni linguistici all'interno della stessa lingua. Si può però supporre che anche negli slittamenti della lingua ciò che viene detto è la traduzione di materiale represso che, per quanto espresso in segni linguistici, appartiene ad un altro ordine semantico.

L'opera di Freud sui sogni e sulle paraprassi ci introduce nell'ambito del simbolico. La concezione freudiana di simbolo si può leggere attraverso la definizione dei simboli data da Cassirer, come "organi della realtà". Per Cassirer "le forme simboliche non sono imitazioni, ma organi della realtà, in quanto è esclusivamente attraverso di essi che qualsiasi realtà diventa un oggetto di comprensione intellettuale, e così ci è possibile vederla" (Cassirer, 1946, p. 8). Perciò i simboli non imitano la realtà che esprimono, ma sono essi stessi organi di quella stessa realtà. Essi fungono da ponte, o da arco, che rende l'invisibile visibile alla facoltà intellettuale.

Le teorie psicoanalitiche dei simboli hanno avuto una grande influenza nella antropologia corrente a partire dalle opere di Claude Lévi-Strauss e Victor Turner. Lévi-Strauss ha dedicato una serie di saggi al ruolo della magia e alla sua efficacia, in cui sviluppa quella che viene considerata la teo-

ria antropologica classica sulla credenza come condizione fondamentale per l'efficacia dei simboli. Nel famoso saggio "Lo stregone e la sua magia", Lévi-Strauss sostiene che "l'efficacia della magia implica la credenza nella magia" (Lévi-Strauss, 1966, p. 168). Tale credenza si presenta sotto tre aspetti complementari: la fede dello stregone nell'efficacia della sua tecnica, la fede del paziente nella capacità dello stregone di curare e, infine, le aspettative del gruppo che funziona da perimetro all'interno del quale viene definito il rapporto stregone/paziente. La magia appare come il metodo che permette di ri-articolare e integrare all'interno del sistema le diverse interpretazioni di esperienze "intellettualmente diffuse ed emotivamente intollerabili" (Lévi-Strauss, 1966, p. 171). Attraverso la magia i vari elementi che caratterizzano la credenza sono ordinati e mantenuti in un equilibrio funzionale. In tal modo ciò che nell'esperienza soggettiva rimane inarticolato viene oggettivato nella totalità del sistema.

Il sistema vale proprio nella misura in cui permette la partecipazione, o la coalescenza, di questi stati diffusi (tra l'altro spiacevoli, a causa della loro discontinuità) [...] Grazie ai loro disordini complementari, la coppia stregone - paziente incarna per il gruppo, in maniera viva e concreta, un antagonismo proprio di ogni pensiero, ma la cui espressione normale resta vaga e imprecisa: il malato è passività, alienazione da se stesso, come l'informulabile è la malattia del pensiero; lo stregone è attività, straripamento da se stesso, come l'affettività è la nutrice dei simboli. La cura mette in relazione questi poli opposti, assicura il passaggio dall'uno all'altro, e manifesta, in un'esperienza totale, la coerenza dell'universo psichico, proiezione, a sua volta, dell'universo sociale (Lévi-Strauss, 1966, p. 182).

La malattia è prodotta e caratterizzata dal disordine, dalla disarmonia, dal caos e appartiene, secondo Lévi-Strauss, all'ordine dell'inesprimibile. La funzione simbolica della cura consiste nel fatto che i simboli conferiscono significato e continuità a ciò che viene percepito come disordine, discontinuità, come malattia della mente. La cura è una forma di traduzione che converte il disordine in ordine, mostrando in questo modo quali siano le interrelazioni che esistono tra l'universo psichico e quello sociale. Lévi-Strauss chiama questa cura una "fabulazione", un tipo di linguaggio "che serve a fornire la traduzione, socialmente autorizzata, di fenomeni la cui natura profonda [è] ridiventata egualmente impenetrabi-

le al gruppo, al malato e al mago" (Lévi-Strauss, 1966, p. 185).

Profondamente influenzato dalle teorie di linguistica strutturalistica, Lévi-Strauss concepisce l'inconscio come fondamentalmente strutturato e organizzato come un linguaggio. Secondo lui l'inconscio è lo sfondo che media tra sé e gli altri.

L'inconscio sarebbe [...] il termine mediatore tra me e gli altri. Approfondendo i suoi dati, non ci prolunghiamo [...] nel senso di noi stessi: raggiungiamo un piano che non ci sembra estraneo perché racchiude il nostro io più segreto; ma [...] perché, senza farci uscire da noi stessi, ci pone in coincidenza con forme di attività che sono, insieme, nostre e altrui, condizioni di tutte le vite mentali di tutti gli uomini e di tutti i tempi (Lévi-Strauss, 1965, p. XXXV).

I simboli e la magia sono le tecniche usate dallo sciamano e dallo stregone per accedere all'inconscio e qui trovarvi significato. Nel saggio intitolato "L'efficacia simbolica", Lévi-Strauss illustra come le difficoltà incontrate da una donna al momento del parto vengano trasformate dal canto dello sciamano e tradotte in un momento di guarigione. Il canto "costituisce una *manipolazione psicologica* dell'organo malato, e [...] proprio da tale manipolazione ci si attende la guarigione" (Lévi-Strauss, 1966, p. 192). Tale tecnica permette che si traduca dal livello del corpo a quello del mito, dall'ordine del dolore inconoscibile alla possibilità di dargli un nome in termini mitici e pertanto di conoscerlo. Attraverso la canzone "lo sciamano fornisce alla sua ammalata un *linguaggio* nel quale possono esprimersi immediatamente certi stati non formulati, e altrimenti non formulabili" (Lévi-Strauss, 1966, p. 198). Si tratta della traduzione del dolore in una forma verbale che riconduce all'ordine del sistema il processo che aveva causato disordine e pertanto malattia. Ciò che segue è la guarigione che è, innanzi tutto, un atto di conoscenza. Ciò che si può conoscere si può curare; e ciò che si può ricondurre all'ordine del sistema è ciò che si può conoscere. Pertanto curare e guarire significa, nel pensiero di Lévi-Strauss, ritornare ad uno stato di ordine che, in quanto tale, è conoscibile. Questo tipo di traduzione avviene attraverso i simboli utilizzati dallo sciamano, attraverso "gli equivalenti significativi delle cose significate che appartengono a un altro ordine di realtà" (Lévi-Strauss, 1966, p. 200).

Mentre per Lévi-Strauss il simbolico può essere ricondotto al regno del linguaggio e della conoscenza, per Victor Turner costituisce esattamente ciò che impedisce la possibilità di una conoscenza diretta. Nel saggio intitolato "Simboli nel rituale Ndembu", Turner fa riferimento alla distinzione tra segno e simbolo effettuata da Carl Jung: "Un segno [...] è un'espressione analoga o abbreviata di una cosa *nota*. Ma un simbolo è sempre la migliore espressione possibile di un fatto relativamente *sconosciuto*, un fatto che tuttavia è riconoscibile e postulato come esistente" (Turner, 1967, p. 26). I simboli rituali hanno il potere di toccare "radici profonde nell'inconscio", e di mediare tra il noto e l'ignoto. Per mezzo di essi fatti sconosciuti sono tradotti ed espressi in immagini e in rituali senza essere ricondotti entro un sistema. Un esempio per chiarire il concetto:

in rituali eseguiti allo scopo evidente di rendere fertili le donne, tra i simboli strumentali vi sono parti di alberi carichi di frutti o di alberi dotati di innumerevoli radici. Si dice presso gli Ndembu che tali frutti e radici rappresentino i figli. Si ritiene anche che siano efficaci nel rendere fertili le donne. Sono strumenti per raggiungere lo scopo principale del rituale. Forse tali simboli si possono considerare come semplici segni, o simboli referenziali, se non fosse per il fatto che il significato di ognuno viene associato con emozioni e desideri consci e inconsci. A livello di analisi psicologica, sospetto che anche questi simboli potrebbero avvicinarsi alla condizione di simboli di condensazione, ma qui oltrepassiamo il limite attuale della possibilità di una spiegazione antropologica (Turner, 1967, p. 32).

I simboli rituali si trovano sul confine tra le referenze cosce e le emozioni inconscie, e somigliano a quella che Freud chiama formazione "sintomatica". Essi incarnano il materiale represso che non può esprimersi altrimenti; per usare le parole di Freud, essi "si incontrano a metà strada". Per questo motivo i simboli sono opachi e alludono simultaneamente alla possibilità dell'inconscio di emergere in superficie e all'impossibilità del soggetto di averne conoscenza diretta. Mentre per Lévi-Strauss i simboli hanno il potere di ordinare l'esperienza per renderla trasparente e conoscibile, per Turner e Freud i simboli rappresentano tracce di materiale inconscio che si rivela in un modo frammentario che non può essere inteso nel suo insieme.

Nella sua ultima opera, "L'uomo Mosè e la religione monoteistica", Freud si accosta al regno del simbolico da una prospettiva di esperienza religiosa. In quest'opera egli cerca di capire in che modo l'autorità di una tradizione religiosa quale il monoteismo ebraico tragga la sua forza non dalla continuità, ma dal processo di distorsione che agisce nel passaggio da una generazione all'altra, da un periodo storico a un altro. Il potere peculiare della tradizione risiede nelle tracce di un messaggio e di un'esperienza originali che, repressi nell'inconscio di un popolo, sembrano non averlo mai abbandonato.

Tuttavia la religione di Mosè non era scomparsa senza lasciar tracce, una specie di ricordo se ne era conservato, una tradizione forse oscurata e deformata. Fu così che questa tradizione di un grande passato continuò a essere efficace come dallo sfondo, gradualmente acquistò sempre maggior potere sugli spiriti e alla fine riuscì a trasformare il dio Yahweh nel dio mosaico e a richiamare in vita la religione di Mosè introdotta molti secoli prima e poi abbandonata (Freud, 1979, p. 393).

Uno degli scopi di "L'uomo Mosè e la religione monoteistica" è quello di interpretare i fenomeni religiosi e la creazione della tradizione sul modello dei sintomi nevrotici dell'individuo. Nel fare ciò Freud traduce il contenuto spirituale di una religione in un altro linguaggio, quello della nevrosi traumatica. Inoltre, deve confrontarsi contemporaneamente con il compito di tradurre la psicologia dell'individuo in psicologia di massa. Ma la traduzione è affrontata anche in altri modi nel testo. Qui Freud è interessato alla traduzione del passato nel presente, che costituisce il lavoro di traduzione vero e proprio. Nonostante non lo affermi mai esplicitamente, la traduzione gioca un ruolo fondamentale nell'influenza di Mosè sulla formazione della storia del monoteismo e, come suggerisce Freud, questo "merita particolarmente il nostro interesse" (Freud, 1979, p. 360).

Sembra che egli [Mosè] fosse 'tardo di lingua', che soffrisse cioè di un impedimento o di un difetto di parola, così da dover ricorrere, nelle trattative che si suppone avesse con il faraone, all'aiuto di Aronne, che è detto suo fratello. Questa potrebbe essere nuovamente verità storica e avremmo un utile tocco che contribuirebbe a ridar vita alla fisionomia del grande uomo. Può però avere un altro e più importante significato. Il testo può richiamare, leggermente deformato, il fatto che Mosè parlava un'altra lingua [quella egizia], e non poteva comunicare con i suoi

neo-Egizi semiti senza un interprete, almeno all'inizio dei loro rapporti (Freud, 1979, p. 360).

Questo dettaglio è utile a Freud per suffragare la sua tesi sul fatto che Mosé fosse egiziano, ma è anche fondamentale per approfondire il parallelismo tra l'opera della tradizione e quella della traduzione. Mosé non era soltanto lo spettatore di un messaggio spirituale, un traduttore tra Dio e il popolo eletto, ma necessitava egli stesso di un mediatore – un interprete – tra sé e il popolo di cui era guida. Come se il messaggio di Dio, inviato attraverso il suo araldo, potesse essere pienamente trasmesso e ricevuto mediante l'alchimia della traduzione. Per Benjamin l'opacità delle parole e la loro intraducibilità si esauriscono nel processo di trasmissione da una lingua all'altra. Si può leggere la storia di Mosé considerandola come un esempio di traduzione, sia come luogo di emancipazione di un significato originale liberato dalla repressione, sia come un velo posato dalle parole sulla trasparenza dell'originale. Quello che Freud evidenzia è la discontinuità e la rottura che caratterizzano questo processo di traduzione. Allo stesso modo, Benjamin ritiene evidente che

una traduzione, per quanto buona, non possa mai significare qualcosa per l'originale [...]. E tuttavia essa è in intimo rapporto con l'originale in forza della sua traducibilità. Anzi, questo rapporto è tanto più intimo in quanto per l'originale in sé non significa più nulla (Benjamin, 1962a, p. 41).

L'opera di Ludwig Binswanger, invece, sviluppa la questione della traduzione in termini fenomenologici ed esistenziali. Nel breve saggio intitolato *Sogno ed esistenza*, Binswanger accosta il sogno al mito e alla poesia, e li indica come momenti che hanno saputo cogliere che il Dasein, l'Essere, non si rivela mai completamente, ma si nasconde in "mille forme" diverse (Binswanger, 1963, p. 84). I sogni, alla pari del linguaggio, sono una modalità definita dell'Essere dell'uomo e sono il modo in cui l'uomo è 'nel mondo'. Nei sogni viene drammatizzato qualcosa di fundamentalmente centrale nell'esistenza: la condizione di sospensione dell'esistenza umana, che non si muove necessariamente in una direzione discendente, ma che può anche significare liberazione e possibilità di ascesa. Binswanger riporta i sogni nella loro dimensione esistenziale; le immagini non sono in-

dici puntati verso altri significati nascosti, ma sono esse stesse manifestazioni dell'Essere. Un'immagine gioiosa e la felicità provata attraverso di essa, un'immagine triste e la tristezza che l'accompagna, sono una realtà unica e inscindibile. Interpretare un sogno significa penetrare il contenuto esplicito del sogno e aderire alla rivelazione stessa dell'Essere (Binswanger, 1963, p. 88). Chi sta sognando e qual è il posto dell'individuo nel sogno e nella sua interpretazione? Per dirlo con le parole di Heidegger, l'Essere sogna se stesso nel sogno, traduce se stesso nella forma/linguaggio del sogno. L'individuo, in quanto manifestazione dell'Essere, è da quest'ultimo sognato, ma non prende parte nella costruzione del sogno stesso. Sogno e vita sono connessi, e il sogno è il momento in cui l'esistenza si attua, traducendosi nelle immagini oniriche. Il momento del risveglio - che è un altro momento di traduzione e di comprensione - si ha quando l'uomo prende parte all'interpretazione del sogno; in quanto tale non produce vita, ma storia. Nel sogno l'uomo è funzione della vita, e nella veglia produce la storia della vita.

Per Freud e Lacan il soggetto viene definito in relazione con "l'altra scena" che essi chiamano inconscio. Un sostanziale senso di alienazione sembra caratterizzare le teorie dell'inconscio e del soggetto che è sempre definito per mezzo di qualcosa di diverso da sé. Come nel testo originale - di cui parla Benjamin - che trova maturità non tanto nella sua vita quanto piuttosto nella sua "sopravvivenza" (Benjamin, 1962a, p. 41), la costituzione dell'identità ha a che fare con il riconoscimento di qualcosa di diverso dal sé.

Lacan identifica la fase dello specchio come momento cruciale nella formazione dell'Io. La fase dello specchio dev'essere compresa come un momento di identificazione, come "la trasformazione prodotta nel soggetto quando assume un'immagine" (Lacan, 1974, p. 88) e perciò entra nel campo dell'immaginario. In questo processo di identificazione, la percezione del proprio corpo da parte del fanciullo si trasforma: da frammentaria che era viene trasposta nell'immagine del corpo nel suo insieme. La forma complessiva del corpo è data al soggetto come *Gestalt*, come esteriorità, una diversa forma del Sé, "più costituente che costituita" (Lacan, 1974, p. 89). Come Lacan chiarisce,

questa Gestalt [...] simbolizza la permanenza mentale dell'io e al tempo stesso ne prefigura la destinazione alienante; ed è anche gravida delle corrispondenze che uniscono l'io con la statua in cui l'uomo si proietta, con i fantasmi che lo dominano, ed infine con l'automa in cui tende a compiersi in un ambiguo rapporto il mondo di sua fabbricazione (Lacan, 1974, p. 89).

L'io è realizzato attraverso la riflessione del Sé in uno specchio, attraverso il riflesso del Sé in qualcosa di alieno. Similmente, nella concezione di Benjamin, la traduzione avviene quando l'originale trova il proprio riflesso in una lingua aliena, quando la sua eco si ode in un'altra lingua. La traduzione, come la costruzione dell'identità, opera fondamentalmente attraverso un processo di alienazione e di rifrazione, dove si trova e si crea un significato in un gioco di immagini che si specchiano e di scambio di doni tra le lingue.

Nel seminario intitolato "Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi", Lacan recupera la centralità della parola del paziente come strumento di guarigione. Nel contesto terapeutico, Lacan mostra che "non v'è parola senza risposta anche se non incontra che il silenzio, purché essa abbia un uditore, e che sta qui il cuore della sua funzione nell'analisi" (Lacan, 1974, p. 241). L'autore si spinge oltre, affermando che il soggetto, costruito nella rete del discorso intersoggettivo, dove le parole vengono scambiate con altre parole e/o con il silenzio, "in questo lavoro ch'egli fa di ricostruire [la sua opera nell'immaginario] *per un altro*, ritrova l'alienazione fondamentale che gliel'ha fatta costruire *come un'altra*, e che l'ha sempre destinata ad essergli sottratta *da un altro*" (Lacan, 1974, p. 243).

Nell'opera di Lacan percepiamo l'eco del saggio "Il dono", di Marcel Mauss. In esso Mauss sviluppa la teoria della soggettività esplorando la questione della violenza e della guerra nella formazione dello stato. Per Mauss ciò che definisce il soggetto è il posto che questi occupa in una struttura di scambi intersoggettivi. Attingendo ad esempi di diverse società, Mauss presenta la pratica dello scambio dei doni come costitutiva del soggetto e della società. Si sarebbe portati a dire che, per Mauss, lo scambio di doni funziona come una sorta di cosmologia, che dà origine non soltanto alla società, ma all'intero universo, inclusi antenati e dei. Infatti "donare qualcosa a qualcuno significa regalare una parte di se stessi". Ricevere un dono implica la restituzione "ad un'altra persona

di qualcosa che è realmente parte della sua natura e della sua sostanza, perché accettare qualcosa da qualcuno significa accettare una parte della sua essenza spirituale, della sua anima" (Mauss, 1990 [1923-24], p. 12). Lo scambio di parole – il dialogo –, come lo scambio di doni, crea un "intricato miscuglio di diritti e doveri simmetrici e contrari", in cui è possibile la formazione della soggettività. È nel movimento di cose, di uomini, donne, bambini, terra e funzioni, che qualcosa viene creato e, di conseguenza, continuamente ricreato. Allo stesso modo il testo, attraverso la traduzione, sopravvive a se stesso e viene costantemente ricreato mediante lo scambio di parole e di significati che si realizza tra le lingue.

Il rapporto tra traduzione e alienazione nella costituzione di sé è anche evocato da Winnicott quando parla di oggetto transizionale come di un'"area intermedia di esperienza cui contribuiscono sia la realtà interna sia la vita esterna" (Winnicott, 1971, p. 2). Gli oggetti transizionali non fanno parte del corpo del bambino e, tuttavia, non vengono riconosciuti come facenti completamente parte della realtà esterna, vale a dire la realtà altrà dalla madre. Per Winnicott appartengono all'ordine dell'illusione e rappresentano un passaggio necessario da sperimentare per accedere ad un ordine d'esperienza diverso (Winnicott, 1971, p. 14). Gli oggetti transizionali procurano all'individuo, "perpetuamente impegnato nel suo compito umano di tenere le due realtà, interna ed esterna, separate e pur tuttavia in relazione l'una con l'altra", uno spazio in cui riposare e in cui articolare gradualmente la propria relazione col mondo in termini altri da quelli associati all'esperienza di fusione con la madre.

Nel suo saggio sulla possessione degli spiriti e sui rituali di iniziazione in Africa, Ellen Corin conclude che il rituale africano relativo alla possessione da parte di uno spirito "riecheggia il ruolo che Winnicott attribuiva ai fenomeni transizionali, simultaneamente parte della persona e del mondo, nella formazione dei simboli. I fenomeni culturali sono presenti, indipendenti dalla persona, e ricreati, allucinati, arricchiti dalle nostre proiezioni, dai nostri discorsi e desideri" (Corin, 1998, p. 100). Corin riprende da Winnicott un interesse generale per la soggettività in senso creativo, considerata come luogo in cui i codici socio culturali sono rielaborati a livello individuale. Dal suo punto di vista, "la possessione sprigiona e struttura un potenziale di individuazione e so-

stiene la posizione del soggetto nelle società tradizionali africane; nello stesso tempo la possessione ridefinisce le fondamenta della relazione con l'ordine culturale e [...] crea una nuova dialettica tanto a livello individuale che collettivo" (Corin, 1998, p. 89). L'autrice paragona questa dialettica a quella tra *langue* e *parole* nella linguistica. Inoltre, cosa ancora più interessante, sceglie di affrontare la nozione di persona attraverso la possessione, il che implica che la persona sia derubata di se stessa e controllata da un agente esterno. Questo studio sull'individuazione e sulla possessione mostra come la persona si configuri principalmente mediante un processo di traduzione di se stessa in qualcosa di essenzialmente altro. Tale processo costituisce l'unica traiettoria di soggettività in quanto momento fondamentalmente trasformativo e transizionale.

4. Traduzione ed etnografia

Nonostante tutti gli incontri etnografici debbano confrontarsi con una sostanziale alterità e con la necessità di tradurre in una lingua altra dall'originale, quando il campo d'indagine dell'antropologia diventa il linguaggio stesso, la responsabilità di tradurre si colloca al cuore della ricerca, in quanto il linguaggio è sede di qualcosa di diverso dalle semplici parole e dalla mera sintassi (Fabiotti, 1999). Un esempio di questo tipo di etnografia è l'opera di Maurice Leenhardt, che fu missionario in Nuova Caledonia nella prima metà del XX secolo. Nel 1947 egli pubblicò "Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien". Il libro rappresentava un tentativo di comprendere la mentalità mitica delle popolazioni della Melanesia, le loro nozioni di tempo, spazio, società, parola e persona (Leenhardt 1947, pp. 9-10).

Leenhardt dedicò gran parte della sua vita di missionario a studiare la concezione del mito tra le popolazioni della Caledonia, basando la sua opera di ricerca sui dibattiti che, all'epoca, erano in corso in Francia sulla mente primitiva e i sistemi mitologici (Lévi-Bruhl, 1918; Mauss, 1990 [1923-24]). Egli concepiva il mito come un "modello di conoscenza", da non classificare né come arcaico né come moderno, che non racchiude in sé un certo "passato", ma è piuttosto

l'espressione di un coinvolgimento specifico in presenze concrete, in relazioni intersoggettive e in una partecipazione emotiva (Clifford, 1992; Mauss, 1990 [1923-24]). Nella Nuova Caledonia il mito viene vissuto come linguaggio, le cui regole grammaticali permettono agli uomini di comprendere il mondo esterno così come i limiti di ciò che chiamiamo persona. *Mythe veçu*, anche se radicato in una tradizione antica, è vivo e funzionante nella vita delle persone al momento attuale.

In quanto missionario, Leenhardt era in qualche modo impegnato in un processo di evangelizzazione e conversione; in quanto etnografo, desiderava scoprire un paese, comprenderne gli abitanti e la loro radicale alterità. Entrambi i progetti, la conversione e la ricerca etnografica, potevano essere sviluppati soltanto dedicandosi seriamente al processo di traduzione a vari livelli. Nella sua ricerca l'incontro tra mito e razionalità, credenze primitive e cristianesimo, sollevava questioni relative al significato della conversione e dell'invenzione. Per usare le parole di Clifford,

se la conversione coinvolgesse un processo di separazione e di autodiscriminazione, dovrebbe anche essere basata sulla traduzione, in quanto ricerca consapevole di equivalenti e mediazioni tra vecchio e nuovo, pagano e cristiano, mitico e razionale (Clifford, 1992, p. 79).

In questo contesto il linguaggio ha svolto un ruolo centrale nel trovare una strada per comprendere il pensiero e l'esperienza dei Canaque. Leenhardt era interessato a cogliere una lingua in mutamento, che era la lingua dei Canaque e, allo stesso tempo, la propria. Il suo progetto non era di trasferire significati da un codice culturale in un altro, ma di tradurre la propria lingua e il proprio pensiero in quelli dei Canaque. In questo senso il suo progetto di traduzione era in linea con le riflessioni di Benjamin.

Nell'opera di Leenhardt il linguaggio diviene il luogo in cui si negoziano le relazioni di potere, dove l'alterità viene articolata, dove i soggetti riescono a porsi in relazione con gli altri. Attraverso la descrizione dell'uso di *parole* caledoniano, egli mostra come nell'incontro etnografico il compito del tradurre non è solo dell'antropologo, ma anche degli stessi Canaque, che si impegnano continuamente in un lavoro di

traduzione da una lingua all'altra, da un universo culturale all'altro.

Quando parlo la mia lingua, mi diceva uno dei migliori tra loro, [...], chiamo la mia gente 'i miei fratelli'; quando parlo il francese, mi si dice che devo chiamarli 'i miei sudditi' (Leenhardt, 1947, p. 144).

Nella sua riflessione sul linguaggio, la traduzione si verifica ad un ulteriore livello, che chiamerò ontologico. La *parole*, infatti, è anche una manifestazione dell'essere, il suo svelarsi nel linguaggio, il suo prendere forma nel discorso e attraverso di esso: "*parole*: è la manifestazione dell'essere, o dell'esistente; se il termine 'essere' può sembrare troppo preciso, la manifestazione dell'umano, in tutti i suoi aspetti, dalla vita psichica fino all'opera delle mani e all'espressione del pensiero" (Leenhardt, 1947, p. 172). In questo contesto, *parole* ha un'implicazione cosmologica e costitutiva, e indica il luogo in cui dimora l'essere. Il discorso e il linguaggio sono "manifestazioni dell'essere" e vengono vissuti (*veçu*) nella loro concretezza e attualità. Nella prospettiva fenomenologica di Leenhardt, la *parole* è in perpetuo movimento e implica un processo di creazione. È un evento che richiede uno scambio e che raggiunge completezza solamente nell'incontro con qualcosa di altro da sé. La *parole* non indica in direzione del tutto, ma piuttosto in direzione di una forma di pienezza; nel primo caso le differenze vengono percepite come conflitti, nel secondo rappresentano l'espressione di un 'altro' complementare.

Cinquant'anni dopo la pubblicazione di "Do Kamo", Stefania Pandolfo pubblica "Impasse of the Angels. Scenes from a Moroccan Space of Memory". La sua etnografia è un viaggio attraverso lo spazio di un villaggio del Marocco meridionale. Non si tratta semplicemente di uno spazio geografico, ma è piuttosto il luogo della memoria e dell'incontro con l'alterità, in cui i soggetti si costituiscono e il 'dire' diventa possibile. Come nell'opera di Leenhardt, la lingua è centrale nel testo di Pandolfo in quanto rappresenta lo spazio abitato dai soggetti e dalle loro molteplici voci, in cui l'attenzione dell'autrice viene dedicata al "modo concreto in cui le cose vengono dette" (Pandolfo, 1997, p. 5). "Impasse of the Angels" prende forma in uno spazio dialogico fatto di conversazioni, racconti, traduzioni, *excursus* nel labirinto dei diziona-

ri arabi, recitazioni di poesie. Nell'opera di Pandolfo siamo ancora una volta alla presenza di un genere di discorso fatto di *parole*, di parole o atti del dire che esprimono più di ciò che enunciano: "il dire supera il contenuto dei suoi enunciati, oltrepassa i confini territoriali prefissati; migra ed erra" (Pandolfo, 1997, p. 3).

Nella sua riflessione il soggetto è un luogo di transfert e di traduzione tra l'inconscio e il conscio, il sé e i sé, il sé e gli altri. Il suo viaggio in queste terre di incontro si svolge attraverso mappe, sogni, storie, discussioni filosofiche e poesia. Nonostante parole e lingua siano centrali in questo lavoro, l'esperienza dei poeti è quella che meglio cattura l'essenza della lingua e il significato di abitare le proprie o le altrui parole.

Pandolfo spiega come, nel recitare poesie, il poeta trovi le parole a dispetto di se stesso; esse arrivano a lui spontaneamente perché hanno una vita propria e scelgono dove fermarsi al fine di essere recitate. La loro ripetizione è un debito che esse hanno nei confronti della vita; è l'unico modo affinché non vadano perdute. "Le parole sono antiche e portano con sé ricordi di mondi dimenticati" (Pandolfo, 1997, p. 266), e chiedono di essere tradotte e trasmesse per sopravvivere. Inoltre, "le parole creano legami" (Pandolfo, 1997, p. 265) e l'antropologo è coinvolto anche nelle parole scambiate sul campo e successivamente tradotte nel testo.

Sia Leenhardt che Pandolfo sono coinvolti in un incontro fatto di parole e sono pertanto destinatari di *parole*. Come il poeta è il temporaneo depositario di un significato che migra, l'antropologo è il temporaneo depositario di una storia che vuole essere raccontata. Per fare ciò, è necessario rinunciare

alla posizione di spettatore. Ciò significa abbracciare la postura di colui che cammina seguendo il sentiero delle tracce. Si tratta di un sentiero speciale attraverso l'antico *qsar*, ma anche di un sentiero metaforico attraverso la memoria (Pandolfo, 1997, p. 7).

Rinunciare al punto di vista dello spettatore significa rinunciare alla posizione privilegiata della propria lingua e lasciare che l'estraneità dell'altra o di altre lingue parli attraverso la riflessione dell'antropologo. Sia Leenhardt che Pandolfo sono impegnati in tale progetto di traduzione.

Un altro esempio interessante di etnografia che richiede e ha bisogno di impegnarsi principalmente nelle parole è lo studio della magia nel Bocage francese effettuato da Jeanne Favret-Saada. Nel suo libro "Les mots, la mort, les sorts", Favret-Saada spiega come la magia sia prima di tutto un linguaggio dotato di grammatica propria, e come per molti mesi della sua ricerca di campo gli unici fatti empirici che era stata in grado di registrare fossero parole (Favret-Saada, 1977, p. 25). Nel contesto del Bocage e della magia, le parole oltrepassano la propria enunciazione, nel senso che sono 'fatti empirici'; nella magia l'atto stesso è parola. "La magia appartiene all'ordine della parola; ma si tratta di una parola che è potere, e non conoscenza o informazione" (Favret-Saada, 1977, p. 26). Se le parole incarnano potere piuttosto che conoscenza, come può comprenderle l'etnografo? Come si può arrivare a conoscere la magia se per far ciò non serve averne una conoscenza esterna e oggettiva, ma piuttosto farne l'esperienza? Favret-Saada spiega:

non è tanto importante [...] decifrare degli enunciati - o ciò che viene detto - quanto piuttosto comprendere chi parla e a chi. Infatti, sul campo l'etnografo stesso è coinvolto in questo processo di parola ed è soltanto un oratore tra gli altri. Se in seguito egli decide di scrivere un resoconto scientifico sugli incantesimi, lo può fare soltanto ritornando a questa situazione di enunciazione e al modo in cui vi è stato 'preso'; e facendo di questo movimento di andirivieni tra la 'presa' iniziale e la sua 'ripresa' teorica l'oggetto stesso della sua riflessione. *Vorrei qui suggerire che è necessario essere 'ripresi' ulteriormente e non 'sciogliersi dalla presa'* (Favret-Saada, 1977, p. 33, corsivo mio).

Per conoscere, un etnografo ha bisogno di essere "preso", di essere coinvolto, nel processo comunicativo sul campo. Il processo di traduzione di cui l'autrice parla non ha niente a che fare con la decodificazione di un sistema in un altro, ma piuttosto significa lasciarsi catturare da un unico linguaggio, in uno scambio di *parole* che permette di posizionare gli interlocutori. Questo è ciò che intendo con primo livello di traduzione e di trasformazione che si realizza nella posizione che l'etnografo decide di assumere. Un secondo - e forse più profondo - livello di traduzione ha luogo nel momento in cui si scrive un testo scientifico sugli incantesimi. Lo scrivere avviene nello spostamento tra il momento in cui si è 'presi' e quello in cui si 'colgono' le cose; ma, come mi pare di capire

che Favret-Saada suggerisca, il momento in cui si comprendono le cose è un altro modo di essere 'presi', una diversa forma di coinvolgimento (il che significa che bisogna pensare allo scrivere non in termini di un processo di distanziamento finalizzato all'oggettivazione, ma piuttosto di un processo che approfondisce l'esperienza dell'essere 'presi' all'interno dello scambio di parole) e non un momento in cui si è "sciolti dalla presa"³. Allo stesso modo, il traduttore di Benjamin ha bisogno di essere in qualche modo 'preso' nella lingua da cui traduce per afferrare l'*intentio* dell'originale. Per lui tradurre non è un processo in cui si è distanti per poi tornare immutati alla propria lingua madre. Piuttosto, tradurre significa venire continuamente 'presi' persino nella propria lingua che, nel frattempo, ha subito un processo di trasformazione ed è in qualche modo necessariamente collegata (in un certo senso intrecciata) con l'originale.

Quando Favret-Saada parla dell'impasse incontrata nel rendere esplicito il discorso sulla magia, spiega che ogni tentativo di comprensione da un punto di vista esterno si scontra con un'insormontabile barriera: quella dell'amnesia del nativo e della sua incapacità di formulare ciò che deve rimanere inespresso. Come reagisce l'etnografo a questa barriera? Per citarla letteralmente:

per chiunque voglia comprendere il significato di questo discorso, non c'è altra soluzione che sperimentarlo in prima persona, diventando il proprio informatore, penetrando la propria amnesia e cercando di rendere esplicito ciò che sembra in se stesso non formulabile. Poiché è difficile capire come il nativo possa essere interessato a qualsiasi progetto di svelare quello che esiste solo se rimane nascosto (Favret-Saada, 1977, pp. 46-47).

Per capire la magia (e non semplicemente raccogliere informazioni al riguardo) è necessario raggiungere lo spazio dell'inesprimibile che ne costituisce il fondamento. C'è uno strato - come in tutte le lingue - che è velato e chiede di rimanere tale. Comprendere il discorso della magia significa avvicinarsi a questi significati velati, significa penetrare la loro (e la nostra) amnesia. Similmente, tradurre è un passo

³ Qui la Favret-Saada prende le distanze dall'ideale di 'un soggetto teorizzatore totalmente atipico', condiviso in Francia sia dall'antropologia classica che dal pensiero post-strutturalista (Favret-Saada, 1977, p. 33).

verso quanto è intraducibile linguisticamente. Questo passo è l'unica rivelazione possibile, l'unica tensione possibile tra l'originale e la sua traduzione, e l'unica possibilità di maturare per una lingua. Nel caso di Favret-Saada, l'etnografa stessa ha l'esigenza di entrare nella propria zona di amnesia per afferrare quella del nativo. In tale spazio si verifica un incontro e si articola una diversa forma di conoscenza.

Evans-Pritchard, scrivendo della magia tra gli Azande dell'Africa centrale, sembra sfidare questo sistema di credenze in modo diverso. Infatti presenta la magia Zande nello stile funzionalista classico della sua epoca, come influenza stabilizzatrice sul sistema sociale e morale. Diversamente da Favret-Saada, che evidenzia quanto sia problematico il processo che porta alla conoscenza della magia, egli afferma di "non aver avuto difficoltà nello scoprire che cosa gli Azande pensassero della magia, né nell'osservare quello che essi facevano per combatterla". Secondo lui "queste idee e azioni si trovano sulla superficie della loro vita e sono accessibili a chiunque viva per un certo periodo nelle loro dimore" (Evans-Pritchard, 1937, p. 1). L'aspetto interessante dei suoi studi sta nel fatto che assume il postulato di Lévi-Bruhl di una "mente primitiva" oltre la sfera religiosa, e cerca di dimostrare la razionalità inerente alla magia Zande, abbandonando il progetto di tradurre altri schemi di pensiero nell'idea occidentale di scienza. Per usare le sue parole: "tutte le loro credenze sono coerenti. [...] In questa trama di credenze ogni filo dipende da tutti gli altri, e uno Zande non può uscire dall'intreccio perché quello è l'unico mondo che conosce" (Evans-Pritchard, 1937, p. 109). Inoltre, Evans-Pritchard afferma che "le loro nozioni mistiche sono estremamente coerenti, dato che sono correlate da una rete di legami logici, e a tal punto ordinate che non contraddicono mai troppo brutalmente l'esperienza sensoriale che, invece, sembra giustificarle" (Evans-Pritchard, 1937, p. 150).

Il progetto di Evans-Pritchard in qualche modo, anche se non completamente, ricorda l'approccio di Favret-Saada alla magia quando riflette sulla posizione che occorre assumere rispetto ai sistemi di credenze altrui. Nonostante affermi di non aver avuto difficoltà nello scoprire ciò che gli Azande pensano della magia, esprime anche la necessità di essere in qualche modo 'preso' nel sistema al fine di comprenderlo:

ho cercato di adattarmi alla loro cultura vivendo la vita dei miei ospiti, fino a che era possibile, e condividendone speranze e gioie, apatia e sofferenze. Sotto molti aspetti la mia vita era come la loro [...]. In nessun settore della loro vita sono riuscito a 'pensare nero', o, come sarebbe più corretto dire, a 'sentirmi nero', meglio che nella sfera della magia. Anch'io reagivo alle disgrazie nel linguaggio della magia e spesso mi richiedeva un grande sforzo controllare questa caduta nell'irrazionale (Evans-Pritchard, 1937, p. 45).

Eppure il suo sforzo di "sentirsi nero" è costantemente accompagnato dal tentativo di 'non essere preso' dal sistema di credenze, di considerarlo dalla prospettiva della comunità scientifica. La sua posizione non è mai di pieno e profondo coinvolgimento nella magia, ma piuttosto ora dentro ora fuori, alla periferia piuttosto che al suo interno:

si entra in un'altra cultura e allo stesso tempo ci si allontana da essa. [...] si rimane sempre se stessi, interiormente membri della propria società e visitatori in una terra straniera. [...] si vive contemporaneamente in due mondi diversi di pensiero, categorie e concetti e valori che spesso sono difficilmente conciliabili. Si diventa, almeno temporaneamente, una sorta di individuo doppio e isolato, alienato da entrambi i mondi (Evans-Pritchard, 1937, p. 243).

Che cosa accade al processo di traduzione nel lavoro di Evans-Pritchard? Se consideriamo l'affermazione che l'etnografo è "un individuo doppio e isolato", possiamo spingerci oltre e dire che il traduttore stesso è temporaneamente ai margini di qualsiasi lingua con cui stia lavorando, e abita invece uno spazio altro dove si crea qualcosa di nuovo, forse una nuova lingua. Ma Evans-Pritchard non sembra interessato a questo tipo di progetto. Non viene mai davvero 'preso' nella grammatica della magia allo stesso modo di Favret-Saada; rimane "marginale" rispetto ad essa, mentre lei vi è "presa"; se lui è un "visitatore in una terra straniera", lei si sforza di fare l'esperienza della magia. Lui è in grado di entrare nella logica della magia senza perdersi, in quanto si sforza di tenere sotto controllo il proprio coinvolgimento. Evans-Pritchard appare così più ottimista riguardo alla possibilità di comprendere e conoscere la magia dal punto di vista di chi non è coinvolto, e il suo progetto riecheggia maggiormente la convinzione di Gadamer che "dove c'è comprensione e intesa non occorre tradurre, si parla. Capire una

lingua straniera significa non avere bisogno di tradurla nella nostra" (Gadamer, 1983, p. 442).

Il filo conduttore della 'traduzione' può essere rintracciato in parte della letteratura antropologica che presta speciale attenzione al rapporto tra lingua ed esperienza, cultura e sé, codificazione e creatività, sofferenza e guarigione (De Certeau, 1988; Csordas, 1994; Das, 1990, 1995, 1996; Pandolfo, 1997, 2000; Desjarlais, 2000).

Nel saggio intitolato "Language and Body: Transaction in the Construction of Pain", Veena Das cerca di scrivere sul significato della violenza perpetrata nei confronti delle donne al momento della spartizione dell'India e del Pakistan e riflette sulla possibilità di trovare un linguaggio che, invece di capire il dolore da esse sofferto, sia in grado di testimoniare. Prendendo in prestito una metafora di Cavell, immagina la filosofia

come un fiume che scorre tra le due rive del metafisico e del quotidiano. Il fiume non si deve chiedere quale delle due rive sia più importante per la sua esistenza. Ma dall'attuale posizione in cui scrivo, una appare come la riva distante sulla quale sono apparsi improvvisamente [...] episodi di violenza. [...] la seconda riva è quella vicina, in cui l'esperienza della perdita nello scorrere della vita quotidiana rende 'pubblica' la voce delle donne nel processo di lutto (Das, 1996, p. 68).

In questa tensione tra l'extra-ordinario, rappresentato dagli eventi di violenza e di perdita, e il quotidiano, popolato dalle voci delle donne impegnate nello sforzo di riarticolare la loro esistenza in un linguaggio capace di catturare il silenzio della morte e la voce della vita, Das colloca la possibilità di riconoscere il dolore. La filosofia e la scrittura diventano per lei il fiume che offre un momento di ascolto ad entrambe le sponde nel tentativo di dare alle voci un luogo in cui essere ascoltate.

Il dolore [...] non è quel qualcosa di inespriabile che distrugge la comunicazione o che segna l'uscita dalla propria esistenza nel linguaggio. Al contrario, rivendica il diritto di essere riconosciuto, la qual cosa può essere concessa o rifiutata (Das, 1996, p. 70).

In particolare, la Das individua nel genere del lamento un momento di trasformazione e guarigione in cui sia l'ordine

dell'extra-ordinario che quello del quotidiano trovano una forma di riarticolazione nel linguaggio. Nel lamento, le donne esprimono il dolore sia attraverso il corpo, autoflagellandosi, che attraverso il linguaggio, dando voce al proprio stato interiore. Questa transizione tra corpo e linguaggio

conduce ad un'articolazione del mondo un cui la stranezza del mondo rivelato dalla morte, dalla sua inabitabilità, può venire trasformata in un mondo in cui si può ancora dimorare, nella piena consapevolezza di una vita che deve essere vissuta nella perdita (Das, 1996, p. 69).

Questa traduzione rende possibile, se non la guarigione, almeno la sopportazione del dolore. Il linguaggio diventa una possibile dimora in cui la propria appartenenza ad una collettività viene riarticolata e il mondo riconquista un significato.

Nel saggio sui sopravvissuti alle risse che seguirono l'assassinio di Indira Gandhi nel 1984, Veena Das continua a riflettere sulla possibilità di narrare la morte, di muoversi da un linguaggio che dà voce alla vita ad un linguaggio che lascia risuonare in sé la morte. "Questa trasformazione avviene al livello dei paradigmi culturali che riguardano l'espressione del dolore. La relazione tra questi paradigmi e l'esperienza individuale del dolore rimane problematica" (Das, 1990, p. 346). Questa relazione fra i paradigmi culturali, che riguardano l'espressione del dolore, e l'esperienza individuale del dolore può essere letta come una forma di traduzione che si attua in ciò che Das, sulle orme di Lifton, chiama un "processo di formulazione".

Il sopravvissuto non deve solamente confrontarsi con il compito di creare schemi di lutto per un intero mondo che è andato perso, ma si deve anche confrontare con il compito di ricreare il mondo. Lifton chiama questo processo formulazione, e lo definisce come il processo attraverso cui un sopravvissuto stabilisce delle forme interne che gli servono da ponte tra sé e il mondo. Il lavoro psicologico della formulazione include l'importante lavoro psicologico della creazione di un senso di connessione, un senso di simbolica integrità e un senso di movimento (Das, 1990, p. 391).

Formulare, nel senso qui inteso, significa tradurre il sé nel mondo e viceversa, il sé nell'altro e l'altro nel sé; portare il lutto consiste in questo processo di traduzione che crea, o

forse ricrea, il senso di connessione tra l'esperienza della perdita e la possibilità di trovare un nuovo senso d'integrità e movimento in un mondo intriso di morte. Tale processo di riformulazione è un riposizionamento dell'individuo che si muove da un mondo perduto a un mondo macchiato dalla perdita.

Michel de Certeau, scrivendo a proposito del fenomeno delle donne possedute nel XVI e XVII secolo, allarga la questione della riformulazione in un altro modo estremamente interessante. Non applica il concetto di formulazione, ma parla dell'esperienza della possessione come di un momento che non possiede un linguaggio proprio e che crea una frattura con il discorso dominante sulla conoscenza. Le parole della donna posseduta segnano "nel discorso un altrove del discorso" (de Certeau, 1977, p. 266). Questo altrove del discorso, questa alterità inscritta nel discorso consolidato a proposito della conoscenza, provoca un'interferenza che mette in atto un processo di designazione e di categorizzazione da parte di dottori ed esorcisti. Lo scopo di tale processo è localizzare e confinare il disturbo all'interno del discorso – le parole della donna posseduta – nell'ambito sicuro del linguaggio demonologico o medico relativo al trattamento.

L'esorcismo ha lo scopo di assicurare un passaggio dal silenzio della posseduta ai nomi che gli esorcisti le offrono; trasforma in linguaggio il 'silenzio' dei gesti e delle grida inarticolate (de Certeau, 1977, p. 279).

Dare un nome all'esperienza della possessione, dare voce a ciò che 'non può essere espresso' è un modo di contenere ciò che trasgredisce e incrocia i confini del dicibile e del pensabile. Definire significa tradurre in un linguaggio familiare ciò che è radicalmente non familiare e destabilizzante. Ciononostante, il processo di traduzione non indica un altrove esterno al discorso, ma piuttosto l'alterità implicita nel discorso stesso. La deviazione rappresentata dalle parole della donna posseduta mostra la possibilità che il soggetto sia privato del linguaggio e perciò svanisca: "Designandosi volta a volta con nomi diversi, la posseduta sfugge al patto linguistico e toglie al linguaggio il suo potere di essere per il soggetto la legge del suo dire" (de Certeau, 1977, p. 274). Dando un nome all'esperienza della possessione, al soggetto viene resti-

tuito un posto all'interno del linguaggio e al linguaggio il potere di governare il discorso.

Il nome proprio fissa al soggetto un posto nel linguaggio e 'assicura' quindi un ordine della pratica socio-linguistica. E poiché la posseduta effettua uno scarto presentando un'estraneità del soggetto ('io è altro' ['je est autre']), occorre attribuire a quest'aberranza un altro nome proprio, preso da una lista (demonologica) prevista dalla società che è il principio stesso del sapere. Da quel momento in poi, il patto – il principio stesso della conoscenza, dell'"ordine delle cose", e quindi anche della terapia – è ripristinato (de Certeau, 1977, p. 271).

In questo caso tradurre è un processo di normalizzazione, esprime lo sforzo di catturare all'interno di un linguaggio ciò che lo elude, di dar voce a ciò che rifiuta di essere articolato linguisticamente. Come lo sciamano di Lévi-Strauss, che guarisce attraverso il potere del canto e la sua capacità di ristabilire l'ordine perduto, l'esorcista o il dottore guariscono dando un nome all'esperienza della deviazione. Una volta che l'ordine delle cose è ristabilito attraverso il linguaggio, è possibile la guarigione. L'ostentazione e la violenza dei discorsi demonologici e medici per tradurre nella loro lingua ciò che la donna posseduta dice e prova sono condivise anche, secondo de Certeau, dal discorso etnografico, che assume un'identica posizione riguardo al selvaggio: "So meglio di te quello che dici"; cioè 'il mio sapere può mettersi al posto da cui tu parli' " (de Certeau, 1977, p. 265).

È esattamente nel campo dell'etnografia che si possono trovare interessanti esempi di un'antropologia interessata alla voce nella sua alterità, con ricordi di biografie nelle voci in cui sono udite ed echeggiate da altri che di volta in volta scrivono e leggono (Desjarlais 2000). Nel suo saggio, dal titolo "Echoes of a Yolmo Buddhist's life, in Death", Robert Desjarlais riflette sui significati epistemologici e ontologici insiti nella stesura della biografia di un vecchio lama Yolmo nepalese che si prepara a morire e che desidera vedere la sua vita tradotta in un testo, il testo dell'antropologo. Per il lama nepalese "morire non significa morire. Significa trasmigrare", significa trasferirsi in un diverso regno dell'esistenza lasciando dietro di sé echi e tracce. Scrivere una biografia è precisamente "una questione di trasferire alcune tracce o qualità di una vita da un regno a un altro" (Desjarlais, 2000,

p. 271). In questo modo Desjarlais descrive il lavoro con il lama Meme:

nella cornice immaginaria della sua metafisica, il nostro lavoro insieme implicava la possibilità che qualcosa della sua vita potesse essere 'trasferito' o 'tradotto' da un corpo fisico in uno testuale. Qualcosa di simile al 'trasferimento della consapevolezza' che può avvenire al momento della morte, talvolta c'era come un senso di traslazione della voce di Meme e della sua vita tra il suo corpo e i testi che stavamo scrivendo (Desjarlais, 2000, p. 272).

Simili trasferimenti o traduzioni operano mediante una logica di echi, che fondamentalmente è una logica di cambiamento e di perdita, di tracce e conseguenze. L'importanza di documentare la storia della vita del lama Meme risiede negli echi che produce, dopo la sua morte, nella società, tra i membri della sua famiglia e le generazioni a venire. Tra gli Yolmo wa, la logica degli echi implica che "qualcosa proprio di un suono originale o di un fenomeno possa continuare attraverso riverberi successivi" (p. 266). Gli echi sembrano essere caratterizzati da un elemento mimetico, dal momento che in qualche modo simulano un fenomeno, o azione, iniziale. "Un'eco contiene tracce del suo predecessore. Ripetere significa continuare a vivere in qualche modo. Morire non vuol dire esattamente morire". Ma ripetere non significa nemmeno riprodurre precisamente la medesima cosa; piuttosto significa presentarla di nuovo nel tempo, poiché "la ripetizione ripete ciò che è stato, ma lo trasforma in qualcos'altro: la ripetizione presenta nuovamente le sue origini e le supera" (Desjarlais, 2000, p. 265).

Il desiderio di ripetere e di trasferire dalla voce alla carta stampata, dalla vita alla vita dopo la morte – che è allo stesso tempo l'aspirazione del lama Meme e dell'antropologo – risuona con la necessità, espressa da Benjamin, di tradurre, di seguire il tracciato segnato dalla sopravvivenza del testo attraverso la sua traduzione e di muoversi in questo modo attraverso il processo di maturazione della lingua. Per Desjarlais, gli echi di una vita non coincidono con le mere ripetizioni di una storia, ma piuttosto con il processo di maturazione che quella stessa vita subisce mentre viene narrata. Se morire significa spostarsi, e raccontare la storia della propria vita significa permettere che la vita continui e che ne emergano tutti i significati, il sé sembra far parte di questo movimento,

di questo costante divenire che la scrittura – intesa nel senso di trasferimento da un regno all'altro – rende possibile.

L'opera di Thomas Csordas sulla guarigione carismatica fornisce un'altra prospettiva interessante sulla creazione del sé come qualcosa di costantemente in divenire. "The Sacred Self" è un libro sulla *poiesis*, cioè sul movimento creativo a cui il sé è sottoposto nello spazio compreso tra rappresentazione ed esperienza. Csordas si pone domande sul modo in cui opera la guarigione religiosa e sulla natura della sua efficacia terapeutica (Csordas, 2000, p. 1). Ispirandosi alla fenomenologia di Merleau-Ponty e ai concetti di *habitus* e di incorporamento (*embodiment*) utilizzati da Bourdieu, Csordas considera il linguaggio rituale (preghiera, insegnamento, condivisione, profezia) come un momento di guarigione. Nel contesto della guarigione carismatica, il linguaggio non è soltanto un atto di rappresentazione, ma piuttosto una forma di espressione dell'essere, la sua apertura attraverso e nel linguaggio. Diversamente dallo sciamano di Lévi-Strauss che guarisce dando un nome – e perciò conferendo un ordine attraverso il linguaggio – a ciò che sfugge ogni definizione e ogni ordine, i guaritori di Csordas non definiscono la salute e la malattia attraverso l'opposizione di ordine e disordine. Al contrario, il concetto di rappresentazione è messo in discussione e l'efficacia del linguaggio non ha a che fare con la rappresentazione, ma con la possibilità che il sé si trasformi e guarisca grazie all'esperienza.

In disaccordo con l'omologia proposta da Lévi-Strauss tra la struttura del canto sciamanico e la struttura del processo fisico del travaglio della donna partorienti, Csordas presenta la guarigione come un momento di auto costruzione e di auto creazione, come la capacità di orientarsi e ri-orientarsi nel mondo (Csordas, 2000, p. 140). Per i Carismatici, guarire consiste nella capacità del sé di collocarsi e di ricollocarsi nel mondo: "Il sé è una capacità di orientamento *indeterminata*" (p. 11). Il sé sacro non si riferisce solamente al sé che ha incontrato il divino, ma soprattutto al diverso atteggiamento che il sé assume nel momento in cui guarisce; il miracolo si traduce in un nuovo modo di vivere e di orientarsi nel mondo. Come ha illustrato Eliade, il sacro è un modo di abitare il mondo (p. 4). Csordas, in accordo con questa prospettiva, definisce il sacro "un incontro esistenziale con l'Alterità che rappresenta una pietra di paragone della nostra condizione

umana [...] in quanto ci definisce mediante quello che non siamo – mediante ciò che trascende i nostri limiti” (Csordas, 2000, p. 5).

La guarigione e il sé sono momenti di trasformazione, di comprensione e di apertura; uno spazio di traduzione tra umano e divino, tra il sé e l'altro, in cui i confini sono confusi e si verifica il cambiamento. Sono entrambi processi esistenziali che esplorano i margini dell'incapacità. Similmente il traduttore di Benjamin si avventura costantemente ai confini delle lingue, sperimentando posizioni diverse per poi, alla fine, trasformare il linguaggio dall'interno. Seguendo Heidegger, potremmo affermare che attraverso la guarigione l'essere trovi nuovi modi di orientarsi nel linguaggio, traducendosi così in diverse forme di esistenza e occupando nuove posizioni nel mondo.

Seguendo ancora un po' le orme di Heidegger, potrebbe rivelarsi utile ricordare che per lui tradurre significa catturare la forza evocativa dei termini greci, senza cadere nella trappola della traduzione latina che ha impoverito le parole originali traducendole letteralmente. Catturare la forza evocativa degli originali significa trovarsi in posizione di ascolto ed essere pronti a compiere un salto sull'abisso che separa le lingue. Anche in antropologia il potere evocativo è considerato una delle caratteristiche dell'incontro etnografico. A partire dal lavoro svolto col suo informatore marocchino Tuhami, Vincent Crapanzano tratta l'evocazione come modo di parlare, ascoltare, scrivere e trovarsi in uno spazio di incontro (Crapanzano, 1995).

In “Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco”, Crapanzano descrive il dialogo che ha instaurato con Tuhami e riflette sulla natura di tale incontro, sul desiderio legato all'incontro con l'altro, e sul racconto/storia che ne nasce. Raccontare la propria storia, come Tuhami fa con Crapanzano, significa esprimere il desiderio del suo autore di essere riconosciuto come eccezionale. Dal momento che non appartiene né alla tradizione né a qualcosa di diverso dalla tradizione, Tuhami abita in un luogo intermedio dove il racconto della storia della sua vita non solo diviene possibile, ma rappresenta un momento di auto-costituzione:

la storia di vita è il prodotto del desiderio dei suoi autori nel loro processo di riconoscimento da questo Altro essenzialmente complesso.

Non si limita a dare informazioni; è al tempo stesso evocativa (Crapanzano, 1995, p. 31).

Le storie sono prima di tutto evocative in quanto trasgrediscono i limiti della realtà ed entrano nel regno dell'immaginario, dell'inconscio, che, in termini freudiani, attraverso 'interferenze' rivela qualcosa del rapporto tra gli individui e la cultura. L'Altro a cui si riferisce Crapanzano

non soltanto include l'individuo concreto che ci sta di fronte, ma tutto ciò che egli ha simbolicamente rappresentato. Ad un livello più astratto egli rappresenta il luogo trascendentale del significato [...]. Egli è, secondo il linguaggio psicanalitico, l'oggetto del transfert (Crapanzano, 1995, p. 30).

In questo spazio di transfert, Tuhami trova nell'antropologo 'un altro ascolto' che gli permette di uscire dalla tradizione in cui è impigliato e di raccontare/inventare la propria storia. Ma la storia di Tuhami, come tutte le biografie, è costituita di frammenti che mostrano qualcosa di lui; come ogni racconto, è parziale, fatta di molte voci, contraddittoria e incompleta. I suoi racconti sono come tessere di un mosaico che evoca un'intera vita senza mai raggiungere la pienezza. I frammenti parlano in modo indiretto, come immagini di un sogno che svelano una parte dell'inconscio senza mai rivelarlo nella sua interezza. Di fronte a tale intraducibilità, l'unico genere di traduzione apparentemente possibile è quella che non aspira a conoscere razionalmente – o a tradurre letteralmente – ma piuttosto quella che riconosce il mistero di ogni incontro ed enfaticamente compie un salto oltre l'abisso che separa culture e individui: “Non c'è modo per noi di sapere come i simboli vengano riconosciuti dentro la coscienza di un altro individuo, se non attraverso uno scatto empatico” (Crapanzano, 1995, p. 18).

“Tuhami” rappresenta anche un'interessante introspezione nella complessa traduzione tra cultura e individuo, tra significati codificati e interpretazioni personali. Mentre Crapanzano evidenzia il racconto di Tuhami in quanto atto espressivo fondamentale di produzione 'inter-soggettiva', in cui l'individuo trova la propria voce intrecciata con le voci della cultura, in “Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience”, Ganannath Obeyesekere accentua l'importanza dei 'simboli personali' in opposizione

ai simboli 'convenzionali' per tracciare delle traiettorie di trasformazione nelle vite delle ascete cingalesi. In questa indagine, Obeyesekere si allontana dalla posizione antropologica classica adottata da Leach e Geertz, secondo cui i simboli pubblicamente condivisi non possono avere un significato psicologico individuale. Invece, egli considera le esperienze delle ascete come una possibilità di interpretare e di riappropriarsi, in modo personale e creativo, di simboli comuni: "simboli culturali condivisi possono avere un significato personale per l'individuo" (Obeyesekere, 1981, p. 18). I simboli – così come i capelli ingarbugliati che simboleggiano la differenza e l'isolamento delle donne che hanno scelto il sentiero spirituale della rinuncia – hanno la capacità di essere utilizzati altrimenti e mai completamente racchiusi entro imperativi culturali. Essi sono polisemici, non referenziali, ma anzi evocativi. Obeyesekere considera il simbolico come uno spazio creativo, in cui gli individui traducono significati ormai codificati in termini propri. In questo modo egli pone all'interno della cultura gli spazi in cui gli individui possono ricreare di nuovo il mondo.

In conclusione vorrei cercare di chiudere il cerchio del percorso di lettura che ho scelto di raccontare in queste pagine. Come accennato all'inizio, pensare alla traduzione in termini filosofici, psicoanalitici e antropologici vuole anche essere un modo per pensare alla pratica della mediazione culturale in ambito clinico e per coglierne tutte le sfumature di complessità che sono proprie al processo stesso di traduzione. La mediazione, al pari della traduzione, non può essere concepita come una ricerca di significati equivalenti e sovrapponibili in lingue diverse, ma, seguendo le orme di Benjamin, come una pratica che non vuole annullare la molteplicità delle lingue, ma riconoscere l'esistenza delle differenze e il costante processo di negoziazione a cui sono destinate, spesso pagando anche con il dolore e la fatica, che sono il prezzo di ogni traduzione.

Riferimenti bibliografici

- BENJAMIN W. (1962a), "Il compito del traduttore", in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, pp. 37-50.
- BENJAMIN, W. (1962b), "Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo", in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, pp. 51-67.
- BENJAMIN, W. (1962c), "Tesi di filosofia della storia", in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, pp. 73-83.
- BINSWANGER L. (1963), *Dream and Existence*, New York, Humanities Press (tr. it. *Sogno ed esistenza*, Milano, SE, 1993).
- BLANCHOT M. (1982), "Sulla traduzione", *Aut Aut*, 189-190, pp. 98-101.
- CASSIRER E. (1946), *Language and Myth*, New York, Dover Publications Inc.
- CLIFFORD J. (1992), *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Durham e Londra, Duke University Press.
- CORIN E. (1998), "Refiguring the person: the dynamics of affects and symbols in an African spirit possession cult", in LAMBECK M. e STRATHERN A. (a cura di), *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CRAPANZANO V. (1995) *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi (ed. orig. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980).
- CSORDAS T. (1994), *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- DAS V. (1990), "Our Work to Cry, Your Work to Listen," in DAS V. (a cura di), *Mirrors of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi and New York, Oxford University Press, pp. 345-398.
- DAS V. (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press.
- DAS V. (1996), "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain," *Daedalus*, 125 (1), pp. 67-91.
- DAS V. (1998), "Wittgenstein and Anthropology," *Annual Review of Anthropology*, 27, pp. 171-95.
- DE CERTEAU M. (1977), *La scrittura della storia*, Roma, Il Pensiero Scientifico.

- DERRIDA J. (1985), *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*, New York, Schocken Books.
- DESJARLAIS R. (2000), "Echoes of a Yolmo Buddhist's Life, in Death", *Cultural Anthropology*, 15, pp. 260-293.
- EVANS-PRITCHARD E.E. (1937), *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press (tr. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Cortina, 2002).
- FABIETTI U. (1999), *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.
- FAVRET-SAADA J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.
- FREUD S. (1966), "L'interpretazione dei sogni", in *Opere*, vol. 3, Torino, Bollati Boringhieri.
- FREUD S. (1970), "Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori", in *Opere*, vol. 4, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 53-297.
- FREUD S. (1979), "L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi", in *Opere*, vol. 11, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 331-453.
- GADAMER H.G. (1983), *Verità e metodo*, Milano, Bompiani (ed. orig. *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1965).
- HEIDEGGER M. (1968), "Il detto di Anassimandro", in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia.
- JAKOBSON, R. (1966), "On Linguistic Aspects of Translation", in BROWER R. A. (a cura di), *On translation*, New York, Oxford University Press (tr. it. "Aspetti linguistici della traduzione", in *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli 1974).
- LACAN J. (1974), *Scritti*, Torino, Einaudi.
- LEENHARDT M. (1947), *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS C. (1965), "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", in MAUSS M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi (ed. orig. "La sociologie française", *La sociologie au XXe siècle*, 2, 1947).
- LÉVI-STRAUSS C. (1966), *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore (ed. orig. *Antropologie structurale*, Paris, Plon, 1964).
- MAUSS M. (1990), *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Society*, New York and London, Norton (ed. orig. "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année Sociologique*, II serie, 1; tr. it. *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002).
- OBEYESEKERE G. (1981), *Medusa's Hair. An essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press.
- PANDOLFO S. (1997), *Impasse of the Angels. Scenes from a Moroccan Space of Memory*, Chicago e London, University of Chicago Press.
- PANDOLFO S. (2000), "The Thin Line of Modernity", in MITCHELL T. (a cura di), *Questions of Modernity*, Minneapolis e London, University of Minnesota Press.

- PEIRCE C.S. (1955), "Logic as Semiotic: The Theory of Signs", in BUCHLER J. (a cura di), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications.
- RESTA C. (1988), *La misura della differenza*, Milano, Guerini e Associati.
- TURNER V. (1967), *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembe Ritual*, Cornell University Press, Ithaca e Londra (tr. it. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembe*, Brescia, Morcelliana, 1976).
- WINNICOTT D.W. (1975), "Oggetti transizionali e fenomeni transizionali", in GADDINI E. (a cura di), *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze, Martinelli Editore (ed. orig. *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, London, Tavistock Publication, 1958).