



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa  
mediterranea

Tesi di Laurea

**Problematiche traduttologiche nella  
traduzione dall'arabo all'italiano:  
il caso di Amīn al-Zāwī nel romanzo al-Sāq  
fawqa al-sāq fī ṭubūt ru'ya hilāl al-'uššāq**

**Relatore**

Ch. Prof. Antonella Ghersetti

**Correlatore**

Ch. Prof. Sona Haroutyunian

**Laureando**

Sofia Galloni

Matricola 861831

**Anno Accademico**

2021 / 2022

## Indice

Ringraziamenti.....	2
Introduzione.....	3
المقدمة.....	8
1. Capitolo 1: La letteratura algerina nascita ed evoluzione.....	12
1.1 Contesto linguistico .....	16
1.2 Contesto storico-letterario .....	27
1.3 Contestualizzazione dell'autore: Amīn al-Zāwī .....	40
1.4 Contestualizzazione del romanzo: al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'iya hilāl al-'uṣṣāq.....	50
2. Capitolo 2: Premesse teoriche: Translation studies e critica della traduzione.....	58
2.1 Translation studies: cenni storici .....	60
2.2 Translation studies: teorie della traduzione in epoca moderna e contemporanea .....	68
2.3 Pratiche e teorie della traduzione nel mondo arabo: un profilo diacronico .....	79
2.4 Translation studies: la concezione dell'intellettuale arabo contemporaneo .....	93
3. Capitolo 3: Problematiche traduttologiche nella traduzione dall'arabo all'italiano.....	98
3.1 Traduzione interculturale.....	105
3.2 Criticità della traduzione .....	108
3.3 I realia .....	112
3.4 Problemi grammaticali .....	134
Conclusione .....	149
Appendice n. 1 .....	153
Bibliografia.....	158
Sitografia .....	167

## **Ringraziamenti**

Ringrazio innanzitutto la Professoressa Antonella Ghersetti, relatrice di questa tesi, e la Professoressa Sona Haroutyunian, correlatrice di questa tesi, non solo per l'aiuto prezioso e la disponibilità costante durante questi mesi di lavoro, ma anche, e soprattutto, per questi anni di insegnamento durante i quali sono state guide e importanti punti di riferimento. Un ringraziamento va anche alla Professoressa Sana Darghmouni per l'aiuto fondamentale nella fase di correzione delle parti in traduzione dall'arabo.

Ringrazio la Professoressa Jolanda Guardi, fondamentale nella realizzazione di questa tesi in quanto mi ha permesso di mettermi in contatto con Amīn al-Zāwī, l'autore del romanzo che è stato base dell'analisi di questo lavoro, anche a lui è dovuto un ringraziamento sentito per avermi concesso la possibilità di un confronto diretto che si è rivelato indispensabile per la stesura di questa tesi.

Ringrazio la mia famiglia, senza la quale non avrei potuto essere qui ora, il cui supporto è stato fondamentale e il cui sostegno mi ha aiutato ad affrontare sfide e difficoltà e permesso di vivere esperienze nuove e meravigliose. Ne approfitto per ringraziare i miei amici, compagni di questo viaggio, che la mia esperienza a Venezia mi ha permesso di conoscere e con i quali ho condiviso questi anni fondamentali per la crescita, sono stati conforto e casa. Ringrazio Cristina, amica di sempre, per il suo supporto incondizionato e per essere sempre con me, anche se lontana.

## Introduzione

L'oggetto di questa tesi è una presentazione delle problematiche traduttologiche nella traduzione dall'arabo all'italiano e le strategie che si possono adottare nella loro resa in lingua italiana. Si indagano, in particolare, quelle che sono le criticità nella traduzione interculturale, nell'ambito della quale, il traduttore deve essere in grado di trasferire un testo non solo da una lingua ad un'altra, ma anche, e soprattutto, da una cultura ad un'altra. La traduzione, infatti, richiede la comprensione della sintassi e della semantica delle parole, ma non solo; è fondamentale la conoscenza culturale delle lingue d'arrivo e di partenza. Solo grazie alla combinazione di questi fattori si riesce ad ottenere una semantica culturale, con la quale si intende lo studio, attraverso la traduzione, del significato delle culture. In questo processo, strumento essenziale è la lingua, veicolo per norme culturali, valori e sfumature che non possono essere assunti e sono, di conseguenza, difficilmente traducibili. La questione che si pone riguarda, dunque, la necessità di preservare un certo livello di integrità linguistica e culturale, un equilibrio tra idiosincrasie e specificità.

La base per l'analisi di cui si occupa questo lavoro è il romanzo *al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'īya hilāl al-'uṣṣāq* (Gambe accavallate nella visione della mezzaluna degli innamorati), dello scrittore algerino Amīn al-Zāwī, pubblicato nel 2016. La scelta è ricaduta su questo romanzo perché si colloca, nel panorama letterario algerino contemporaneo, in quel genere narrativo noto come metanarrazione storiografica, il cui intento è quello di contestare i presupposti del romanzo realista e della storia narrativa, mettendo in discussione l'assoluta conoscibilità del passato. È per questo che l'autore Amīn al-Zāwī scrive un romanzo in cui realtà e finzione si mescolano creando una storia che si applica perfettamente a quello che viene definito *imaginaire maghrébin*, in cui reale ed immaginario fluiscono in modo simbiotico e si proiettano l'uno nell'altro. In questo contesto letterario, l'attenzione va rivolta alla lingua utilizzata dall'autore, in quanto rappresenta un ulteriore motivo che ha determinato la scelta di questo romanzo; Amīn al-Zāwī opta per l'utilizzo di un arabo letterario standard, nel quale inserisce termini tipicamente algerini, ma mantenendo un discorso che sia comprensibile ad un pubblico di lettori al di fuori dell'Algeria. La narrazione si struttura su frasi brevi che conferiscono al contenuto un immaginario poetico, il lessico è chiaro e corrisponde al modo di parlare di un giovane ragazzo, narratore della storia e la lingua del romanzo è caratterizzata da multilinguismo. L'insieme di questi fattori permette di fornire un'opera che è sicuramente un valido punto di partenza per un'analisi sulla traduzione dall'arabo all'italiano. Questa indagine si è realizzata all'interno del quadro teorico dei *Translation studies*, che si occupano dello studio delle questioni concernenti la traduzione; sviluppatasi verso la fine degli anni Settanta, rappresentano una premessa teorica fondamentale ad un lavoro che voglia analizzare la traduzione e problematiche ad essa legate. La contestualizzazione della tesi all'interno della cornice dei *Translation studies* è stata fondamentale

per definire l'approccio adottato nei confronti della traduzione, che si colloca nella dicotomia *domesticating-foreignizing*, sviluppata a partire dall'opposizione tra equivalenza formale e dinamica. Con questo si intendono i due approcci a cui il traduttore può ricorrere nel suo processo traduttivo, definendo se vuole rimanere più fedele al testo di partenza o a quello d'arrivo. Con approccio *domesticating*, si intende una traduzione che adotta uno stile fluente e trasparente in modo da limitare l'estraneità del testo originale, mentre con *foreignizing* ci si riferisce ad un approccio tramite il quale si produce un testo che viola deliberatamente le convenzioni della lingua in cui si traduce, con l'intento di mantenere l'estraneità dell'originale. Il concetto base di questa dicotomia si racchiude nel fatto che con il metodo *domesticating* si realizza una traduzione trasparente che minimizza l'estraneità del testo di partenza e, dunque, lascia in pace il lettore e gli muove incontro l'autore, al contrario di quello *foreignizing* che implica lo sviluppo di un processo traduttivo che esclude i valori culturali dominanti della cultura di destinazione, quindi, lasciando in pace l'autore e muovendogli incontro il lettore. L'approccio che ho deciso di adottare nel processo traduttivo è stato quello *foreignizing*, che mi ha imposto di mantenermi più fedele al testo di partenza, del quale ho cercato di veicolare anche la cultura, fondamentale in quanto rappresenta l'essenza ultima dell'opera e permette di spiegarne molti aspetti e, soprattutto, perché si rivela necessario tradurre i contesti sociali e culturali nei quali le due lingue, di partenza e di arrivo, si radicano. Così, ho optato per questo metodo traduttivo perché il mio intento è quello che la traduzione arricchisca, in qualche modo, un potenziale lettore la cui conoscenza del mondo arabo e islamico è superficiale e gli permetta di acquisire qualche nozione in più riguardo a questo mondo, che, storicamente, ha sempre rappresentato la controparte dell'Occidente, dal quale, soprattutto nel contesto della traduzione, è stato inserito in un immaginario fatto di stereotipi e cliché, che non corrispondono in alcun modo alla realtà. Ed è in questo contesto che si inserisce la problematicità della traduzione che si realizzi tra due culture, di cui una dominante e una dominata, come nel caso dell'italiano e dell'arabo; è evidente come il discorso dominante guidi l'esito di incontri interculturali, portando a traduzioni ideologicamente schierate, che annientano la specificità semiotica del testo di partenza. Per quanto riguarda l'arabo, gli incontri culturali tra questo mondo e quello occidentale sono caratterizzati, da sempre, da strategie di manipolazione e sovversione, che hanno portato al conflitto culturale e a traduzioni che tendono all'esotizzazione. Il fenomeno dell'esotizzazione insieme a quello del trasferimento culturale rappresentano gli estremi di un sistema che permette al lettore di collocare l'approccio del traduttore su una scala i cui due estremi sono la fedeltà al testo di partenza e la fedeltà al testo d'arrivo. In questo contesto, la trasposizione culturale rappresenta i principali gradi di allontanamento dalla traduzione letterale a cui si può ricorrere nel processo di trasferimento di contenuti da una cultura di partenza ad una d'arrivo. Qualsiasi grado di trasposizione culturale implica lo sbilanciamento del traduttore tra l'inserimento

di caratteristiche che siano indigene per la cultura di destinazione o che ne siano estranee, a seconda dell'approccio che adotta nel suo lavoro di traduzione. I vari gradi di trasposizione culturale possono essere visualizzati come punti lungo una scala tra gli estremi dell'esotizzazione, che tende alla distorsione della cultura d'origine da parte della cultura traducevole, e del trasferimento culturale, che si avvicina all'annientamento della cultura d'origine a favore di quella di destinazione, considerando che il testo viene totalmente riscritto nei termini della cultura d'arrivo, nella quale sembra avere indigena ambientazione. Nel mezzo, si hanno due punti intermedi: il prestito culturale e la traduzione comunicativa. L'approccio da me adottato nella traduzione di questo romanzo è stato quello del prestito culturale, che consiste nel trasferimento testuale di un'espressione, dalla lingua di partenza alla lingua d'arrivo, che introduca, in quest'ultima, un elemento estraneo. Questo metodo è diverso dall'esotizzazione in quanto non implica l'adattamento di tale espressione alla lingua di arrivo, piuttosto realizza la traduzione di un termine culturospecifico legato alla cultura di partenza mediante una traslitterazione, che porta ad ottenere una traduzione che appare lontana dalla cultura d'arrivo a cui appartengono i suoi lettori. Si inserisce inevitabilmente, in questo contesto, il concetto di traduzione interculturale che tratta, in modo cruciale, di come la conoscenza legata ad una cultura specifica possa essere interpretata se data e prodotta in una cultura diversa. Si dimostra come questa, dall'arabo all'italiano, venga realizzata imponendo la riproduzione di valori culturali stranieri nei termini di ciò che è familiare alla cultura occidentale dominante, che, nei panni di cultura traduttrice, impone invisibilità, sovversione e manipolazione. È stato proprio questo l'approccio traduttologico dal quale mi sono voluta allontanare il più possibile, cercando di rendere la traduzione un processo di comprensione interculturale e non sede del rafforzarsi delle immagini stereotipate legate al mondo arabo e, soprattutto, cercando di fare in modo che il mio lavoro non producesse un testo che fosse soltanto un viaggio esotico in un mondo, poco conosciuto da un lettore italiano, reso attraverso una pensante componente di rappresentazione della cultura di destinazione; al contrario, vuole essere un viaggio di scoperta di questo mondo, con l'intento che il lettore si cali nell'atmosfera che aveva immaginato l'autore del testo originale, portando un lettore italiano nell'Algeria degli anni Sessanta. Per realizzare il mio lavoro, ho iniziato leggendo accuratamente il testo in arabo più volte, riscoprendone aspetti fondamentali ed interessanti ad ogni rilettura; in questa fase, sono state evidenziate nel testo di partenza tutte le espressioni idiomatiche, i termini culturospecifici e le difficoltà grammaticali che sarebbero risultati stranianti al lettore della traduzione. Solo dopo un'attenta analisi, si è definita la strategia con la quale si sarebbero tradotti, che è stata una strategia lontana dallo straniamento, che avrebbe annientato la cultura di cui il testo è impregnato, in questo caso la cultura algerina, e vicina al testo e alla cultura di partenza, con lo scopo di arricchire il bagaglio culturale di un ipotetico lettore italiano.

La tesi è strutturata in tre capitoli.

Il primo delinea il contesto letterario nel quale si inserisce la produzione narrativa di Amīn al-Zāwī, in particolare il romanzo *al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'īya hilāl al-'uṣṣāq*, attraverso una presentazione del panorama letterario algerino contemporaneo, a partire dall'invasione francese del 1830 fino ai giorni nostri. Si approfondisce, in particolare, il ruolo che il colonialismo ha giocato nel delineare un'ideologia che è stata alla base della produzione letteraria e che si è evoluta nel corso del tempo, influenzando le diverse generazioni di scrittori algerini. Si delinea la letteratura algerina come una letteratura che ha attraversato un lungo processo di evoluzione profondamente legato agli eventi storici nazionali che si sono susseguiti nel paese, dei quali si sottolinea la guerra di Liberazione Nazionale come punto di partenza della produzione letteraria in senso moderno in lingua araba. In questo primo capitolo, si approfondisce la questione del bilinguismo che caratterizza l'Algeria, eredità del periodo coloniale, che ha creato non pochi problemi rispetto alla creazione di un'identità linguistica e culturale algerina e ha diviso gli scrittori in due diverse scuole di pensiero; quelli che consideravano il francese un bottino di guerra, utile per raggiungere un pubblico più vasto a livello internazionale e la controparte che lo considerava lingua del conquistatore, che, con la sua presenza, diminuiva il raggio d'azione della lingua araba nel contesto sociale, politico ed economico. In questo panorama bilingue, si inserisce e contestualizza l'autore Amīn al-Zāwī, scrittore iconoclasta che, nella sua produzione letteraria, sia in arabo che in francese, porta avanti l'obbiettivo di interrogare la memoria dell'Algeria, liberandola da manipolazioni ideologiche e psicologiche. Scrive spinto dall'urgenza della realtà, per combattere ogni forma di violenza e ingiustizia, e si mantiene fedele al dogma della letteratura come assoluta forma di libertà d'immaginazione, una forma di protesta che denuncia, trasgredisce i tabù e dissacra il sacro. Tutte caratteristiche che si notano nel suo romanzo *al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'īya hilāl al-'uṣṣāq*, grazie al quale, con una lingua lontana dall'idioma rigidamente classico, uno stile chiaro dal vocabolario semplice e un abile gioco intertestuale, il lettore si immerge nella realtà algerina degli anni Sessanta, nella sua cultura popolare e nell'immaginazione dell'autore.

Il secondo capitolo è di carattere compilativo, necessario per stabilire il quadro teorico di riferimento alla traduzione, all'approccio e alle strategie traduttive che si possono adottare nell'affrontare un lavoro di questo tipo. Fondamentale per fornire la terminologia necessaria all'analisi del testo oggetto della traduzione, contiene un'esposizione delle teorie della traduzione e un approfondimento dei *Translation studies*, studi relativi alla disciplina che si occupa di studiare le questioni concernenti la traduzione con un approccio interdisciplinare. Dopo una presentazione della nascita e dell'evoluzione di questa branca di studi, si presenta come il fenomeno della traduzione si sia evoluto nel mondo arabo, presentandone un profilo diacronico a partire dall'VIII secolo fino ad esporre le considerazioni

degli intellettuali contemporanei. Di fondamentale importanza, in questo capitolo, è la presentazione delle dicotomie classiche, usate per descrivere le strategie di traduzione risultanti dai due diversi approcci che il traduttore può adottare, cioè addomesticante o straniante; con il primo si intende una traduzione dallo stile fluente e trasparente che limita l'estraneità del testo originale, mentre il secondo, si riferisce ad un testo che viola le convenzioni della lingua d'arrivo e mantiene l'estraneità dell'originale. La presentazione di tali dicotomie, che si inseriscono nel contesto dell'opposizione tra teoria dell'equivalenza formale e dinamica, è necessaria per contestualizzare l'approccio che verrà adottato nella traduzione del romanzo.

Il terzo capitolo tratta del concetto della traduzione interculturale, mettendo in evidenza come la tradizione traduttiva occidentale abbia avuto un effetto normalizzante e naturalizzante sulle traduzioni dall'arabo, privando gli autori dei testi di partenza della loro voce e riesprimendo valori culturali stranieri nei termini di ciò che è familiare. Questo mostra come il mondo arabo e la sua cultura siano sempre stati visti attraverso una lente eurocentrica, che gli attribuiva tutta una serie di stereotipi e cliché lontani dalla realtà. Si evidenzia come, nel processo di trasferimento di un testo da una lingua di partenza ad una lingua d'arrivo, è fondamentale che anche la cultura relativa al testo originale venga trasferita nel testo d'arrivo e non annientata nel corso del processo. Diventa fondamentale chiarire, nella traduzione, l'ambiente circostante in cui si realizzano gli atti linguistici del testo originale, cioè il contesto situazionale e la cultura sottesa alla comunicazione, vale a dire il contesto culturale. Ciò è molto complesso, soprattutto nel caso in cui si traduca da una lingua che è culturalmente lontana da quella d'arrivo. Sono state evidenziate le maggiori criticità legate al processo traduttivo e si è mostrato come queste si collochino nei contesti di lessico e morfologia: nel primo caso, risiedono nei termini culturospecifici, i cosiddetti *realia* e in espressione idiomatiche, nel secondo si rilevano difficoltà per quanto riguarda il sistema verbale. Si sono presentati degli estratti del testo in arabo, adatti ad esemplificare le complessità relative alla traduzione, seguite dall'analisi del processo traduttivo che ha portato a definire quale fosse la strategia adatta da impiegare.

Si nota come l'approccio e le strategie che ho deciso di adottare nella traduzione sono strettamente legate al testo di partenza, del quale ho voluto veicolare il contesto culturale, nel quale è nato e si è sviluppato, motivata dalla forte convinzione che la traduzione dovrebbe essere luogo di incontri potenzialmente fruttuosi tra culture diverse, in particolare nel caso della traduzione da quelle culture presumibilmente più deboli e subordinate a quelle potenti e dominanti. Cercando di mantenere un alto livello di integrità linguistica e culturale, sono stata motivata dal piacere di contribuire a diffondere la cultura e la letteratura araba, da troppo emarginata nella scena internazionale e di condividere con un potenziale lettore un testo che ho ammirato e considerato intellettualmente rilevante.



## المقدمة

إن موضوع هذه الرسالة هو دراسة الصعوبات في الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الإيطالية والاستراتيجيات التي يمكن استخدامها في الترجمة إلى الإيطالية. خصوصا، يتم التحقيق في القضايا الصعبة في الترجمة بين الثقافات، حيث يجب أن يكون المترجم قادرا على نقل النص ليس فقط من لغة إلى أخرى، بل من ثقافة إلى أخرى. في الواقع، تتطلب الترجمة فهم علم النحو وعلم معاني الألفاظ، ولكن، قبل كل شيء، هناك أمر أساسي هو معرفة الثقافات. بفضل مزج كل هذه العوامل يمكن الحصول على المعنى الثقافي، مما يعني دراسة معنى الثقافات من خلال الترجمة. في هذه العملية، تعتبر اللغة أداة أساسية ووسيلة للقيم الثقافية الدقيقة التي لا يمكن افتراضها وبالتالي يصعب ترجمتها. تتعلق المشكلة بالحاجة إلى الحفاظ على مستوى معين من الكمال اللغوي والثقافي، والتوازن بين الخصوصيات والعموميات.

أساس التحليل الذي تم تناوله في هذا العمل هو رواية (الساق فوق الساق في ثبوت رؤية العشاق) للمؤلف الجزائري أمين الزاوي، الصادرة عام 2016. كان الدافع وراء الاختيار هذه الرواية هو السياق الذي وضعت فيه الرواية نفسها، يعني في مشهد الأدب الجزائري المعاصر وداخله، بالضبط في النوع الأدبي الذي يمزج الحقيقة بالخيال وهذه العملية التي يقوم بها الكاتب أمين الزاوي الذي يكتب رواية يخلط فيها الواقع بالخيال. في هذا السياق الأدبي، يجب الانتباه إلى اللغة التي يستخدمها المؤلف، لأنها تمثل سببا إضافيا حدّد اختيار هذه الرواية. يختار الكاتب استخدام لغة عربية أدبية، حيث يقوم بإدخال مصطلحات جزائرية نموذجية. السرد مبني على جمل قصيرة، المعجم واضح ويتوافق مع طريقة كلام ولد صغير، هو راوي القصة وتتميز لغة الرواية بالتعدد اللغوي. يتيح لنا الجمع بين هذه العوامل تقديم عمل يعد بالتأكيد نقطة انطلاق صالحة لتحليل الترجمة من العربية إلى الإيطالية.

تم إجراء هذا البحث في الإطار النظري لدراسات الترجمة (*Translation studies*)، التي تتناول دراسة القضايا المتعلقة بالترجمة وهي تمثل فرضية نظرية أساسية للعمل الذي يريد تحقيق وتحليل الترجمة والمشاكل ذات الصلة بها. كان وضع الأطروحة في سياق دراسات الترجمة أمرا رئيسيا لتحديد النهج المتبع تجاه الترجمة، التي وضعت في ثنائية التدجين والتغريب. نعني بذلك النهجين اللذين يمكن للمترجم استخدامهما في عملية الترجمة الخاصة به، وهو يحدّد ما إذا كان يريد أن يظل

أكثر إخلاصاً للمصدر أو للنص المستهدف. التدجين نهج يحدّ غرابة النص الأصلي، بينما التغريب نهج يتم من خلاله إنتاج نص ينتهك عمداً أعراف اللغة التي ترجمت إليها. كان النهج الذي قررت أن أتبناه في عملية الترجمة هو التغريب، مما أجبرني على أن أبقى وفية للنص المصدر وحاولت أيضاً أن أنقل ثقافته: من الضروري ترجمة السياقات الاجتماعية والثقافية التي تتجذر فيها اللغة. لهذا السبب، اخترت طريقة التغريب لأن هدفي هو أن تثري الترجمة القارئ الذي عنده معرفة سطحية بالعالم العربي والإسلامي وتسمح له باكتساب المزيد من المفاهيم حول هذا العالم الذي كان يمثل، من الناحية التاريخية، نظير الغرب، وهذا الأخير سيطر عليه، وخاصة في سياق الترجمة، دخله في تخيل مكون من صور نمطية وكليشيهات، لا تتوافق بأي حال من الأحوال مع الواقع.

أما بالنسبة للغة العربية، فقد اتسمت المواجهات الثقافية بين هذا العالم والعالم الغربي دائماً بإستراتيجيات التلاعب والتخريب، مما أدى إلى ترجمات تميل إلى الغرائبية. ليست الغرائبية النهج الذي رغبت في اتباعه لترجمتي التي فضلت من أجلها القرض الثقافي الذي يتكون من نقل نصي للتعبير، في هذه الحالة، من العربية إلى الإيطالية، بطريقة تُدخل عنصراً أجنبياً إلى الترجمة.

تهدف ترجمتي إلى أن تكون رحلة استكشافية إلى العالم العربي، بهدف أن ينغمس القارئ في الجو الذي تخيله مؤلف النص الأصلي، وبذلك يجلب قارئاً إيطالياً إلى الجزائر في الستينيات. لتنفيذ عملي، بدأت بقراءة النص العربي بعناية عدة مرات وتم تسليط الضوء على جميع التعبيرات الاصطلاحية والمصطلحات الخاصة بالثقافة والصعوبات النحوية في النص المصدر. بعد ذلك، حددت الإستراتيجية التي سيتم ترجمته بها.

قررت هيكلية الأطروحة في ثلاثة فصول. الأول يلخص السياق الأدبي الذي تم فيه إدراج الإنتاج السردي لأمين الزاوي، ولا سيما رواية (الساق فوق الساق في ثبوت رؤية هلال العشاق)، خلال عرض سياق الأدب الجزائري المعاصر ابتداءً من الاستعمار الفرنسي عام 1830. يتم استكشاف الدور الذي لعبه الاستعمار في تحديد الأيديولوجية التي كانت أساس الإنتاج الأدبي. تم تحديد الأدب الجزائري على أنه أدب مر بعملية تطور طويلة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأحداث التاريخية الوطنية التي وقعت في البلاد، والتي تم التأكيد على حرب التحرير الوطني فيها كنقطة انطلاق للإنتاج الأدبي باللغة العربية. في هذا الفصل، يتم استكشاف مسألة ثنائية اللغة التي تميز الجزائر، وهي إرث من الاستعمار وخلقت العديد من المشاكل فيما يتعلق بإنشاء هوية جزائرية لغوية وثقافية. يدخل في هذا سياق المؤلف أمين الزاوي، كاتب متمرس يكتب، في إنتاجه الأدبي، باللغتين العربية والفرنسية

ويبقى مخلصاً لعقيدة الأدب كشكل مطلق من أشكال حرية الخيال، وشكل من أشكال الاحتجاج الذي يندد بالمحرمات. هذه الخصائص موجودة في روايته، ومكتوبة بلغة واضحة وبسيطة.

الفصل الثاني ذو طبيعة تجميعية، وهو ضروري لتأسيس الإطار النظري للترجمة، لنهجها والاستراتيجيات التي يمكن اعتمادها في التعامل مع عمل من هذا النوع. وهو أساسي لتوفير المصطلحات اللازمة لتحليل النص المراد ترجمته، فهو يحتوي على عرض لنظريات الترجمة ودراسات الترجمة. بعد عرض لميلاد هذا الفرع من الدراسات وتطوره، يتم عرض كيفية تطور ظاهرة الترجمة في العالم العربي، حيث تقدم لمحة تاريخية تبدأ من القرن الثامن وحتى الكشف عن اعتبارات المثقفين المعاصرين. الأمر الأهم في هذا الفصل هو عرض الثنائيات الكلاسيكية، التي تُستخدم لوصف استراتيجيات الترجمة الناتجة عن النهجين المختلفين. عرضهما ضروري لوضع النهج الذي سيتم اعتماده في ترجمة الرواية في سياقه.

يتناول الفصل الثالث مفهوم الترجمة بين الثقافات، ويبرز كيف لتقليد الترجمة الغربية تأثير تطبيعي على الترجمات من العربية. يوضح هذا كيف كان يُنظر إلى العالم العربي وثقافته دائماً من خلال عدسة مركزية أوروبية، والتي عزت الصور النمطية والكليشيهات بعيداً عن الواقع. وتجدر الإشارة إلى أنه في عملية نقل نص من لغة مصدر إلى لغة مستهدفة، من الضروري أيضاً نقل الثقافة المتعلقة بالنص الأصلي إلى النص الهدف وليس إلغائها أثناء العملية. تم تسليط الضوء على القضايا الحاسمة الرئيسية المتعلقة بعملية الترجمة وهي مصطلحات ثقافية محددة، ما يسمى (رياليا) وتعابير الاصطلاحية، وصعوبات أخرى تتعلق بالنظام اللفظي. تم عرض مقتطفات من النص باللغة العربية مناسبة لتوضيح تعقيدات الترجمة، تلاها تحليل لعملية الترجمة مما أدى إلى تحديد الاستراتيجية المناسبة لاستخدامها.

إن النهج والاستراتيجيات التي قررت اعتمادها في الترجمة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنص المصدر، الذي أردت أن أنقل السياق الثقافي الذي وُلد وتطور فيه، بدافع من الاقتناع القوي بأن الترجمة يجب أن تكون مكان لقاءات مثمرة بين الثقافات المختلفة، لا سيما في حالة الترجمة من تلك الثقافات الأضعف والتابعة إلى الثقافات القوية والمهيمنة. في محاولة للحفاظ على مستوى عالٍ من التكامل اللغوي والثقافي، كنت مدفوعة بسعادة المساهمة في نشر الثقافة والأدب العربي، المستبعدين من الساحة الدولية، ومشاركة القارئ بنص أعجبت به واعتبرته مهما من الناحية الفكرية.



## 1. Capitolo 1: La letteratura algerina nascita ed evoluzione

Il territorio che corrisponde all'attuale Algeria è caratterizzato da una produzione letteraria la cui storia risale all'antichità. Gli algerini hanno scritto in greco, latino, arabo e francese e hanno contribuito alla civiltà classica europea con alcuni dei loro scrittori più illustri, tra i quali Apuleio e Agostino. Per secoli hanno prodotto opere in Tamaziġt<sup>1</sup> letteratura orale tradizionale che include favole e poemi. Di tutti gli invasori attratti dall'Algeria e dalle sue ricchezze, tra cui si ricordano Fenici, Greci, Romani, Bizantini, Arabi, Ottomani e Francesi, solo i musulmani arabofoni e i francesi hanno avuto un impatto duraturo sulla sua cultura. I primi andandosene dalla penisola araba dopo la morte del profeta Muḥammad e conquistando il Maġrib (Marocco, Tunisia, Algeria) alla fine del VII secolo, diffusero una nuova lingua e una nuova religione, cambiando profondamente la vita dei suoi abitanti. Il violento incontro con i secondi per quasi tutto il XIX e buona parte del XX secolo (1830-1962), che costò agli algerini milioni di vite e causò grande miseria, risultò nell'acquisizione di una nuova lingua e nuovi elementi culturali.

L'Algeria, infatti, entrò sotto il controllo francese il 16 maggio 1830, quando una spedizione di 600 navi che trasportava 35,000 soldati sotto il comando del Maresciallo Louis de Bourmont partì da Tolona per Algeri. Arrivarono il 14 giugno a Sīdī Freġ, 24 km ad ovest della città e marciarono sulla capitale, che presero una settimana dopo<sup>2</sup>. A quel tempo l'Algeria era parte dell'Impero Ottomano ma solo nominalmente. In realtà, il sultano esercitava poco controllo sui *beys* e *deys*, come erano chiamati i governatori di provincia. All'interno dell'Algeria i turchi, che vivevano di pirateria nel mediterraneo, controllavano una manciata di città costiere, tra cui Algeri, Orano, Costantina e Medea; il resto della regione, le montagne ad est di Algeri e la campagna, erano sede di villaggi, comunità e sette religiose di mentalità indipendente che vivevano secondo la loro legge e i loro costumi e sui quali gli ottomani non avevano alcuna autorità. Il *Dey* di Algeri firmò il patto di arresa il 5 giugno e volò a Napoli poco dopo<sup>3</sup>. La conquista francese dell'Algeria era iniziata. I francesi non ebbero difficoltà a conquistare le città costiere, ma affrontarono una forte resistenza da parte degli algerini che non fu frenata che nel 1857 con la campagna di Kabylie e la battaglia di Icheridden. Il primo e più importante movimento di resistenza nel XIX secolo fu condotto da Amīr 'Abd al-Qādir (1807-1883), generale brillante, statista, teologo, poeta,

---

<sup>1</sup> Tamaziġt (Berbero) è la lingua dalla quale sono derivati i diversi dialetti parlati dai nativi del Maġrib prima dell'arrivo dei Fenici, dei Greci e dei Romani. I dialetti Amaziġ moderni come kabīle e šaoui in Algeria, e tašelhit, tarifit e tamaziġt in Marocco si sono pesantemente arabizzati; includendo anche una buona dose di francese, esattamente come i dialetti arabi della regione. Aoudjit, Abdelkader, *Algerian Literature: A Reader's Guide and Anthology*, New York, Peter Lang, 2017, p. 1.

<sup>2</sup> Stora, Benjamin, *Algeria, 1830-2000: A short history*, New York, Cornell University Press, 2001, p. 3; Kaddache, Mahfoud, *L'Algérie des algériens: De la préhistoire à 1954*, Paris, Paris-Méditerranée, 2000, p. 562.

<sup>3</sup> Kaddache, *L'Algérie des algériens*, p. 563.

considerato il fondatore dell'Algeria moderna. Questa non fu comunque la fine della resistenza contro la presenza francese in Algeria; ribellioni armate continuarono per tutto il XIX secolo<sup>4</sup>. La conquista dell'Algeria ebbe effetti devastanti sulla popolazione. Dalla Prima Guerra Mondiale il numero di coloni da Francia ed Europa meridionale (Italia, Spagna, Malta) raggiunse 800,000 per una popolazione indigena di 4.5-5 milioni, e raggiunse più di un milione entro il 1954. I coloni presero possesso di 6 milioni di acri, cioè 40% dei terreni agricoli e 98% delle terre più produttive<sup>5</sup>. La popolazione europea aveva il controllo di quasi tutte le infrastrutture, industrie e commercio<sup>6</sup>, gli algerini furono allontanati dalla terra fertile, furono relegati sulle montagne dell'entroterra e furono costretti a lavorare come braccianti per i proprietari terrieri europei o ad emigrare nei bassifondi delle città o della Francia metropolitana<sup>7</sup>. I francesi avevano creato un sistema feudale in cui poche migliaia di europei governavano su milioni di algerini, considerando che dominavano anche il governo e il sistema giudiziario e educativo. Solo europei e pochi algerini privilegiati godevano della cittadinanza francese per intero, gli altri non avevano voce in capitolo rispetto a come era governata la loro terra. Le autorità francesi stabilirono anche leggi restrittive: ad esempio *Le Code de L'Indigénat* (Codice di Stato Nativo) stabilito alla fine delle conquiste nel 1881 e con effetto fino al 1944, che rendeva gli algerini soggetti a tasse speciali e li escludeva dalla maggior parte degli incarichi amministrativi civili, occupati all'80% da europei. Il danno inflitto agli algerini non era solo economico, nonostante la povertà fosse il risultato più ovvio della colonizzazione. Fu anche educativo e culturale. Il governo prese possesso delle istituzioni religiose e distrusse il sistema educativo algerino. Prima della conquista, il tasso di alfabetizzazione in Algeria era più alto che in Francia, ma dal 1954 solo il 25% dei bambini algerini frequentava la scuola<sup>8</sup>. Per qualche anno dall'inizio del XX secolo, le autorità francesi ritenevano di avere l'Algeria ormai nelle loro mani, ma non era così. Dopo la Prima Guerra Mondiale, gli algerini cominciarono a richiedere riforme e maggiore partecipazione al governo, incoraggiati dalla caduta dell'Impero Ottomano, dalla Rivoluzione Russa e dalla proclamazione del diritto umano di autodeterminazione proclamata da Woodrow Wilson il 22 gennaio 1917<sup>9</sup>. Gli algerini erano determinati a perseguire la loro lotta; il periodo tra le guerre vide il sorgere di quattro movimenti nazionalisti, alcuni dei quali richiedevano assimilazione o integrazione, altri esigevano una totale indipendenza: uno religioso riformista, *l'Association Des Oulémas Musulmans Algériens*, guidata da 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs; uno liberale assimilazionista, *l'Union*

---

<sup>4</sup> *ivi*, pp. 634,638.

<sup>5</sup> Stora, *Algeria, 1830-2000*, pp. 6-7.

<sup>6</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, pp. 55-56.

<sup>7</sup> Stora, *Algeria, 1830-2000*, pp. 23-24.

<sup>8</sup> *ibid*, p. 24.

<sup>9</sup> *ivi*, p. 12.

*Démocratique du Manifeste Algérien*, guidato da Ferhāt ‘Abbās; uno populista radicale, *Étoile Nord Africaine*, che diventò *Le Parti du Peuple Algérien* e poi *Le Mouvement Pour Le Triomphe des Libertés Démocratiques*, tutti guidati da Maṣālī al-Ḥāğğ; e uno comunista, *Le Parti Communiste Algérien*, guidato da al-‘Arbī al-Būhālī e poi dal poeta Bašīr Ḥāğğ ‘Alī<sup>10</sup>. Quando scoppiò la guerra di Indipendenza il 1° novembre 1954, tutti i gruppi politici algerini richiesero l’indipendenza e diedero sostegno alla lotta armata. Il 1° novembre 1954 è, infatti, venerato come punto di partenza della lotta nazionale che costituisce una rottura con la precedente attività nazionale<sup>11</sup>.

Il colonialismo è certamente una forma di dominazione politica ed economica, ma anche un’ideologia imperialista il cui obiettivo è quello di eliminare tutte le visioni del mondo che sono con essa in competizione e tutte le esperienze che la sfidano per ridurre al silenzio i colonizzati. I due aspetti del colonialismo, l’economico-politico e l’ideologico sono intrecciati tranne, forse, nella prima fase del colonialismo quando la conquista è condotta dalla sola forza militare. Come osservano Chris Tiffin e Alan Lawson “Imperial relations may have been established initially by guns, guile and disease, but they were maintained in their interpellative phase largely by textuality”<sup>12</sup>. Infatti, nel momento in cui i coloni hanno conquistato le migliori terre per l’agricoltura, stanziato le truppe in tutto il paese, e imposto un’amministrazione diretta, hanno anche marginalizzato la cultura degli algerini e distorto il loro passato.

Per quanto riguarda, invece, il periodo in cui l’Algeria fu sotto il controllo di greci e romani si può affermare che poche vestigia dell’epoca rimangono nel campo letterario e culturale, e così pure per il dominio degli Ottomani, che si concentrarono di più sull’amministrazione che sull’arte e sulla letteratura. Non stupisce infatti che durante la dominazione ottomana l’arabo e il Tamaziğt rimasero le lingue di comunicazione della popolazione. Ne deriva che la letteratura algerina è araba, Tamaziğt e francese<sup>13</sup>. Secondo Pantuček, la letteratura algerina consiste ne “la production littéraire issue du territoire de l’Algérie actuelle et écrite en n’importe quelle langue par la population locale. Il s’agit donc de la littérature écrite en arabe et en français, aussi bien que de la littérature orale en berbère ou en arabe algérien dialectal”<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, pp. 57-58.

<sup>11</sup> Cox, Debbie, *Politics, Language, and Gender in the Algerian Arabic Novel*, No. 2, Edwin Mellen Press, 2002, p. 97.

<sup>12</sup> “Le relazioni imperialiste possono essere stabilite inizialmente da armi, astuzia e malattia, ma sono mantenute dalla testualità”. Tiffin, Chris & Lawson, Alan, *De-scribing empire: Post-Colonialism and textuality*, London, Routledge, 1994, p. 3. Se non menzionato, le traduzioni citate all’interno di questa tesi sono dell’autrice.

<sup>13</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, p. 2.

<sup>14</sup> “La produzione letteraria scritta in Algeria in non importa quale lingua per la popolazione locale. Si compone di letteratura scritta in arabo e in francese, come anche di letteratura orale in berbero o in arabo algerino dialettale”. Pantuček, Svetozár, *La littérature algérienne moderne*, Prague, Oriental Institute in Academia, 1969, p.9.

Dalla sua definizione di letteratura algerina, possiamo affermare senza dubbio che si tratta di una produzione letteraria multilingue; ma, qualsiasi sia la lingua utilizzata nella letteratura algerina è fondamentale non trascurare l'impatto che la storia nazionale ha avuto su di essa. Infatti, la letteratura algerina è una letteratura che ha attraversato un lungo processo di evoluzione profondamente legato agli eventi storici nazionali che si sono susseguiti nel paese. Senza dubbio, l'evento più profondamente radicato nella dimensione reale e letteraria della storia algerina moderna è la guerra d'Indipendenza (1954-1962), forza guida di una nuova nazione algerina indipendente nonché fonte di ispirazione per la sua produzione letteraria<sup>15</sup>. La letteratura algerina possiede dei tratti specifici che la differenziano da quelle degli altri paesi del Magrib, mantenendo comunque tratti comuni con queste<sup>16</sup>. L'Algeria come nazione comincia a formarsi sotto la dominazione turca del paese, ma il processo di costituzione nazionale subisce una svolta nel 1830, data di sbarco delle truppe francesi, dalla quale si assiste ad un'evoluzione politica, economica e culturale che differenzieranno l'Algeria dagli altri paesi del Magrib. A partire da questa data gli abitanti svilupperanno una nuova coscienza nazionale, grazie alla quale comincerà ad evolversi una cultura nazionale algerina, che mantiene la cultura degli altri paesi arabi ma inizia a definirsi, tendendo all'evoluzione e al suo proprio carattere. All'arrivo dei francesi il livello di insegnamento in Algeria era piuttosto elevato malgrado la civilizzazione araba nel Magrib stesse attraversando un periodo di stagnazione. La colonizzazione ebbe conseguenze dannose in campo educativo e culturale, con la conseguente distruzione del sistema educativo algerino: prima della conquista francese il tasso di alfabetizzazione in Algeria era più alto che in Francia, ma nel 1954 solo il 25% dei bambini algerini frequentava la scuola<sup>17</sup>. Durante il periodo della dominazione francese, l'istruzione era un privilegio riservato solo agli europei e nel corso degli anni dell'occupazione il tasso di bambini che potevano permettersi di frequentare la scuola calò drasticamente arrivando a raggiungere il 18% pochi anni prima dell'indipendenza<sup>18</sup>. I francesi, infatti, non si limitarono ad occupare militarmente l'Algeria, ma si sforzarono di dominarla economicamente e culturalmente, in modo che la loro posizione nel paese fosse veramente solida<sup>19</sup>. L'infiltrazione culturale fu molto difficile: si tratta di un processo a lungo termine, dipendente direttamente dal potere militare e amministrativo dei francesi nella regione occupata. La pressione esercitata dalla cultura francese da una parte e dall'altra e la cultura locale opposta che si difende marcano la loro impronta sullo sviluppo della cultura algerina nascente, in

---

<sup>15</sup> Granara, William, "Mythologising the Algerian war of independence: Tahir Wattar and the contemporary Algerian novel", *The Journal of North African Studies*, vol. 4 (1999), p.1.

<sup>16</sup> Pantuček, *La littérature algérienne moderne*, p.15.

<sup>17</sup> Stora, *Algeria 1830-1962*, p. 24.

<sup>18</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, p. 295.

<sup>19</sup> Pantuček, *La littérature algérienne moderne*, p. 21.



particolare sulla letteratura<sup>20</sup>. Attraverso il contenuto delle loro opere, gli scrittori hanno marcato la loro appartenenza alla letteratura algerina, qualunque fosse la lingua di scrittura da loro utilizzata. Il problema della lingua di espressione di questa letteratura ha sollevato numerose discussioni nei milieu letterari algerini dove ci si è interrogati soprattutto sull'importanza, la posizione e l'avvenire degli scrittori algerini di espressione francese. È evidente che queste discussioni non possono trasformare scrittori algerini di espressione francese in scrittori algerini di espressione araba e non hanno neanche questo intento. È piuttosto questione di una certa forma di presa di coscienza nazionale, dell'adozione di un punto di vista da cui si tratta il problema algerino considerandolo in un'ottica nazionale, ottica che comprende anche i problemi linguistici<sup>21</sup>. È per questo che, nel contesto della letteratura algerina contemporanea, è necessario porsi il problema della questione linguistica.

### 1.1 Contesto linguistico

Considerando, dunque, che il panorama linguistico della cultura e della letteratura scritta algerine è caratterizzato dalla presenza di due lingue fondamentali, l'arabo e il francese, non si può dare per scontato l'impatto che entrambe hanno avuto sulla produzione letteraria dalla colonizzazione in poi. Il punto di vista degli scrittori rispetto all'utilizzo di una o dell'altra lingua non è uniforme: il francese, per alcuni 'lingua del conquistatore', per altri 'bottino di guerra'<sup>22</sup>, è la lingua a cui ricorreranno molti scrittori per raggiungere un pubblico più vasto a livello internazionale, altri invece cercheranno di rinnovare l'arabo come lingua di scrittura, lavorando sulla sua desacralizzazione e cercando di donare un significato ad una retorica rimasta a lungo congelata nello stampo accademico per restituire alla letteratura algerina punti di riferimento culturali dimenticati e distrutti. Oltretutto, è bene ricordare che la divisione tra arabo e francese incide anche sulla ricezione critica dei testi dato il significato ideologico attribuito a ciascuna lingua<sup>23</sup>. Il bilinguismo che caratterizza l'Algeria può essere fonte di ambiguità e porta alla creazione di assemblaggi multilingui, ma non si tratta di una perdita, bensì di un disorientamento positivo in quanto riunisce persone e ricordi che nel caso dell'Algeria non possono essere separati. Se la lingua araba rappresenta un tentativo di ritorno agli aspetti psicologici, emotivi e spirituali dell'identità algerina, il francese dell'Algeria diventa il luogo di questo disorientamento, di un allontanamento da un'origine genealogica paralizzante che vieta la differenza linguistica,

---

<sup>20</sup> *ivi*, p. 22.

<sup>21</sup> *ivi*, pp. 150-151.

<sup>22</sup> Mokhtari, Rachid, *Le nouveau souffle du roman algérien: essai sur la littérature des années 2000*, Algiers, Chihab éditions, 2006, p. 33.

<sup>23</sup> Cox, *Politics, Language, and Gender in the Algerian Arabic Novel*, p. 246.

rimanendo, però, allo stesso tempo, un luogo di trauma in quanto nato in seguito alla violenza coloniale. Non si può negare che sia anche luogo di guarigione dal momento che ricorda il trauma e si sforza di risolverlo ridefinendosi attraverso il lavoro di scrittori algerini contemporanei. Grazie a loro, il francese afferma il suo valore di archivio potente che parla di comprensione storica e riavvicinamento culturale<sup>24</sup>.

Sembra naturale interrogarsi sul motivo della scelta della lingua araba letteraria, estremamente diversa e lontana dall'arabo dialettale algerino, nel tentativo di restaurare un'autenticità culturale e un'identità locale. Le ragioni che hanno motivato questa scelta sono diverse; l'arabo letterario come lingua della cultura, in quanto lingua standardizzata e normata e forte di una lunga tradizione letteraria, è più adatto a sostituire il francese, rispetto all'arabo algerino parlato, caratterizzato da una tradizione orale e troppo influenzato dal contatto con il francese, inoltre, la scelta dell'arabo letterario evita i dibattiti con le minoranze berberofone sul problema della lingua materna, problema che si sarebbe sicuramente posto se fosse stato scelto l'arabo dialettale come lingua nazionale. Argomentazioni di diverso carattere spingono perché sia l'arabo letterario ad adempiere a questo ruolo: dal punto di vista religioso perché lingua del Corano, unica capace di unificare tutte le comunità islamiche; da quello storico-culturale perché il concetto di una grande civiltà araba e comunità islamica unificata può essere concepita solamente attraverso la conoscenza e l'uso della lingua araba; infine, dal punto di vista ideologico, si ricollega all'idea di panarabismo in cui la nazione araba necessita lo sfruttamento del potere politico della lingua per completare il processo di unificazione ed eliminare le diversità linguistiche che generano identificazioni identitarie differenti. Infatti, la volontà politica di appartenere alla nazione araba è determinante in questa decisione: lontana dai particolarismi e dai dialetti locali, l'Algeria sceglie direttamente la lingua dell'unità, la lingua comune a tutti i paesi arabi. La lingua materna, l'arabo dialettale, deve lasciare il posto all'unica lingua degna d'essere insegnata e di ispirare i futuri poeti e prosatori della nuova Algeria, l'arabo letterario<sup>25</sup>. Non è da dimenticare che l'imposizione dell'arabo letterario è sicuramente supportata da motivi religiosi: si tratta della lingua sacra, la lingua del Corano che accomuna tutti i paesi arabi; dunque, l'adozione della stessa permette il reinserimento dell'Algeria all'interno di un mondo dal quale era stata allontanata durante il periodo del dominio coloniale<sup>26</sup>. L'aspettativa è che l'arabo diventi la lingua di comunicazione più diffusa, assumendo elementi originari del pensiero e della sensibilità algerina. In realtà la

---

<sup>24</sup> Croisy, Sophie, "Algerian History, Algerian Literature, and Critical Theories: An Interdisciplinary Perspective on Linguistic Trauma and Identity Reformation in Postcolonial Algeria", *Interdisciplinary Literary Studies*, vol. 10, no. 1 (2008), pp. 84-90.

<sup>25</sup> Mignot-Lefebvre, Yvonne, "Bilinguisme et système scolaire en Algérie", *Revue Tiers Monde*, vol. 15, no. 59/60 (1974), pp. 691-693.

<sup>26</sup> Croisy, "Algerian History, Algerian Literature, and Critical Theories", p. 94.

situazione degenera in un nazionalismo linguistico che minaccia la molteplicità linguistica dell'Algeria, mettendo in ombra l'arabo algerino e il berbero. Nonostante ciò, l'adozione della lingua araba come lingua nazionale dell'Algeria viene messa presto in atto attraverso il processo di arabizzazione e la lingua percorrerà un interessante percorso nella produzione letteraria algerina.

In Algeria, infatti, lo sviluppo di una letteratura moderna in arabo ha dovuto affrontare due principali ostacoli: in primo luogo in relazione alla lingua, in secondo luogo in relazione al controllo statale dell'espressione. Sotto il dominio coloniale l'arabo fu effettivamente emarginato dalla predominanza del francese come lingua del discorso ufficiale e culturale. Dopo l'indipendenza, c'era l'aspettativa che, dopo aver eliminato il dominio coloniale, gli algerini potessero finalmente 'reclamare' la loro 'propria' lingua e ripristinare l'arabo come espressione di un'identità nazionale da tempo negata. Lo stato, all'indomani dell'indipendenza, cercò di rifarsi a valori associati all'arabo come fonte di legittimità. La politica di arabizzazione fu portata avanti più da considerazioni politiche che da questioni linguistiche e, col passare del tempo, ha ulteriormente rafforzato l'associazione tra lingua araba e interpretazioni conservatrici dell'Islam<sup>27</sup>. Allo stesso tempo, l'arabizzazione è diventata un problema di decolonizzazione culturale ed equità sociale per aprire l'educazione, la vita politica e accesso completo ai servizi sociali di base alla popolazione arabofona che, sotto la colonizzazione, era stata privata di diritti attraverso barriere linguistiche e forme di segregazione amministrative e culturali<sup>28</sup>.

La scrittura letteraria in lingua araba dell'Algeria, inoltre, è fortemente legata al nazionalismo che nasce in risposta al dominio coloniale perché la letteratura è portatrice di idee di resistenza e rinnovamento culturale, centrali nel progetto di indipendenza e di costruzione dello stato. Un fattore chiave della resistenza culturale algerina è il desiderio di ritornare all'uso dell'arabo, marginalizzato dalla predominanza del francese durante il dominio coloniale. Sarà il Movimento di Indipendenza Nazionale a richiedere il recupero dell'insegnamento dell'arabo e durante la guerra di Indipendenza la lingua araba sarà dichiarata lingua nazionale del nascente stato. Si può affermare che la scrittura contemporanea in lingua araba abbia come sfondo il tentativo dell'Algeria di forgiare un'identità nazionale, dunque, interrogare la letteratura prodotta in lingua nazionale implica indagare la natura del progetto nazionalista dell'Algeria, in quanto essa ha dovuto rispondere a specifiche aspettative legate al discorso di decolonizzazione culturale. Pertanto, l'indagine su questa letteratura necessita di tenere in considerazione ciò che è accaduto

---

<sup>27</sup> Cox, *Politics, Language, and Gender in the Algerian Arabic Novel*, p. 1.

<sup>28</sup> Northey, Jessica Ayesha, "Algerian Heritage Associations: National Identity and Rediscovering the Past", in Crowley, Patrick (Ed.), *Algeria: Nation, Culture and Transnationalism: 1988-2015*, Liverpool University Press, 2017, pp.101-120.

alla lingua durante il colonialismo e di esaminare l'uso che si è fatto della letteratura e della lingua araba nello stato all'indomani dell'indipendenza, data la loro relazione con la costruzione statale e il mantenimento del potere<sup>29</sup>. Per quanto riguarda il processo di trasformazione subito dalla lingua araba durante il colonialismo è importante ricordare che furono i movimenti riformisti emersi dalle classi tradizionali, cioè ciò che rimaneva della borghesia urbana tradizionale, a portare avanti attività educative in lingua araba. I riformisti contrastavano l'influenza francese sulla società algerina, quindi le questioni relative all'educazione erano centrali nella loro pretesa di rappresentare gli interessi degli algerini ripristinandone lingua e identità culturale. Come prima mossa politica nel progetto di dominare culturalmente l'Algeria, il colonialismo interruppe la scolarizzazione in arabo per sviluppare un'educazione in francese, garantita solo ad una minoranza di algerini. Di conseguenza, l'istruzione e l'uso della lingua divennero il terreno di battaglia politica legata al controllo e alla resistenza e le due lingue, francese e arabo, assunsero connotazioni politiche e sociali come riflesso del loro ruolo in questo conflitto. Allo stesso modo, l'emergere di due sistemi educativi in Algeria, uno francese e l'altro arabo, ebbe effetti negativi sul secondo minando l'istruzione araba e rimuovendo una via di avanzamento sociale offerta dal sistema educativo tradizionale. Inoltre, nell'intero sistema scolastico francese l'insegnamento dell'arabo era quasi totalmente trascurato a livello primario e il rifiuto di ampliarne l'insegnamento era legato al ruolo della scuola come veicolo di assimilazione di idee. Nonostante le misure educative siano state l'ambito in cui è stato più fortemente minato il ruolo dell'arabo, in realtà in ogni aspetto della vita quotidiana, il valore funzionale dell'arabo e di un'istruzione in arabo erano limitati. Il mercato del lavoro, i rapporti con le autorità e il progresso nell'istruzione richiedevano la lingua francese piuttosto che la lingua araba. Il sistema educativo arabo, troppo strettamente legato a pratiche religiose, aveva funzionato all'interno di un'economia di sussistenza prevalentemente pre-capitalista. Così le attività educative dei riformisti avevano come obiettivo quello di offrire alla popolazione algerina un'istruzione che affermasse un'identità culturale araba, istituendo scuole primarie che offrissero un'istruzione in arabo. La lingua araba forniva anche un importante collegamento con un passato arabo glorioso e univa l'Algeria ad altri paesi del mondo arabo da cui era stata separata dal colonialismo. L'arabo consentiva anche l'espressione di un'entità e di una cultura distinte come mezzo per raggiungere solidarietà comunitaria sulla base della sua differenza dalla cultura francese. L'insegnamento dell'arabo sotto il dominio francese acquisì necessariamente un significato politico e culturale, l'affermazione di un'identità e una cultura algerina si affermò contro l'amministrazione francese. L'Algeria è stato l'unico paese arabo ad essere esposto al colonialismo di così vaste proporzioni e così lunga durata,

---

<sup>29</sup> Cox, *Politics, Language, and Gender in the Algerian Arabic Novel*, pp. 7-8.

l'unico che una potenza coloniale ha cercato di assimilare. Questo ha avuto certamente un forte impatto sullo sviluppo dell'educazione, differenziando quella dell'Algeria da quella di altri paesi arabi. In Algeria, l'istruzione è stata sviluppata dalle autorità francesi verso le necessità di uno stato capitalista, attraverso il medium del francese. L'associazione dell'educazione araba con la religione fu accentuata sotto il dominio coloniale in quanto l'unica forza che difendeva l'uso dell'arabo e supportava l'educazione in arabo era motivata da un'ideologia religiosa che cercava di riportare l'Islam ad un ruolo centrale nella società<sup>30</sup>.

Trattando della letteratura scritta prima del 1962, anno in cui l'Algeria ottenne l'indipendenza, un confronto tra la letteratura scritta in arabo e altre espressioni culturali contemporanee evidenzia la natura della produzione letteraria araba come strettamente legata al movimento riformista. La produzione letteraria includeva anche letteratura scritta in francese oltre ad espressioni culturali in dialetto arabo, in particolare teatro e poesia orale. Inizialmente, la scrittura algerina in lingua francese mirava a dimostrare la presenza e l'acculturazione degli algerini musulmani, affermando l'uguale umanità, educazione e creatività degli algerini rispetto ai loro governanti francesi, per poi cambiare totalmente direzione ed evolversi verso una politicizzazione militante che esprimeva gli effetti negativi del dominio francese sugli algerini.

I primi romanzi successivi al 1945 avevano un carattere etnografico, e offrivano descrizioni etnografiche per dare una maggiore consapevolezza sui problemi degli algerini e affermare la loro cultura, dimostrando come si opponevano agli oppressori superando, non solo difficoltà economiche, ma anche pregiudizi etnici. Lo scopo di questi romanzi è quello di rivelare forme nascoste di oppressione e attirare l'attenzione su voci che sono state silenziate<sup>31</sup>. Dal 1954 in poi divennero centrali temi critici legati allo sfruttamento economico e all'oppressione politica. Dal 1958, la guerra di Indipendenza portò alla ribalta una voce più militante, che aveva lo scopo di descrivere la realtà dell'oppressione dell'Algeria e trovava pubblico tra i sostenitori della causa indipendentista in Francia e a livello internazionale. Gli scrittori della generazione della guerra erano consapevoli delle difficoltà poste dal loro utilizzo della lingua francese, ma lo vedevano come il mezzo più efficace per fare in modo che le loro voci fossero ascoltate nell'arena internazionale. Nel dipingere una società in crisi, gli scrittori si concentravano sugli effetti del colonialismo e criticavano forme e pratiche sociali che dominavano la storia algerina.

Dal momento in cui il francese ha sostituito l'arabo come lingua principale del discorso politico e letterario, la colonizzazione culturale francese ha stabilito una divisione linguistica nella società. L'insegnamento e l'uso dell'arabo come lingua scritta, però, furono mantenuti da quelle parti

---

<sup>30</sup> *ivi*, pp. 22-27.

<sup>31</sup> Aoudjit Abdelkader, *The Algerian Novel and Colonial Discourse Witnessing to a Différend*, New York, Peter Lang, 2010, p.41.

della società che avevano un interesse nel ristabilire il predominio dell'arabo, cioè quelle parti della società la cui posizione d'élite in declino era basata sulla loro esperienza in arabo, gli *'ulamā'* e la borghesia tradizionale. Di conseguenza, la natura della produzione letteraria araba è strettamente legata all'ideologia di questa classe in una specifica situazione storica piuttosto che alle qualità necessariamente inerenti alla lingua. Ciò è riscontrabile anche da un confronto con gli altri paesi arabi dove, in assenza di una simile divisione linguistica, idee legate alla secolarità e una gamma di generi letterari, tra cui il romanzo, sono stati espressi attraverso il medium dell'arabo. I riformisti risposero alla minaccia che la diffusione del francese rappresentava per loro in un contesto di dominazione politica francese: si videro costretti ad optare per un ritorno alla tradizione nell'uso della lingua e negli atteggiamenti sociali, nel tentativo di difendere la società e la lingua classica dalle innovazioni che percepivano come minaccia all'unità, alla coesione e al loro status. I risultati degli sforzi dei riformisti nel preservare l'arabo letterario attraverso l'educazione e la produzione letteraria si riveleranno contraddittori in quanto nel campo dell'educazione non riusciranno ad estendere e modernizzare l'insegnamento dell'arabo, mentre invece otterranno ampio consenso tra gli algerini rispetto al fatto che l'arabo deve essere la lingua nazionale dell'Algeria e guadagneranno notevole prestigio come difensori della lingua e dell'identità nazionale.

La diffusione dell'istruzione in lingua araba tra membri di classi non elitarie ha permesso a giovani provenienti da diversi orizzonti di cimentarsi nella letteratura, portando alla nascita di innovazioni in forme e temi, rese possibili anche dal fatto che gli autori, nonostante scrivessero in lingua araba, non si sentivano più così fortemente vincolati dal dover necessariamente difendere la loro eredità islamica. In ogni caso, il prestigio dei riformisti come produttori di una letteratura nazionalista in lingua nazionale, ha permesso loro di formare le fondamenta di un establishment letterario una volta raggiunta l'indipendenza. La letteratura algerina è dunque emersa da un contesto di cambiamento politico dominato dalla lotta nazionalista ed è stata concepita dagli attivisti come mezzo di propaganda per sostenerne il progresso. Nel contesto della lotta contro la dominazione francese, la lingua e la cultura sono diventate un campo di battaglia dato il posto occupato dalla lingua francese nella società algerina. L'uso dell'arabo assunse un significato politico in quanto l'arabo scritto era visto come un mezzo per la riconquista di sé e di un'identità nazionale.

Considerando la posizione di rilievo occupata dalla lingua francese, è importante fare chiarezza sulla questione delle competenze linguistiche degli scrittori in arabo e in francese: linguisticamente e culturalmente, infatti, l'Algeria viveva una situazione più critica del Marocco

e della Tunisia, dove l'insegnamento della lingua araba si era mantenuto molto meglio<sup>32</sup>. In Algeria, secondo dati pubblicati nel 1969, il 10,6% della popolazione conosceva sia l'arabo che il francese, l'8,9% solo il francese e il 5,5% solo l'arabo, i restanti erano analfabeti o conoscevano altre lingue oltre a quelle citate<sup>33</sup>. È evidente che gli autori erano parte di quel 10% della popolazione che conosceva entrambe le lingue, in quanto avevano frequentato il sistema scolastico imposto dal dominio coloniale, che si ispirava direttamente al modello educativo francese, ne mostrava stessi metodi ed obiettivi, dei quali il più importante era l'assimilazione degli studenti algerini al sistema coloniale e, pertanto, trascurava l'insegnamento dell'arabo che veniva relegato ad una sfera prettamente religiosa, all'interno della quale, però, continuava ad essere utilizzato, essendo l'ambito religioso l'unico in cui il governo francese non interferì. Ne risulta che le generazioni di scrittori che hanno frequentato la scuola durante il dominio francese sono perfettamente bilingui, se non trilingui considerando anche il berbero<sup>34</sup>. La scelta da parte di uno scrittore dell'utilizzo di una o dell'altra lingua è consapevole e non casuale: scegliere il francese, nonostante le tradizioni familiari, consente di manifestare la personalità dello scrittore arabo, in quanto una lingua straniera non può snaturare un individuo che la apprende e la utilizza, rimanendo legato al proprio paese grazie ad elementi sociali, culturali, storici, morali e tradizionali. Si possono dunque citare, in merito a questa questione, i giudizi di scrittori algerini quali Mālik Ḥaddād e Kātib Yāsīn: secondo Ḥaddād, gli scrittori di origine arabo-berbera, per quanto si esprimano in francese, traducono un pensiero specificamente algerino, che avrebbe trovato la pienezza della propria espressione se fosse stato convogliato da un linguaggio e una scrittura arabi<sup>35</sup>, secondo Yāsīn gli autori scrivono in francese qualcosa che non è francese, scrivono in questa lingua perché la Francia ha invaso l'Algeria ritagliandosi una posizione di forza tale da rendere necessario scrivere in francese per sopravvivere, ma scrivendo in francese mantengono vive le loro radici arabe o berbere<sup>36</sup>. È bene ricordare che molti autori algerini portano avanti una produzione letteraria bilingue, scegliendo per ogni romanzo la lingua di stesura più appropriata all'argomento o ai temi trattati, altri, invece, scrivono in arabo e traducono loro stessi in francese le loro opere, o viceversa; così facendo vogliono testimoniare, attraverso l'alternanza linguistica delle loro creazioni, la complessità della loro identità ed attirare l'attenzione dei lettori sulla doppia realtà culturale e creativa che caratterizza l'Algeria<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Rivoire Zappalà, Marguerite, "La letteratura algerina di lingua francese dall'indipendenza ad oggi", *Oriente Moderno*, vol. 22 (2003), pp.133-142.

<sup>33</sup> Cerbella, Gino, "Arabizzazione e Islamizzazione della cultura scolastica in Algeria", *Africa: Rivista Trimestrale di Studi e Documentazione Dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, vol. 24 (1969), pp.84-92.

<sup>34</sup> Mignot-Lefebvre, "Bilinguisme et système scolaire en Algérie", pp. 680.

<sup>35</sup> Haddad, Malek, "Le zéros tournent en rond", *L'Orient*, Beirut, 1965.

<sup>36</sup> Mignot-Lefebvre, "Bilinguisme et système scolaire en Algérie", p. 679.

<sup>37</sup> Rivoire Zappalà, "La letteratura algerina di lingua francese dall'indipendenza ad oggi", p. 137.

Nonostante ciò, molti scrittori algerini in lingua francese, interrogati sul loro uso della ‘lingua del colonizzatore’, hanno espresso consapevolezza dell’ambiguità della loro posizione: il loro consiglio alla nuova generazione post-coloniale era quello di scrivere in arabo. Proprio come la lingua francese porta con sé l’impronta culturale della storia francese, così l’arabo in Algeria porta con sé le esperienze del periodo coloniale e, in particolare, degli effetti della sua associazione con un’ideologia islamica che si riflette nelle percezioni popolari e ufficiali della sua natura. L’associazione dell’arabo con l’Islam è uno dei motivi alla base del continuo conflitto politico intorno alla cultura e alla lingua nell’Algeria indipendente<sup>38</sup>. Per introdurre la questione dell’arabizzazione, bisogna ricordare che il sistema politico dell’Algeria si distingue da quello di altri paesi da poco indipendenti grazie alla sua dimensione linguistica e all’enfasi posta sulla sua identità culturale. Il discorso statale individuava tre ‘rivoluzioni’: industriale, agraria e culturale. La rivoluzione culturale mirava a ripristinare un’identità negata dal colonialismo francese e si incentrava sulla politica di arabizzazione, ovvero la sostituzione dell’uso della lingua francese con l’uso dell’arabo scritto. L’appello all’arabo come lingua nazionale derivava dal ruolo che esso occupava all’interno dei programmi riformisti, dal suo rapporto con l’Islam e dal suo ruolo di marcatore di identità culturale. La carta fondante del nuovo stato rifletteva gli sforzi dei riformisti: l’Algeria era definita arabo-islamica, l’Islam riformista era la religione ufficiale e l’arabo l’unica lingua ufficiale, considerando come aspetto necessario della decolonizzazione culturale l’adozione di una lingua nazionale diversa dal francese. Tuttavia, a causa della predominanza del francese e del rapporto tra lingua e potere, l’opzione dell’arabizzazione ebbe profonde implicazioni sociali e politiche rendendo la lingua sede di conflitti continui. Prima dell’indipendenza, il francese era la lingua del settore economico, dell’amministrazione e del quadro politico-militare. Il passaggio all’arabo rappresentò una rottura con la situazione esistente che richiedeva motivazioni e giustificazioni. Nonostante la retorica della rivoluzione culturale, le politiche del periodo post-indipendenza rafforzarono le divisioni tra il francese e l’arabo piuttosto che superarle. I valori attribuiti all’arabo rimasero immutati perché la posizione occupata dall’arabo all’interno dell’ideologia nazionalista fu fondamentale nel processo di costruzione dello stato. Inoltre, né l’élite francofona né l’élite arabofona avevano interesse nel cambiare le ideologie esistenti della lingua. L’ideologia dell’arabo promossa dai riformisti e adottata dal movimento nazionalista associava l’arabo all’Islam, al passato e all’autenticità culturale e lo percepiva come una lingua d’élite distinta da quella parlata, gli ‘*ulamā*’ presentavano l’arabo come la lingua del Corano. Questo legame con la religione è stato importante per l’appello al ripristino dell’uso dell’arabo da parte del movimento nazionalista, dato il ruolo dell’Islam come

---

<sup>38</sup> Cox, *Politics, Language, and Gender in the Algerian Arabic Novel*, pp.32-37.



indicatore di identità e differenza dai colonizzatori così come fattore unificante che supera le differenze etniche. Si può dunque affermare che l'arabo è stato valorizzato in relazione alle sue origini piuttosto che alla sua utilità nel mondo contemporaneo. La politica linguistica e le ideologie della lingua costituiscono un elemento importante dell'ambiente che influenza le percezioni della scrittura in lingua araba. Ancora più importante, queste danno significato ai tentativi degli autori di contestare le ideologie associate alla lingua. Collocare tale contestazione in un contesto più ampio rivela l'estrema marginalità della letteratura araba rispetto ai potenti interessi opposti dagli autori. In ogni caso, è bene sottolineare che l'arabizzazione ha avuto un effetto contraddittorio in quanto, sebbene abbia ampliato il potenziale pubblico di lettori per la scrittura in lingua araba, i processi che ha generato hanno allontanato i lettori da gran parte della scrittura non religiosa in arabo dalla fine degli anni 80 in poi<sup>39</sup>.

I problemi pratici derivanti dalla quasi assenza dell'insegnamento e dell'uso dell'arabo sotto il dominio coloniale costituiscono la base del predominio ideologico dell'élite religiosa nelle questioni relative all'arabo, e tali difficoltà hanno consentito una maggiore manipolazione ideologica della politica linguistica negando qualsiasi base per una sfida all'ideologia riformista del linguaggio. A causa della carenza di insegnanti in grado di insegnare l'arabo e di libri di testo e corsi appropriati, l'attuazione dell'arabizzazione è stata inizialmente parziale<sup>40</sup>. Senza dubbio la politica di arabizzazione ha avuto delle implicazioni sulla scrittura letteraria e su sviluppo, natura e ricezione della scrittura in arabo. I valori dominanti associati all'arabo e l'uso dell'arabo da parte dello stato come fonte di legittimità, unità e controllo modellano il contesto in cui la scrittura araba viene prodotta e a cui risponde. Il contenuto ideologico della percezione della lingua è alla base del tentativo dello stato di ridefinire l'arabo, ma il modo in cui gli interessi dei gruppi sociali dominanti influenzavano l'arabizzazione significava che tale contestazione era più complessa e le sue possibilità di successo più circoscritte di quanto suggerisse il discorso dello stato sulla modernità.

In quanto lingua nazionale, l'arabo era vincolato dall'essere portatore della visione ufficiale dello stato. Il romanziere Wāsīnī al-A'rağ sostiene che oltre ad una sacralizzazione religiosa della lingua, c'era anche una sacralizzazione ufficiale che limitava l'espressione di opinioni dissenzianti o critiche in arabo. Il ruolo attribuito all'arabo dallo stato imponeva che la scrittura dovesse essere nazionalista, promuovere un'identità arabo-islamica e riprodurre la purezza linguistica. La letteratura araba fu chiamata a sostenere la politica linguistica ufficiale e a legittimare il regime. I romanziere che scrivono in arabo e che hanno ottenuto il plauso della critica

---

<sup>39</sup> *ivi*, pp. 61-63.

<sup>40</sup> *ivi*, pp. 69-70.

hanno condiviso un attaccamento alla modernizzazione; una delle loro caratteristiche è il tentativo di estraniare l'arabo da un'associazione puramente islamica e di ottenere, attraverso il testo, una desacralizzazione della lingua. Hanno utilizzato il romanzo per la sua implicita associazione con l'Occidente e la modernità, e attaccano in modo esplicito il legame tra arabo e Islam. Anche per gli scrittori più moderati scrivere in arabo rappresentava un tentativo di forgiare una sintesi tra cultura araba e modernità e di intervenire nei processi che modellano la comprensione della lingua. Gli scrittori utilizzano diversi mezzi per contestare l'ideologia linguistica, in quanto il grado in cui la letteratura poteva avere un impatto era limitato dall'uso che lo stato faceva della lingua per il controllo politico e la legittimazione. Gli scrittori contrari al discorso dominante erano costretti ad esprimere la loro opposizione attraverso la contestazione di uno specifico insieme di interpretazioni, piuttosto che esprimere le loro opinioni in un dibattito. I testi di questi scrittori mostrano come l'opposizione ad un'ideologia del linguaggio preesistente possa portare i romanzi in apparenti contraddizioni, ad esempio argomentando a favore della modernità utilizzando credenze o proverbi popolari come punti di riferimento. Il tentativo di desacralizzare l'arabo dà significato ai tentativi degli autori di incorporare fonti storiche alternative nel loro lavoro. Questo perché, come sostiene Grandguillaume<sup>41</sup>, i riferimenti culturali e comunitari per l'arabo moderno sono profondamente ambigui in quanto la modernizzazione e la secolarizzazione della lingua hanno comportato la traduzione di concetti tratti da un universo culturale esterno. Dato che l'ideologia ufficiale della lingua fa appello ad un'identità autentica attraverso i riferimenti islamici, coloro che sostengono una secolarizzazione della lingua richiedono una fonte di identità che possa competere con il richiamo all'Islam. Gli scrittori cercano fonti della storia che abbiano un'incidenza sull'identità facendo riferimento ad un'eredità araba nazionale, non islamica, per affermare che l'arabo è stato storicamente soggetto a cambiamenti e che l'arabo moderno non è un'importazione straniera<sup>42</sup>.

Per quanto riguarda l'emergere del romanzo in arabo, la rivoluzione agraria e la maggiore politicizzazione della società da essa avviata sono cruciali, in quanto rappresentano un punto di apertura che ha permesso alla letteratura in arabo di apparire e di raggiungere un pubblico di lettori. Questo periodo di mobilitazione e la relativa libertà può essere visto come un momento favorevole per la scrittura di giovani romanzieri che dimostrano come lo spazio di espressione nasce dai conflitti all'interno del regime e della società in generale, così come la letteratura emerge da un conflitto ideologico<sup>43</sup>. Se i romanzi arabi degli anni 70 erano impegnati per la causa nazionale, adottando un focus che enfatizzasse aspetti legati al patrimonio popolare e alla

---

<sup>41</sup> Grandguillaume, Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve, 1983, p. 24.

<sup>42</sup> Cox, *Politics, Language, and Gender in the Algerian Arabic Novel*, pp. 73-75.

<sup>43</sup> *ivi*, pp. 243-244.

celebrazione del progetto culturale nazionale, il discorso letterario algerino della fine degli anni 80 in poi rifiuta questa concezione dell'impegno come illegittimo<sup>44</sup>. Si assiste ad un approccio alternativo: si discute la natura provocatoria e sfidante dei tabù della letteratura in un modo che celebra implicitamente la libertà di espressione. Libertà che viene celebrata finché negli anni 90 salirà al potere il *Front Islamique du Salut* imponendo un cambio di rotta. Questo partito strumentalizza la lingua araba e l'uso che se ne è fatto diventa problematico e letale nella costruzione di sane identità individuali e culturali in Algeria. L'imposizione del monolinguisimo segna la morte di una pluralità che è una delle caratteristiche principali dell'Algeria, ma è anche naturalmente la via per un ritorno alle tradizioni e alla moralità dettate da una legge islamica monolitica<sup>45</sup>. Il contesto specifico in cui i testi sono emersi è molto rilevante per la questione del loro potenziale per influenzare le percezioni popolari e informare l'opposizione al regime. Il fatto che la letteratura potesse esprimere un punto di vista critico fa sperare che gli scrittori avessero un certo grado di libertà. Tuttavia, è comprensibile che ci fossero forti ragioni per cui il loro lavoro era inefficace nell'informare e canalizzare l'opposizione al governo autoritario del regime o nell'associare l'arabo a una posizione laica. Il possibile impatto di questa letteratura deve essere discusso in relazione agli sforzi dello stato per mantenere la sua egemonia e in relazione a fattori materiali che ne limitavano il potenziale di opposizione negandogli una comunità di sostegno<sup>46</sup>. Uno degli elementi più evidenti nei lavori degli scrittori algerini è il loro tentativo di realizzare una secolarizzazione dell'arabo e associare la lingua ad una prospettiva modernista in opposizione alla sua dominante associazione con l'Islam riformista. Un altro degli obiettivi di questi scrittori è di effettuare una sintesi tra modernismo e arabo che né l'élite di lingua francese né l'élite di lingua araba hanno riconosciuto essere nel loro interesse, a causa della natura della loro competizione per il potere. Inoltre, l'associazione dell'arabo con l'Islam è stata utile allo stato in termini di legittimità. Di conseguenza c'erano poche possibilità che i romanzi di tali scrittori potessero fare un'impressione significativa sulle concezioni sociali date le forze materiali che supportavano l'ideologia dominante del linguaggio<sup>47</sup>. La letteratura algerina ha cercato di impegnarsi e di influenzare le idee all'interno dello stato e della società attraverso una combinazione di elementi affermativi e critici. Mettere in relazione la produzione e la ricezione della letteratura con il suo specifico contesto storico contrasta con l'affermazione storica secondo cui la politicizzazione della letteratura araba algerina è sempre stata un semplice prodotto del comando statale o mancava di forza critica. È anche importante realizzare che la scrittura letteraria

---

<sup>44</sup> *ivi*, p. 249.

<sup>45</sup> Croisy, "Algerian History, Algerian Literature, and Critical Theories", p. 95.

<sup>46</sup> Cox, *Politics, Language, and Gender in the Algerian Arabic Novel*, p. 251.

<sup>47</sup> *ivi*, pp. 255-256.

è prodotta e risponde a più di un contesto di produzione: in Algeria, la scrittura letteraria si riferisce al discorso statale e al discorso di coloro che si oppongono alla politica statale<sup>48</sup>. Gli aspetti progressisti della letteratura includono la sua critica al discorso statale, in particolare relativamente alle sue interpretazioni della storia e dell'identità, insieme con il suo tentativo di desacralizzazione della lingua e di effettuare una sintesi tra arabo e modernità. La letteratura afferma il desiderio di dignità e giustizia sociale che ha motivato la lotta anticoloniale dell'Algeria, ma il potenziale radicale delle idee che esprime è stato sminuito dal monopolio statale dell'intera arena espressiva che gli ha permesso di plasmare e manipolare i significati di tali idee. La letteratura rappresenta un tentativo di influenzare le concezioni dell'identità algerina, ma in questo si è confrontata con il modo in cui la nozione di autenticità è stata ripresa dal discorso statale in modo particolarmente limitato e conservatore. La letteratura algerina contribuisce alla comprensione delle tensioni irrisolte in relazione alla cultura e all'identità che si sono sviluppate a partire dall'ottenimento dell'indipendenza all'interno dello stato e della società algerine<sup>49</sup>.

## 1.2 Contesto storico-letterario

Si ritiene comunemente che la produzione letteraria in senso moderno in lingua araba sia cominciata in Algeria a partire dagli anni 60, dopo la guerra di Liberazione Nazionale. L'influenza dell'ideologia della francofonia permane, però, sul periodo che va dal 1830, anno dello sbarco dei francesi a Sīdī Freġ, al 1962. Per detto periodo, infatti, abbiamo numerosi studi sulla produzione francofona, ma pochissimi sul versante arabofono. Naturalmente, attingendo a fonti algerine in lingua araba la prospettiva cambia. Questa premessa ci permette di affermare che nel 1962 esisteva già una produzione in lingua araba in Algeria, certo consona alla situazione politica e sociale del paese, e che quindi la produzione contemporanea aveva già avuto conoscenza e rapporti con la *nahḍa* egiziana, ad esempio. Nonostante la lingua araba fosse stata dichiarata lingua straniera da una legge francese nel 1938, l'interesse per l'arabo non è mai venuto meno, in un primo tempo, in situazioni protette, come ad esempio le *zāwiya*, che mantenevano il loro ruolo di sedi della conservazione della tradizione e prime sedi della formazione di una coscienza nazionale e della resistenza e, in seguito anche grazie alla stampa e al fiorire della narrativa ben prima del 1954<sup>50</sup>. In ogni caso, si dovrà attendere il 1947 per veder pubblicata un'opera che stilisticamente e contenutisticamente possiamo considerare un romanzo nel senso moderno: *Ġadat Umm al-Qurā* (La ragazza di Umm al-Qurā) di Ahmad Riḍā Hūhū. Anche se, per alcuni

---

<sup>48</sup> *ivi*, pp. 257-259.

<sup>49</sup> *ivi*, p. 260.

<sup>50</sup> Guardi, Jolanda, "Le tempeste dell'isola degli uccelli di Jilali Khellas: letteratura araba tra storia e mito" in Casari Marco e Gavinelli Dino, eds., *Atti del Convegno di studio per insegnanti di Geografia e Storia*, Università degli Studi di Milano, febbraio 2007, CUEM, Milano, pp. 41-59.

studiosi, Hūhū era scrittore di racconti brevi più che di romanzi, era un autore sensibile alle tematiche sociali e politiche dell'Algeria ed era avanti rispetto al suo tempo per quanto riguarda l'emancipazione femminile, tematica strettamente legata alla produzione letteraria algerina. La sua filosofia tendeva, però, a riprodurre l'ideologia dell'*Association of Algerian Oulémas* (Associazione degli Ulama algerini) fondata da 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs a seguito alla *nahḍa* nel Medio Oriente: protezione della lingua araba, lotta contro il culto dei santi e dell'impostura e riabilitazione dei principi dell'Islam delle origini<sup>51</sup>. Il discorso narrativo in lingua araba in Algeria si è comunque evoluto lentamente ma ininterrottamente, influenzato dalle vicende storiche legate al colonialismo e alla marginalizzazione della cultura algerina. Queste hanno fatto prendere coscienza ad autori algerini, quali Mūlūd Fera'ūn, Muḥammad Dīb, Mūlūd Ma'marī, Mālik Ḥaddād e Kātib Yāsīn, rispetto al fatto che l'azione politica diretta e la lotta armata devono essere accompagnati da sfide letterarie al discorso coloniale. I romanzi non lavorano in modo isolato, bensì rispondono sempre a quelli del periodo presente o immediatamente precedente per rinforzare la loro ideologia o per criticarli sfidando le loro affermazioni, riscrivendo alcune delle loro caratteristiche o per fare satira sull'originale, per invertire le relazioni soggetto-oggetto o per rivelare ciò che era stato represso o dimenticato convenientemente<sup>52</sup>. Infatti, l'obbiettivo dei romanzi di questi scrittori, impegnati nel processo di rivelare che il conflitto tra algerini e coloni è una *différend* piuttosto che un semplice caso di contestazione, è impegnarsi a testimoniare questa *différend*, presentando l'esperienza di algerini e affermando le pratiche sociali, i valori e le credenze che costituiscono la loro cultura, dalla loro prospettiva e nei termini delle loro categorie e sfidando il discorso coloniale dominante che rende gli algerini oggetti riportandoli allo stato di soggetti<sup>53</sup>. Il concetto di *différend* è da spiegare nei termini dell'analisi di Lyotard, secondo cui un caso di *différend* si presenta tra due parti quando “the “regulation” of the conflict that opposes them is done in the idiom of one of the parties while the wrong suffered by the other is not signified in that idiom”<sup>54</sup>. Il risultato è evidente: la parte “colpita” è ridotta al silenzio e privata dei mezzi per combattere<sup>55</sup>. Dunque, lo scopo dei romanzi è quello di mettere in luce la situazione degli algerini durante il colonialismo, mostrando cosa significa essere arrabbiati e

---

<sup>51</sup> Nonostante gli *'ulamā'* affermavano vigorosamente la distinzione linguistica e religiosa degli algerini, il loro ideale all'inizio, come detto dal primo presidente dell'associazione, nonché membro più famoso 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs (1889-1940), era “la pura e semplice integrazione della collettività musulmana nella grande famiglia francese.” Presero una posizione pro-indipendenza solo dopo che rimasero delusi dalle riforme del Fronte Popolare nel 1936 che non risultarono in un suffragio universale come speravano. Stora, *Algeria, 1830-2000: A short history*, p.17.

<sup>52</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, p. 59.

<sup>53</sup> *ivi*, p. 99.

<sup>54</sup> “La regolazione del conflitto che le oppone è fatta nell'idioma di una delle due parti mentre il torto subito dall'altra non ha significato in quell'idioma”. Lyotard, Jean-François, *The différend: Phrases in dispute*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988a, p. 9.

<sup>55</sup> Aoudjit, *The Algerian Novel and Colonial Discourse*, p. 42.

oppressi e creando “new addressees, new addressors, new significations, and new referents in order for the wrong to find an expression”<sup>56</sup>. I romanzi di Fera‘ūn, Dīb, Ma‘marī e Kātīb Yāsīn si costruiscono in opposizione ai romanzi dei predecessori e dei coloni europei. Per questi scrittori sfidare il discorso coloniale significa opporsi all’esotismo e al romanticismo che hanno dominato la letteratura franco-algerina, in favore di un modo più realistico di rappresentare l’esistenza umana. Per gli scrittori algerini, i romanzi pittoreschi della generazione di scrittori algerini precedenti e della letteratura dell’assurdo sono irrilevanti o, peggio, una distrazione dai reali problemi sociali e politici che l’Algeria sta affrontando. Optano per un romanzo realistico radicato nella storia grazie a riferimenti geografici e storici che conferiscono un senso di autenticità e accuratezza<sup>57</sup> presentando personaggi complessi per illustrare le ingiustizie che sono parte dell’esperienza giornaliera degli algerini e analizzano gli aspetti psicologici del colonialismo sugli algerini. Vengono unite le sfide individuali dei personaggi con problemi sociali più grandi e, in ogni romanzo, si legge lo sforzo di mettere il protagonista in relazione alla storia<sup>58</sup>. Nei romanzi degli anni 50, gli scrittori algerini non sono solo critici nei confronti di certi aspetti della società e della legge coloniale, ma quello che fanno è contestare la legittimità del sistema coloniale che marginalizza la cultura degli algerini e distorce il loro passato. Oltre ad affermare la loro cultura, gli scrittori algerini offrono un’alternativa alla visione dominante della storia dell’Algeria avanzata dai colonialisti. Ciò non è importante solo perché riconnette gli algerini al loro passato, continua la lotta dei loro antenati e permette loro di capire meglio il loro presente, ma soprattutto perché rende loro possibile visualizzare concezioni del futuro altre da quelle imposte dal colonialismo<sup>59</sup>.

Si può affermare che una delle caratteristiche determinanti della nuova letteratura dei romanzieri algerini è la volontà di porre gli algerini al centro dell’attenzione e confrontarsi faccia a faccia con i problemi della fame, della miseria, dello sfruttamento coloniale, dell’oppressione e dell’ingiustizia che erano parte dell’esistenza quotidiana degli algerini ma delle quali la maggior parte degli scrittori franco-algerini erano dimentichi. Fera‘ūn, Dīb, Kātīb e Ma‘marī scrivono di uomini, donne e bambini impoveriti, abitanti di città e campagne che soffrono di fame e privazioni, sfruttati spudoratamente, imprigionati senza motivo e torturati senza pietà, emigrati verso la Francia e trattati come cittadini di seconda classe. Gli scrittori algerini della fine degli anni 40 e degli anni 50 presentano l’esperienza del popolo algerino e rivendicano le pratiche sociali, i valori e le credenze che costituiscono la loro cultura. Inoltre, colmano le lacune della

---

<sup>56</sup> “Nuovi destinatari, nuovi mittenti, nuovi significati, nuovi punti di riferimento in modo da permettere a quello nel torto di trovare un’espressione”. Lyotard, *The différend*, p. 13.

<sup>57</sup> Aoudjit, *The Algerian Novel and Colonial Discourse*, p. 76.

<sup>58</sup> *ivi*, p. 82.

<sup>59</sup> *ivi*, p. 113.

storiografia francese e smentiscono alcuni miti in essa disseminati, come la benevolenza del colonialismo, e mettono in discussione il metodo e l'ideologia sottostante al modo tradizionale di scrivere la storia. Infine, questi scrittori invertono la gerarchia soggetto-oggetto su cui era costruita l'ideologia colonialista, e non solo creando personaggi algerini positivi e francesi negativi, ma creando personaggi che lottano. Nei romanzi di Fera'ūn, Dīb, Ma'marī e Kātīb gli algerini sconfiggono il sistema colonialista; quelle che erano vittime diventano rivoluzionari. Questi scritti riflettono e proiettano il corso del nazionalismo algerino; non solo rivelano la miserabile situazione degli algerini, ma promuovono anche un cambiamento sociale radicale<sup>60</sup>. I romanzi di questi scrittori oltre ad essere una critica dello sfruttamento e dell'oppressione coloniale, una testimonianza alla sofferenza degli algerini e una riscrittura della storia algerina, costituiscono fondamentalmente una sfida all'ideologia che sostiene il colonialismo<sup>61</sup>.

Con lo scoppio della guerra di Indipendenza anche la produzione letteraria subirà una svolta.

La guerra d'Indipendenza, durata dal 1954 al 1962, è incontestabilmente la più importante esperienza nazionale in Algeria. La guerra causò la morte di un milione e mezzo di algerini e liberò il paese da 130 anni di oppressione colonialista, non fu solo il culmine di tutte le insurrezioni contro le invasioni straniere che risalgono da Yūgurṭa, re della Numidia che combatté contro i romani, ad Amīr 'Abd al-Qādir, che combatté contro gli ottomani e i francesi, ma rappresenta anche l'evento che preserva e unisce queste insurrezioni in una sola narrativa. La guerra esercita ancora un effetto post traumatico sugli algerini, sia su quelli che lo hanno vissuto in prima persona da adulti, sia su quelli che erano bambini a quel tempo. Dunque, non sorprende che la guerra di Indipendenza abbia giocato e giochi un ruolo importante nella letteratura algerina. La letteratura algerina di guerra si divide in due categorie: la prima categoria include romanzi, opere teatrali e poemi scritti durante e dopo la guerra che provano a ricreare l'immediatezza di un'esperienza accaduta nel passato, la seconda categoria comprende romanzi e opere teatrali scritte dopo la guerra, che la analizzano da una prospettiva storica e ne ripensano il significato e il ruolo che dovrebbe giocare nella cultura algerina o ne mettono in evidenza aspetti trascurati. I romanzi trattano della vita dei combattenti e presentano un'immagine vivida della sofferenza della popolazione civile durante la guerra, i cittadini soffrono povertà, carenze di ogni genere e costanti minacce e angherie dalle truppe francesi<sup>62</sup>. La guerra di Indipendenza è stata sicuramente una delle più importanti fonti di ispirazione per la produzione letteraria algerina, infatti, il movimento di liberazione nazionale è profondamente radicato nella dimensione reale, come anche in quella mitologica, della storia algerina moderna. Inoltre, secondo alcuni critici, è proprio dallo scoppio

---

<sup>60</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, pp. 60-61.

<sup>61</sup> Aoudjit, *The Algerian Novel and Colonial Discourse*, p. 127.

<sup>62</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, pp. 119-121.

della guerra di Indipendenza che la letteratura algerina si è separata dal folklore per diventare una vera e propria letteratura di denuncia<sup>63</sup>. In effetti, i romanzi mostrano come l'Algeria degli anni 50 non vivesse solo un tempo di guerra e intenso attivismo politico, ma anche un tempo di revisione storica, esame di coscienza e affermazione culturale. I critici hanno ragione nel riconoscere il conflitto come tema centrale del romanzo algerino di questo periodo<sup>64</sup>. Scritti da persone che hanno fatto esperienza nella loro stessa vita di cosa significhi vivere sotto il colonialismo e che erano direttamente coinvolti nella lotta per l'indipendenza dell'Algeria, i romanzi di Mūlūd Fera'ūn, Muḥammad Dīb, Mūlūd Ma'marī e Kātib Yāsīn, autori più rappresentativi del periodo, sono notevoli testimoni del loro tempo. I romanzi di Ma'marī, ad esempio, sono ricchi di dettagli riguardanti la guerra d'indipendenza. Questi romanzi contengono inoltre una ricchezza di informazioni su usi e costumi e tradizioni algerine e anche sul contesto politico ed economico della guerra, e ciò permette al lettore di imparare che la società e la cultura algerine sono più complesse di come appaiono. I romanzi algerini degli anni 50 e 60 mostrano come l'idea di un'Algeria definita esclusivamente in termini di cultura arabo-islamica e di valori che escludono il patrimonio Amaziġ e di cambiamenti introdotti dalla colonizzazione francese, come propongono alcuni gruppi politici, equivoca la realtà di un paese ricco e complesso<sup>65</sup>. Oltre a descrivere le condizioni che caratterizzavano l'Algeria di quel periodo, questi romanzi rivelano come il popolo algerino ha vissuto l'oppressione coloniale e come ha risposto da una prospettiva soggettiva, dall'interno, come non avrebbe potuto fare alcun rapporto storico o sociologico. Gli scrittori algerini degli anni 50 e 60 hanno esplorato, discusso, e dato un'espressione letteraria all'ibridità, alla migrazione e ad altre nozioni post-coloniali in cui si compenetrano drammi collettivi e personali<sup>66</sup>. Questi romanzi dimostrano che la politica comporta la possibilità sempre presente di un inconciliabile conflitto tra ordini di discorso incommensurabili e descrivono il tipo di ingiustizia e terrore risultante quando una singola ideologia, nel caso dell'Algeria colonizzata e del colonialismo, diventa cornice all'interno della quale si giudicano i conflitti.

L'evoluzione del discorso narrativo in lingua araba in Algeria vedrà il suo frutto più maturo dopo l'indipendenza, con due autori che cominciano a pubblicare in questi anni, at-Tāhār Wattār e 'Abd al-Hamīd Ibn Hadūga. In seguito all'indipendenza, il nuovo stato algerino doveva affrontare molteplici questioni e l'appello rivolto agli intellettuali era estremamente chiaro: posto che sono gli intellettuali a creare il consenso della società civile allo scrittore veniva chiesto un impegno in

---

<sup>63</sup> Arnaud, Jacqueline, *Recherches sur la littérature maghrébine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1982, pp. 47-48.

<sup>64</sup> Aoudjīt, *The Algerian Novel and Colonial Discourse*, pp. 30-31.

<sup>65</sup> *ivi*, p. 156.

<sup>66</sup> *ivi*, p. 158.



tal senso<sup>67</sup>. Un contributo importante di Ibn Hadūga e Wattār è la separazione tra religione e lingua araba: si può essere arabofoni e allo stesso tempo moderni e progressisti. Le caratteristiche progressiste della letteratura algerina includono il suo tentativo di desacralizzazione della lingua araba e il tentativo di effettuare una sintesi tra questa lingua e la modernità, utilizzando il romanzo per presentare una comprensione alternativa dei valori associati all'arabo, rifiutando un quadro di riferimento prettamente islamico e aprendo il linguaggio ad un quadro di riferimento internazionalista<sup>68</sup>. I romanzieri che scrivono in arabo, infatti, condividono una posizione di sinistra e un attaccamento sia alla modernizzazione che alla lingua araba: una delle motivazioni che li spinge a scrivere è il tentativo di allontanare l'arabo da un'associazione puramente islamica e di ottenere, attraverso il romanzo, simbolo di vicinanza all'Occidente e di modernità, una desacralizzazione della lingua, attaccando esplicitamente il legame tra arabo e Islam e appoggiando politiche statali contestate dagli arabisti islamici. Per scrittori come Ibn Hadūga e Wattār scrivere in arabo rappresenta un tentativo di forgiare una sintesi tra cultura araba e modernità, un tentativo di intervenire nei processi che modellano la comprensione della lingua e di contestare l'ideologia linguistica dominante<sup>69</sup>. L'arabo deve essere smembrato e dissociato da rappresentazioni o definizioni conservative, deve allontanarsi dalle concezioni della lingua e dell'identità che sono paralizzanti per la lingua, impedendone l'evoluzione o l'interazione con altre realtà linguistiche e culturali e per l'individuo, racchiuso entro le mura linguistiche erette dalla nozione regressiva del linguaggio come monolito<sup>70</sup>. I romanzi di questi autori si concentrano sulla guerra d'indipendenza, l'emancipazione delle donne, la trasformazione della società tradizionale, a volte presentata come feudale, la difesa del socialismo e la riforma agraria contro coloro i quali sono ritenuti dagli autori come spregiudicati reazionari: Islamisti e grandi proprietari terrieri.

Gli anni successivi all'indipendenza, infatti, furono anni in cui l'Algeria e il suo popolo si interrogarono sulla ricerca di un'identità nazionale, ma, come si nota nei romanzi della generazione di scrittori legata al periodo di post-indipendenza, questi anni furono un momento di presa di coscienza da parte degli algerini del mancato rispetto degli ideali nazionali, che portarono conseguentemente ad una disillusione nazionale<sup>71</sup>. Nasce una nuova generazione di scrittori a cui manca la memoria e lo spirito di resistenza patriottica, infatti, ciò che li distingue dalla generazione dell'indipendenza è lo spirito di aspettativa anziché il nazionalismo: si aspettavano

---

<sup>67</sup> Guardi, "Le tempeste dell'isola degli uccelli di Jilali Khellas: letteratura araba tra storia e mito", pp. 41-59.

<sup>68</sup> Cox, *Politics, Language, and Gender in the Algerian Arabic Novel*, p. 259.

<sup>69</sup> *ivi*, p. 74.

<sup>70</sup> Croisy, "Algerian History, Algerian Literature, and Critical Theories", p. 101.

<sup>71</sup> Jebari, Idriss, "In search of Algeria: between literature, history, and cultural studies: Algeria: nation, culture and transnationalism: 1988-2015", *Arab Studies Journal*, vol. 28.1 (2020), pp.138-151.

l'arrivo di un benessere rinnovato e migliori condizioni di vita che erano state promesse, ma così non fu<sup>72</sup>.

Dopo la guerra d'Indipendenza, l'Algeria ha vissuto profonde trasformazioni sociali e culturali, risultato dell'ambizioso programma governativo di modernizzazione. La maggior attenzione venne data all'educazione pubblica, che ricevette il 40% del budget statale, mentre, prima dell'Indipendenza, l'educazione era un privilegio riservato agli europei e solo il 18% dei bambini algerini andavano a scuola. Il processo di modernizzazione nel contesto di un paese all'indomani della dominazione coloniale e delle distruzioni da esso causate è ancora più complicato. I guadagni ottenuti dall'Algeria nelle infrastrutture, nei trasporti, nell'educazione e nell'assistenza sanitaria sono stati accompagnati dall'erosione delle tradizioni già martoriata dal colonialismo, dalla burocrazia a volte soffocante, dall'esodo rurale e dall'ascesa dell'estremismo religioso. Negli anni 80, emerse un'audace generazione di romanzieri di lingua araba che non aveva paura di affrontare argomenti tabù; una generazione intermedia che propone personaggi che rispecchiano il fermento dell'Algeria degli anni 80. La letteratura algerina in lingua araba vive una stagione estremamente felice, superando anzi la produzione in lingua francese, anch'essa marcata ideologicamente, per intensità di forme e qualità. Pur se ancorata alla terra, questa letteratura riesce ad avere un respiro mondiale e a sperimentare nuove forme letterarie senza rinnegare il passato. I nuovi autori, infatti, sono l'espressione di una nuova società, quella che ai tempi di Wattār stava subendo un cambiamento. Cambiata la situazione politica e sociale, anche il ruolo dello scrittore cambia: lo scrittore non è più portatore di rinnovamento, ma non è ancora nella fase di denuncia di una situazione che esploderà con gli anni 80, soffre di una solitudine all'interno del corpo sociale che non riesce più ad assimilarlo. Il romanzo, allora, non sarà più, come ai tempi di Wattār, "romanzo realista e socialista"<sup>73</sup>, ma virerà verso l'esotismo e il passato, l'erranza di una vita che divora, che si consuma in un'unica fiamma. Ma che si dirige anche verso la ricerca di un'identità definita attraverso lo svolgersi del tempo, per lo più passato perché difficilmente sradicabile, mentre il futuro tanto sognato resta ostaggio del presente, prigioniero delle tradizioni e dei tabù. I temi di questa generazione di scrittori erano gli stessi della controparte francofona: burocrazia, patriarcato, intolleranza religiosa e problemi economici. Tra i rappresentanti più importanti di questa tendenza c'è Rašīd Būğadra, che iniziò a scrivere in arabo nel 1981 e la cui importanza risiede sia nei suoi scritti che nell'ispirazione che ha dato alla nuova generazione di scrittori. Tra questi scrittori troviamo Amīn al-Zāwī, Wāsīnī al-A'rağ, Aḥlām Mustigānimī e Ğīlālī Ḥellās. Oltre a confrontarsi in maniera diretta con problemi con cui i loro

---

<sup>72</sup> Drouche, Fatima Fadhila, "Society of crisis in the fictional text: a sociological reading of Algerian fiction", *Contemporary Arab Affairs*, vol. 4 (2011), pp. 301-321.

<sup>73</sup> Guardi, "Le tempeste dell'isola degli uccelli di Jilali Khellas: letteratura araba tra storia e mito", pp. 41-59.

predecessori si erano confrontati timidamente, questa nuova generazione di scrittori è caratterizzata da innovazione nella forma. Una grande svolta storica si ha nel 1990, anno in cui il *Front Islamique du Salut* vince le prime elezioni dal 1962; questo è inteso come l'espressione del malcontento della popolazione nei confronti del regime dittatoriale e inefficiente guidato dal *Front de Libération National*. Il FIS non aveva una vera agenda politica; il suo obiettivo era la conservazione dell'identità algerina e dell'autenticità attraverso il ritorno all'Islam<sup>74</sup>. Il partito islamista, il *Front Islamique du Salut*, elaborò piani per imporre la propria interpretazione perversa dell'Islam agli algerini. L'*Armée Nationale Populaire* non ebbe altra scelta che fermare il processo elettorale per proteggere il paese dal ritorno nel Medioevo. Nel 1992, la più grande paura dell'Algeria divenne realtà: l'Algeria era di nuovo in stato di guerra. Comprensibilmente il conflitto tra tradizione e modernità, burocrazia e problemi economici e sociali sono stati al centro della produzione di molti scrittori algerini degli ultimi quarant'anni. Il terrorismo, che ha afflitto l'Algeria negli anni 90, è un tema frequente nella letteratura algerina di questo periodo, in cui appaiono nuove forme e stili di scrittura più appropriati a questi argomenti rispetto al realismo vecchio stile<sup>75</sup>. Il regno del terrore imposto dal fondamentalismo religioso era diventato negli anni 90 e duemila la più grande preoccupazione dei romanzieri algerini che scrivevano in arabo, proprio come di quelli che scrivevano in francese. I più rappresentativi sono al-Zāwī, al- A'rağ e Ḥellās che descrivono nel modo più inquietante gli orrori del periodo e le crudeltà del terrorismo. Hanno anche cercato di indicare le cause della tragedia che accadde in Algeria negli anni 90, il periodo che gli algerini chiamano *la décennie noire*<sup>76</sup>.

Anche il linguaggio e lo stile di questi romanzi subiscono trasformazioni legate alle trasformazioni sociali. Se autori come Benhadūga e Wattār utilizzano un arabo chiaro, relativamente semplice, espressione di un certo realismo socialista, la generazione di al-Zāwī, in armonia con il cambiamento sociale, sperimenta nuove forme espressive, utilizzando la descrizione ottica, la frequenza delle parole e delle categorie lessicali, creando così uno stile del tutto originale. Un ulteriore passaggio si ha, naturalmente, nel periodo più recente, dove il leitmotiv è la discesa nel profondo attraverso l'esperienza vissuta, il tormento della carne, la tristezza delle passioni e il terrorismo. Tutto ciò si riflette in una nuova estetica che permetta di esprimere il tormento e l'orrore, non a caso la produzione letteraria di questo periodo è stata definita "graphie de l'horreur"<sup>77</sup>. Non si trova più nel romanzo una struttura lineare, si tratta per lo più di una struttura elicoidale che torna continuamente su sé stessa. Il romanzo classico è stato

---

<sup>74</sup> Croisy, "Algerian History, Algerian Literature, and Critical Theories", p. 95.

<sup>75</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, p. 296.

<sup>76</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, pp. 28-29.

<sup>77</sup> Mokhtari, Rachid, *La graphie de l'horreur: essai sur la littérature algérienne*, Algiers, Chihab éditions, 2002.

ormai superato: la fabula non esiste più, ma i flussi di coscienza, questi stati alterati di allucinazione, sono l'apoteosi della lingua araba, che si dimostra in tal modo capace di esprimere la contemporaneità<sup>78</sup>.

In Algeria, il decennio di guerra civile degli anni 90 ha fatto da cornice all'emergere di quella che i critici hanno definito "écriture d'urgence", un genere letterario segnato dalla tragedia del terrorismo islamico che ha derubato il paese della sua élite di intellettuali e che ha seminato morte tra la popolazione, una letteratura che nasce nella disillusione, nell'esilio e nella morte<sup>79</sup>. Il critico algerino Rachid Mokhtari ha notato che la polemica che circonda questa letteratura deriva dal fatto che il suo progetto principale è quello di testimoniare l'orrore attraverso una rappresentazione cruda della realtà raccapricciante e della violenza occulta che ha afflitto l'Algeria in quel periodo<sup>80</sup>. Molti scrittori, "jeunes romanciers algériens aux plumes acérées, au verbe corrosif"<sup>81</sup>, come li descrive Mokhtari, scriveranno per "créer une fiction à partir de cette tragédie, de la dépasser, de la fixer dans une architecture romanesque qui lui assure sa pérennité"<sup>82</sup>, dunque per raccontare una tragica esperienza e impegnare la propria scrittura al servizio della ricostruzione della memoria collettiva. Si tratta qui di dimostrare il ruolo della narrativa e del romanzo nella riconfigurazione della realtà sociale di un'Algeria in crisi, dunque, nelle prime produzioni letterarie si assiste ad un fenomeno di fissazione della realtà, nella sua sconvolgente brutalità, anche con esagerazioni nel rendere conto del sangue versato. Più gli scrittori prendono le distanze dal dramma, più cercano di riconfigurare la memoria nello svolgersi storico degli eventi, e questo, però, richiede un nuovo modo di scrivere, una nuova forma di scrittura<sup>83</sup>. Rachid Mokhtari spiega nel suo saggio sulla letteratura algerina di questo periodo che questa letteratura sopravvivrà alla disgrazia "(elle) ne disparaîtra pas avec son extinction d'autant que ce malheur se surajoute à un autre plus ancien, resté en friche, celui de la colonisation de peuplement, absent jusque-là du champ de la production littéraire algérienne dans sa face génocidaire. La simultanéité entre le fait et l'écrit, entre l'hécatombe et l'immédiateté de son inscription, de sa "graphie" a élevé le roman maghrébin à la modernité."<sup>84</sup>. In questo contesto, il

---

<sup>78</sup> Guardi, "Le tempeste dell'isola degli uccelli di Jilali Khellas: letteratura araba tra storia e mito", pp. 41-59.

<sup>79</sup> Mokhtari, *La graphie de l'horreur*, pp. 13, 19.

<sup>80</sup> Gueydan-Turek, Alexandra, "Homeland Beyond Homelands: Reinventing Algeria Through A Transnational Literary Community: Assia Djebar's "Le Blanc De L'Algérie"", *Cincinnati Romance Review*, vol. 31 (2011), pp. 85-102.

<sup>81</sup> "Giovani romanzieri dalle penne affilate e dalle parole corrosive". Mokhtari, *Le nouveau souffle du roman algérien*, p. 9.

<sup>82</sup> "Creare una narrativa a partire da questa tragedia, per superarla e fissarla in una struttura romanzesca che le assicuri longevità". Mokhtari, *Le nouveau souffle du roman algérien*, pp- 29-30.

<sup>83</sup> Cheraïet Amina, "Algérie: Dire les années 1990", *Revue EXPRESSIONS* 9 (2019), p.15-30.

<sup>84</sup> "Non scomparirà con la sua estinzione, tanto più che questa disgrazia si sovrappone ad una più antica, quella della colonizzazione, finora assente dal campo della produzione letteraria algerina nel suo aspetto genocida. La simultaneità tra il fatto e lo scritto, tra l'ecatombe e l'immediatezza della sua scrittura, della sua 'grafia' ha elevato il romanzo nordafricano alla modernità". Mokhtari, *Le nouveau souffle du roman algérien*, p. 11.

campo della produzione letteraria si è dedicato alla realtà sociale e alla storia la cui matrice è la memoria, come marcatore identitario complesso e vitale<sup>85</sup>. Nella “écriture d’urgence”, lo scrittore scrive spinto alla creatività da una situazione contingente particolarmente estrema, nel caso specifico il terrorismo. Le stragi, la tortura e la violenza legati all’esperienza islamista sono trattate in modo chiuso, senza ricercarne i legami con la storia passata, quasi a considerare il vissuto della violenza politica come un avvenimento a sé. Lo scrittore diventa un “vampiro”<sup>86</sup>, poiché per scrivere l’orrore deve in qualche modo ritagliarsi uno spazio all’interno di esso e suggerne il sangue, che colerà dalle pagine dei suoi romanzi: quello dei sostantivi, degli aggettivi e dei verbi, il sangue incolore della sintassi<sup>87</sup>. Questo nuovo modo di scrivere, definito da Mokhtari come “graphie de l’horreur”, carico di immagini sconvolgenti di orrore, è reso attraverso una “syntaxe nue, réduite à ses constituants immédiats, comme dépossédés d’expansions adjectivales, de tout ce potentiel de nostalgie de phrases descriptives”<sup>88</sup>. L’estetica di questi romanzi è caratterizzata da una sintassi del macabro. Per la prima volta nella letteratura algerina, gli autori si difendono dalla pretesa di rivendicare una lotta, un’identità politica o di condannare l’orrore, fanno di più: forzano la realtà a diventare spettacolo dove tutto si gioca, in ogni senso artistico e drammatico del termine, quasi facendo sembrare che in questi scritti le preoccupazioni estetiche prevalgono sul tema. Questo genere assume nuove forme e si allontana sempre di più dalla pesantezza del discorso politico: il riferimento dominante delle storie resta il vortice del futuro, l’incertezza del senso da dare ad una società disallineata, disarticolata e i cui punti di riferimento della civiltà sono in frammenti, sparpagliati nella memoria collettiva, da riunire attraverso la scrittura<sup>89</sup>. Anche se il referente sociopolitico resta l’integralismo e il terrorismo, il respiro sintattico di questi romanzi ha la forza delle preoccupazioni formali di scrittori della generazione di mezzo, ad esempio Ṭāher Ġā’ūt che è il più grande esponente di questo nuovo genere letterario e lo scrittore arabofono, Wāsīnī al-A’raġ. Questo fatto di attualità letteraria è senza dubbio innovativo come approccio, disseminato di tentativi di rompere il rapporto con le forme di scrittura precedenti nonché segno precursore di un rinnovamento della visione della scrittura e, pertanto, del significato dell’ambiente sociale e culturale<sup>90</sup>. Autori importanti di questa generazione che prendono come tema principale gli orrori del regime fondamentalista sono Rašīd Būġadra, Rašīd Mīmūnī e Ṭāher Ġā’ūt. Nei loro romanzi, dal tono di

---

<sup>85</sup> Mokhtari, *La graphie de l’horreur*, p. 26.

<sup>86</sup> *ivi*, p. 27.

<sup>87</sup> Guardi, Jolanda, “Dire il dolore: la letteratura algerina 1990-2004”, *Afriche & Orienti* (2004/2005), pp. 80-92.

<sup>88</sup> “Sintassi spoglia, ridotta ai suoi costituenti elementari, come espropriata da espansioni aggettivali e da tutto il potenziale descrittivo”. Mokhtari, *La graphie de l’horreur*, pp. 22-23.

<sup>89</sup> Mokhtari, *Le nouveau souffle du roman algérien*, p. 50.

<sup>90</sup> *ivi*, p. 188.

rivolta e rabbia, questi scrittori descrivono la crudeltà dei fondamentalisti e cercano di capire i motivi delle loro azioni orribili. Oltre a questioni di tradizione, burocrazia ed estremismo religioso, la condizione delle donne e il patriarcato figurano in primo piano negli scritti di tutti gli autori di questo periodo<sup>91</sup>.

In conclusione, si può dire che la letteratura algerina di questo periodo è concepita come una scrittura-testimonianza la cui caratteristica principale è la verosimiglianza: si tratta di una letteratura realistica che funge da compromesso tra correttezza storica e libertà dello scrittore<sup>92</sup>. Il dramma che si stava svolgendo nell'arena della storia algerina ha segnato il culmine nella produzione romanzesca provocando un'esplosione di opere che sconvolgono i tabù, criticano il regime e le ideologie che hanno generato la violenza ed esprimono ciò che fino ad allora era stato impossibile dire: la ferocia e la turpitudine di un sistema, la sua corruzione e le cause dell'origine della tragedia<sup>93</sup>.

Gli scrittori algerini degli anni 90 si sono investiti a favore di una causa: riscrivere e ripensare la storia collettiva dell'Algeria. Hanno testimoniato contro un'amnesia nazionale e universale che ha colpito la loro storia<sup>94</sup>. La storia è sempre stata e continua ad essere una delle principali preoccupazioni degli scrittori algerini. I romanzieri recenti, tuttavia, non si concentrano più sul recupero del passato algerino dal degrado e dall'emarginazione colonialista come avveniva negli anni 50. Seguendo le orme di Kātib Yāsīn, Rašīd Būğadra e Ṭāher Ġā' ūṭ, scrittori come Amīn al-Zāwī, Wāsīnī al- A'rağ e Āsiya Ġabbār riesaminano le narrazioni familiari del passato algerino, esaminando il modo in cui viene compreso il passato e come viene utilizzato, in modo che affronti le attuali preoccupazioni degli algerini. Dopo la guerra di Indipendenza, questioni di origine e identità nazionale sono diventate fondamentali e si è sviluppata una nuova preoccupazione per la storia con l'enfatizzazione di diversi aspetti del passato algerino. Negli scritti di questi autori la storia, la creazione letteraria e le questioni politiche dell'epoca sono strettamente intrecciati. Per autori come al-Zāwī, le letture unidimensionali, egemoniche e semplicistiche della storia che oscurano e sopprimono elementi importanti del passato sono pericolose, in quanto rischiano di causare una prigionia in un passato mitico e un rigido conservatorismo o di riprodurre il modo colonialista di guardare all'identità. In effetti, miti di purezza etnica e culturale furono usati nel discorso coloniale per creare e stabilire strutture di disuguaglianza e dividere la popolazione colonizzata, degenerate, di conseguenza, nell'esclusione e nell'intolleranza. Oltre ad essere pericolose, le letture unidimensionali della storia algerina si costruiscono su presupposti

---

<sup>91</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, pp. 295-297.

<sup>92</sup> Bonn Charles, "Paysages littéraires algériens des années 90: Témoigner d'une tragédie?", in *Paysages littéraires algériens des années 90*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp.1-188.

<sup>93</sup> Mokhtari, *La graphie de l'horreur*, p. 14.

<sup>94</sup> Cheraïet, "Algérie: Dire les années 1990", p. 21.

epistemologici e ontologici discutibili sulla storia e sull'etnia. Pertanto, alla base della storia tradizionale c'è l'idea che il linguaggio sia referenziale, che possa rappresentare eventi storici oggettivamente e rivelare ciò che è realmente accaduto. Un presupposto correlato, alla base delle idee di autenticità, è il presupposto che l'identità come insieme di caratteristiche, credenze, pratiche e costumi esista già completa, stabile e autosufficiente prima della sua articolazione nel linguaggio, in un contesto extra-testuale e in uno spazio storico<sup>95</sup>. Infine, la storia tradizionale e i romanzi storici presuppongono che la storia si muova in modo spiegabile e lineare, di conseguenza, i romanzi storici tradizionali sono scritti in modo realistico e utilizzano narrazioni lineari. Al contrario, i romanzieri di questo periodo contestano l'idea che la storia possa rivelare eventi reali e la analizzano come una costruzione retorica piuttosto che una rappresentazione trasparente del passato, mostrando che esistono diverse versioni del passato, tutte provvisorie, fallibili e soggette a pregiudizi ideologici e politici. Così facendo, rappresentano elementi del passato che non sono stati rappresentati nelle narrazioni tradizionali, come l'eredità andalusa dell'Algeria e il suo passato ebraico e raccontano storie che non sono mai state raccontate. Questi autori mettono in discussione l'idea di un'identità stabile e pura dell'Algeria, sottolineando il carattere ibrido della popolazione algerina. Come conseguenza della loro critica, questi scrittori hanno cercato di sostenere una visione di una nazione moderna, caratterizzata dall'apertura agli altri e dalla tolleranza. Distruggono così la visione colonialista della storia algerina che ne reprime ampie parti, cercano di porre fine alla marginalizzazione e all'oggettivizzazione della loro cultura<sup>96</sup> e rifiutano la nozione di un'identità algerina statica e vincolante, associata alle ideologie colonialiste, a favore di una visione dell'Algeria come una nazione la cui identità è modellata dalla comune ascendenza e dal temperamento Amazig, dall'Islam, dalla lingua e dalla cultura araba, da un'esperienza condivisa di lotta contro il colonialismo, così come dalla lingua e dalla cultura francese. Ne consegue che questi autori sono altrettanto critici nei confronti di coloro che sono nostalgici di un'età dell'oro arabo-islamica e che vogliono cancellare le trasformazioni apportate dalla colonizzazione francese e, allo stesso modo, nei confronti della tendenza dei colonialisti a reprimere il patrimonio arabo e Amazig. Dunque, questi scrittori intendono rivisitare il passato algerino in termini che possano spiegare la complessità dell'Algeria<sup>97</sup>.

Per impegnarsi con la storia, Amīn al-Zāwī, Wāsīnī al-A'raġ e Āsiya Ġabbār usano tecniche tradizionali proprie dei romanzi storici tradizionali, ma che li distinguono dalla disciplina della storia, ad esempio presentando gli eventi da un punto di vista soggettivo o focalizzando l'attenzione sulla vita delle persone comuni piuttosto che di persone famose. Un'altra tecnica

---

<sup>95</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, p. 352.

<sup>96</sup> *ivi*, p. 105.

<sup>97</sup> *ivi*, p. 353.

presente nei romanzi tradizionali è l'uso di uno stile fantasioso, preferito rispetto al linguaggio impersonale e rigido degli storici. I romanzi di questi autori non sono romanzi storici tradizionali: appartengono alla categoria di romanzi che Linda Hutcheon chiama "historiographical metafiction", che lei definisce "in terms of its ability to contest the assumptions of the 'realist' novel and narrative history, to question the absolute knowability of the past, and to specify the ideological implications of historical representations, past and present"<sup>98</sup>. I romanzi di questi autori mostrano molte delle caratteristiche proprie di questo genere. Ad esempio, una tecnica narrativa della metanarrazione storiografica che Amīn al-Zāwī, Wāsīnī al-A'rağ e Āsiya Ğabbār usano con successo è la giustapposizione di più versioni di una singola storia raccontata da una varietà di narratori, insieme alla necessità di fornire versioni multiple e prospettive diverse sugli eventi, problematizzando il concetto di oggettività storica e mettendo in primo piano la natura costruttiva e ideologica delle narrazioni storiche. Le storie mettono in evidenza alcuni eventi e ne oscurano altri spesso al servizio di interessi particolari, pur pretendendo di dare una rappresentazione oggettiva e neutra del passato. Questi scrittori, inoltre, scrivono il passato attraverso il riflesso, i sogni e i ricordi dei loro personaggi, spesso usando la tecnica narrativa del flusso di coscienza, mostrando pensieri e sentimenti mentre scorrono casualmente nella mente dei loro personaggi. L'adozione del punto di vista in prima persona e del flusso di coscienza servono anche come mezzo per evidenziare la qualità narrativa della scrittura storica e per criticare l'idea di obiettività. Un'altra tecnica usata da al-Zāwī, al-A'rağ e Ğabbār è l'offuscamento della distinzione tra generi.

Sebbene ci sia un filo narrativo che attraversa i loro romanzi, sogni, ricordi, monologhi interiori, annotazioni di diario, eventi storici, poesie e miti interrompono continuamente la storia. Questa pratica consegue nella compenetrazione di tipologie testuali diverse, favorendo l'intreccio di voci e di registri diversi e anche l'incorporazione di diverse lingue, diventando una strategia per sovrascrivere il silenzio e l'oblio che hanno caratterizzato la storia recente dell'Algeria. Questa pratica intertestuale è stata definita dai critici come una pratica letteraria dirompente, che consente agli autori di riscrivere e sfidare le gerarchie letterarie e linguistiche istituzionali<sup>99</sup>. Allora, i testi di questi scrittori, in particolare di Amīn al-Zāwī, si riempiono di giochi intertestuali, citazioni, imitazioni, illusioni e parodia sul piano tematico e sul piano formale, traendo spunto dal discorso religioso e socioculturale, dal racconto meraviglioso, dall'universo fantastico e a tanti testi di altri scrittori. L'intertesto sembra essere un elemento importante nella costruzione della narrazione:

---

<sup>98</sup> "Metanarrazione storiografica" "in termini della sua capacità di contestare i presupposti del romanzo 'realista' e della storia narrativa, di mettere in discussione l'assoluta conoscibilità del passato e di specificare le implicazioni ideologiche delle rappresentazioni storiche, passate e presenti". Hutcheon, Linda, *Historiographic metafiction*, in Mark Currie, *Metafiction*, New York, Routledge, 1995, pp. 71-91.

<sup>99</sup> Gueydan-Turek, "Homeland Beyond Homelands", p. 93.



l'interesse non sta nel catalogare le fonti di influenza ma nell'essere sensibile alle interferenze di vari intertesti, di discorsi e registri letterari che attraversano il testo agevolando l'elaborazione di una nuova estetica a metà tra il racconto meraviglioso e la novella fantastica, ma che rimane ben ancorata alla realtà sociale del narratore. Questi romanzi sono caratterizzati da una progressione narrativa che culmina nella narrazione angosciante e inquietante che mescola realismo e fantasia. Tali tecniche scritturali sono molto significative e consentono all'autore di inscrivere il testo in una nuova estetica, nata dalla volontà di riscrivere la storia<sup>100</sup>.

In conclusione, ciò che vogliono suggerire gli autori della generazione contemporanea è che le diverse rappresentazioni della storia sono più simili ad opere letterarie che a scienze naturali e, di conseguenza, non possono essere vere o false in senso scientifico non più di quanto lo possano essere poesie o miti. I romanzi di questi scrittori includono diversi casi in cui si riferiscono a sé stessi come narrazioni costruite, una tecnica postmodernista chiamata metanarrativa, che rafforza l'idea che le rappresentazioni storiche siano costruzioni<sup>101</sup>.

### 1.3 Contestualizzazione dell'autore: Amīn al-Zāwī

L'autore di cui tratterò è Amīn al-Zāwī, scrittore del romanzo “*al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'īya hilāl al-'uṣṣāq*” che ho utilizzato come riferimento per lo studio e le analisi di cui si occuperà questa tesi.

Amīn al-Zāwī, in un volume intitolato *Algérie*, in cui si celebrano diversi aspetti della storia e della cultura algerina, occupa un posto d'onore tra gli scrittori di espressione araba in mezzo ad “une pléiade de romanciers et de nouvellistes”<sup>102</sup> e viene proclamato uno dei primi scrittori de “la génération de 70”<sup>103</sup>. La classificazione di questo autore come membro della generazione degli anni 70 non ha altro che una certa validità cronologica; infatti, gli scrittori di espressione araba in Algeria hanno raramente costituito una particolare generazione o scuola e, dall'emergere della letteratura araba post-indipendenza, hanno seguito strade separate, a seconda della loro convinzione politica o della loro inclinazione a sperimentare lo stile e il linguaggio<sup>104</sup>. Al di là della collocazione cronologica, Amīn al-Zāwī può essere senza dubbio inserito nella generazione contemporanea di scrittori algerini che cercano di riscrivere la storia dell'Algeria svincolandola

---

<sup>100</sup> Boughachiche, Meriem, “Stratégies scripturales dans la pratique intertextuelle d'Amine Zaoui”, *مجلة العلوم الإنسانية*, 2018, pp. 193-204.

<sup>101</sup> Aoudjit, *Algerian Literature*, p. 355.

<sup>102</sup> “Una galassia di romanzieri e scrittori di racconti”. Balta, Paul, et al., *Algérie*, Paris, Editions Nathan, Algiers, *Enterprise nationale du livre (ENAL)*, 1988, p. 171.

<sup>103</sup> “La generazione degli anni 70”.

<sup>104</sup> Abu-Haidar, Farida, “Angst and Rebellion in the Fiction of Amin Zaoui”, *Research in African Literatures*, vol. 30 (1999), no. 3, pp. 164-175.

da un'eredità esclusivamente islamica e ricollegandola ad un patrimonio identitario complesso e ad origini multiculturali.

Amīn al-Zāwī nacque a M'sirda (Tlemcen), nel 1956, vicino al confine con il Marocco. Terminati gli studi di scuola superiore a Tlemcen, si trasferisce ad Orano, nell'Algeria occidentale. Questa città, dove frequenta l'università, lascia nel giovane autore e nei suoi romanzi un segno permanente: Orano torna come un'ossessione, con un'intensità carnale. "We have Oran under the skin" afferma, "open up my heart and you will find (Zaoui's wife) Rabia and Oran."<sup>105</sup>, la presenza della moglie è strettamente legata alla concezione che l'autore ha di Orano, dichiara infatti che non si può scrivere di una città, a meno che non si abbia amato una donna per le vie di quella città e questa è stata Orano per lui: la città in cui ha amato la donna della sua vita. Oltre all'aspetto sentimentale, Orano è per l'autore la città dell'avventura in cui nessuno si sente estraneo, città che diventa in qualche modo anche personaggio dei suoi romanzi e, allo stesso tempo, cornice ideale all'interno della quale inserisce i suoi lettori. A metà degli anni 70, Orano era caratterizzata da un'intensa attività culturale, da un dibattito politico animato e, nonostante la censura e la minaccia di repressione violenta, la Orano del 1970 ha assistito ad una notevole effervescenza intellettuale e artistica. Qui si moltiplicarono tavoli letterari e dibattiti politici, rendendo la città meta essenziale per intellettuali arabi e francofoni. Era come se la città avesse recuperato la sua vitalità dopo la guerra di liberazione dalla Francia e il primo decennio di shock psicologico post-coloniale. Amīn al-Zāwī vive il rinascimento culturale di Orano, in un'atmosfera di scontri tra arabofoni e francofoni tra sinistra politica e Islamisti<sup>106</sup>.

La sua traiettoria intellettuale è ricca: al-Zāwī lascia la città occidentale per spostarsi a Damasco dove ottiene il dottorato in letteratura e, in questo contesto, pubblica il suo primo romanzo, *Ṣahil al-ḡasad*, pubblicato dalla casa editrice al-Waṭba, divenendo subito conosciuto tra i lettori arabi. Aveva optato per questa casa editrice di Damasco in quanto l'editore era noto per le sue idee liberali, ma né l'autore né l'editore potevano immaginare che, nel giro di qualche anno, il clima sarebbe cambiato in Algeria e il romanzo sarebbe stato bruciato o bandito, l'autore minacciato di morte e l'editore messo in prigione<sup>107</sup>. Il problema del romanzo era sostanzialmente l'ampio spazio dedicato alla sessualità, infatti, nella sua produzione letteraria, l'autore segue lo stile audace di Rašīd Būḡadra nello scrivere di questo tabù sociale che altri autori continuavano ad ignorare, e così facendo aveva attirato l'attenzione della censura. Come Būḡadra, al-Zāwī manifesta un rifiuto radicale della società algerina tradizionale, esprimendolo attraverso uno sfogo

---

<sup>105</sup> "Abbiamo Orano sotto la pelle (...) apri il mio cuore e troverai (la moglie di al-Zāwī) Rabia e Orano.". Zaoui, Amin; Bekkar, Rabia and Nami, Rajae, "Interview with: Amin Zaoui: Algerian writer", *The Arab Studies Journal*, vol. 8/9 (Fall 2000/Spring 2001), no. 2/1, pp. 130-141.

<sup>106</sup> Abu-Haidar, "Angst and Rebellion in the Fiction of Amin Zaoui", pp. 165-166.

<sup>107</sup> *ibid*, p. 165.

contro tutte le inibizioni sessuali di questa società<sup>108</sup>. La libertà di espressione dell'autore subì il primo duro colpo, appunto, quando il suo romanzo fu bandito dalle autorità siriane, censurato in molti paesi arabi e la casa editrice chiusa permanentemente. Nonostante ciò, la pubblicazione ebbe successo, così l'autore fu incoraggiato alla scrittura e durante gli anni 80 continuò a scrivere romanzi. A metà degli anni 80, tornò ad Orano dove trovò la città in tumulto. Qui venne designato direttore del *Palais des Arts et de la Culture* e professore universitario e si trovò attivamente coinvolto in un vivace centro culturale, di cui divenne un'importante figura letteraria. Ben presto però, come molti intellettuali ad Orano, dovette affrontare minacce crescenti da parte dei fondamentalisti e dei conservatori del *Front de Libération Nationale*, e, dopo aver ricevuto minacce di morte e aver assistito alla morte di diversi intellettuali uccisi dai fondamentalisti, decise di lasciare Orano nel 1995. In quel periodo la morte regnava in Algeria e la violenza dello shock vissuto dalla popolazione, specialmente dagli intellettuali, colora tutta la letteratura e la produzione letteraria algerina del periodo. Al-Zāwī lascia l'Algeria e si trasferisce in Francia, e questo trasferimento geografico coincide con un trasferimento linguistico: l'autore abbandona l'arabo per scrivere nella sua altra lingua, il francese. Come altri autori in esilio, scrive in francese per rompere il silenzio imposto in Algeria dal clima repressivo che stava causando la chiusura di case editrici e centri culturali e l'annientamento della cultura in tutte le sue forme d'espressione. Nel 1999 tornerà in Algeria, dove sarà professore presso l'Università di Orano prima di essere nominato direttore generale della Biblioteca nazionale d'Algeria, funzione che coprirà fino al 2008 per diventare, l'anno seguente, membro del consiglio della direzione dell'AFAC, *Arab Fund for Arts and Culture*, iniziativa indipendente che finanzia organizzazioni che operano nel cinema, nell'arte, nella letteratura e nella musica<sup>109</sup>.

Si può così delineare il profilo letterario di Amīn al-Zāwī, scrittore che porta avanti da sempre un'esperienza bilingue in campo letterario: egli afferma, infatti, di scrivere in francese per liberare sé stesso, dando alla lingua francese un timbro algerino e di scrivere in arabo per “arriver à réconcilier la langue arabe avec la pensée moderne, avec le nouveau style (...). C'est aussi une manière d'insuffler à cette langue une mémoire de résistance et une dimension contemporaine”<sup>110</sup>. Da romanziere bilingue, al-Zāwī sfrutta la sua opportunità di scrivere in arabo e in francese, esprimendosi, rispetto alla questione linguistica, in questi termini: l'Algeria non può essere tollerante e democratica senza la garanzia e la tutela della sua pluralità linguistica e culturale. Crede fortemente in questa esperienza letteraria bilingue, augurandosi che questo bilinguismo

---

<sup>108</sup> Rivoire Zappalà, “La letteratura algerina di lingua francese dall'indipendenza ad oggi”, p. 136.

<sup>109</sup> Abu-Haidar, “Angst and Rebellion in the Fiction of Amin Zaoui”, p. 166.

<sup>110</sup> “Arrivare a riconciliare la lingua araba con il pensiero moderno, con il nuovo stile (...). È un modo per infondere in questa lingua una memoria di resistenza e una dimensione contemporanea”. Cheurfi, Achour, *Dictionnaire encyclopédique de l'Algérie*, Algier, ANEP, 2007.

possa inaugurare una nuova generazione letteraria algerina e araba. Infatti, in Algeria, agli intellettuali, nella loro pluralità linguistica e culturale, è stato chiesto di creare un nuovo modello culturale capace di assicurare il passaggio all'era della modernità e secondo l'autore, solo questi potranno essere in grado di produrre un modello culturale algerino che possa rappresentare il progetto letterario del nuovo millennio<sup>111</sup>. Le sue aspettative, però, non sono state del tutto soddisfatte; le cause della mancata realizzazione di un modello culturale arabo-algerino capace di stare al passo con la modernità sono da riscontrare, secondo l'autore, nell'autocensura che paralizza la lingua araba, causata non dalla lingua stessa, bensì dalla lingua come istituzione politica, culturale e mediatica che impone una cultura del terrore che mina la memoria identitaria algerina, conservando solo quella religiosa, dunque islamica. È per questo che al-Zāwī nella sua produzione letteraria in lingua araba, come anche in quella francese, vuole sconvolgere tutti i tabù, vuole che la sua scrittura in arabo “par ses thèmes interdits, il bouleverse, sans adaptations, les usages de la littérature traditionnelle”<sup>112</sup>, per lui, infatti, la lingua araba, al confine con il sacro, è troppo profondamente ancorata alla tradizione e alla sacralizzazione e ciò la rende intollerante e la porta a dimenticare la sua eredità libera: “تراث المعلقات وشعر أبي نواس والمعري” (*turāt al-mu‘allaqāt wa-šī‘r ‘Abī Nuwās wa-al-Ma‘arrī* – “l’eredità delle Mu‘allaqāt e della poesia di ‘Abū Nuwās e al-Ma‘arrī”)<sup>113</sup>. Dunque, lo scrittore Amīn al-Zāwī scrive i suoi romanzi in due lingue, l’arabo e il francese, affermando che la scelta dell’una o dell’altra lingua non è del tutto arbitraria, è “comme une musique”<sup>114</sup>, sostenendo che “parfois la langue française me pousse dans l'enfer des mots, parfois l'arabe m'apporte son grand patrimoine de poésie, de contes, la musicalité du vers. C'est une chance d'avoir plusieurs langues (...), de donner au texte un autre parfum, une autre odeur: (...) un laboratoire linguistique”<sup>115</sup>. Inoltre, sostiene che:

<sup>111</sup> Belkhiri, Soumia; Zerig, Amira and Hamza, Hadjar, “La Structure sémio-narrative chez Amin Zaoui dans «Canicule Glaciale»”, Université Larbi Ben M’Hidi, Oum El Bouaghi, 2021.

<sup>112</sup> “Attraverso i suoi temi proibiti, sconvolga, senza adattamenti, i costumi della letteratura tradizionale”. Kharfi, Sara, “En arabe, comme en français, je suis l’écrivain qui bouscule tous les interdits”, L’écrivain Amin Zaoui à Liberté, publié le 18/02/2015 10.00, [www.liberte-algerie.com/culture/en-arabe-comme-en-francais-je-suis-lecrivain-qui-bouscule-tous-les-interdits-222127](http://www.liberte-algerie.com/culture/en-arabe-comme-en-francais-je-suis-lecrivain-qui-bouscule-tous-les-interdits-222127), ultimo accesso il 09/03/2022 19.45.

<sup>113</sup> أنيسة مخالدي، أمين الزاوي: حين أكتب باللغتين العربية والفرنسية أشعر بالتوازن، الأحد ٢٩ رجب ١٤٣٤ هـ، ٩ يونيو ٢٠١٣، العدد ١٢٦١٢، جريدة شرق الأوسط، باريس،

[archive.aawsat.com/details.asp?article=731755&issueno=12612#.YisyXi1aZpS](http://archive.aawsat.com/details.asp?article=731755&issueno=12612#.YisyXi1aZpS). ultimo accesso 15/03/2022 15.17.

Ove non altrimenti specificato, tutte le traduzioni dall’arabo sono di chi scrive.

<sup>114</sup> “Come una musica”.

<sup>115</sup> “A volte la lingua francese mi spinge nell’inferno delle parole, mentre l’arabo porta con sé la sua grande eredità di poesia, racconti e musicalità. È un’opportunità per avere più lingue (...), per dare al testo un altro sapore, un altro odore: (...) un laboratorio linguistico”. Rūf, Isabelle, “Livres: Amin Zaoui, La culture algérienne doit être multiple”, publié samedi 6 novembre 1999 à 01.00, [www.letemps.ch/culture/livres-amin-zaoui-culture-algerienne-multiple](http://www.letemps.ch/culture/livres-amin-zaoui-culture-algerienne-multiple), ultimo accesso 09/03/2022 16.24.

"لذا، فاختيار لغة الكتابة ليس نتاج عقدة؛ إنما نتاج مغامرة، هو نتاج العيش والسكن في الآخر وفي الذات في الوقت نفسه لا أربط الكتابة بلغة ما بالهوية، إنما أربطها أساسا بالدفاع عن الحرية ومقاومة كل انتهاك قد يحاول أن يهدد المخيال الإبداعي"<sup>116</sup>.  
*(La- dā f-iḥtiyār luġat al-kitāba laysa nitāġ 'uqda; 'innamā nitāġ muġāmara, huwa nitāġ al-'ayš wa al-sakan fī-l-āḥar wā fī-l-dāt fī-l-waqt nafsihi. Lā 'arbuṭu al-kitāba bi-luġa mā bi-l-huwiyya, 'innamā 'arbuṭu-hā 'asāsan bi-l-difā' 'an al-ḥurriyya wa muqāwama kull intihāk qad yuḥāwīlu 'an yuhaddida al-ḥayāl al-'ibdā'ī - "La scelta della lingua della scrittura non è il prodotto di un complesso; piuttosto, è il prodotto di un'avventura, il prodotto del vivere e del dimorare nell'altro e nel sé allo stesso tempo. Non associo la scrittura in una lingua all'identità; piuttosto, la collego principalmente alla difesa della libertà e alla resistenza a ogni violazione che potrebbe tentare di minacciare l'immaginazione creativa")*.

È in questo contesto bilingue che si colloca la produzione letteraria di Amīn al-Zāwī, che arricchisce i suoi testi con una terza lingua: il berbero. Per quanto riguarda questa lingua, l'autore vive un esilio linguistico; infatti, quando scrive in arabo classico si trova in una dimensione completamente separata dal berbero, la sua lingua madre. Paese berbero arabizzato dall'Islam, l'Algeria vacilla tra il berbero, la sua lingua madre e l'arabo, la lingua della sua religione, così, attraverso questa molteplicità linguistica, l'autore Amīn al-Zāwī trascrive l'identità algerina condivisa tra due lingue imposte dalle occupazioni, araba e francese, e mai dimentica del suo passato berbero e, armato del suo amore per le lingue, la letteratura e la multiculturalità che definisce il suo paese, scrive rappresentando l'Algeria nella sua diversità<sup>117</sup>. In ogni caso, qualsiasi sia la lingua da lui utilizzata, i temi trattati nascono da problemi e preoccupazioni che sono gli stessi, infatti, in arabo come in francese, il suo obiettivo fondamentale è quello di mostrare la molteplicità culturale che rappresenta la più importante peculiarità del panorama culturale dell'Algeria, perseguendo il sogno di un'Algeria plurale, forte ed orgogliosa della sua diversità culturale e linguistica<sup>118</sup>. Per poter portare avanti questo obiettivo, al-Zāwī, come anche gli altri scrittori della sua generazione, oltre a ricorrere a diverse lingue per la stesura dei suoi romanzi, riscrive la storia dell'Algeria per testimoniare contro l'amnesia che l'ha colpita, esaminando le narrazioni famigliari del passato algerino ed interrogandosi sul modo in cui viene compreso il passato e su come viene utilizzato in modo che affronti le attuali preoccupazioni degli algerini. Quello che sostiene l'autore è che "l'histoire ce n'est pas seulement ce qui a été écrit par

<sup>116</sup> أنيسة مخالدي، أمين الزاوي: حين أكتب باللغتين العربية والفرنسية أشعر بالتوازن، الأحد ٢٩ رجب ١٤٣٤ هـ، ٩ يونيو ٢٠١٣، العدد ١٢٦١٢، جريدة شرق الأوسط، باريس.

archive.aawsat.com/details.asp?article=731755&issueno=12612#.YisyXi1aZpS.

<sup>117</sup> Bendjaballah, Intissar, "Les formes du dédoublement chez Amin ZAOUÏ", *Revue EXPRESSIONS* n.3 (2017), pp. 21-31.

<sup>118</sup> Demidoff, Alexandre, "Littérature. Amin Zaoui, Entre chair et fraternité algériennes", publié samedi 6 mars 1999 à 01.00, [www.letemps.ch/culture/litterature-amin-zaoui-entre-chair-fraternite-algeriennes](http://www.letemps.ch/culture/litterature-amin-zaoui-entre-chair-fraternite-algeriennes), ultimo accesso 09/03/2022 16.50.

les historiens, les vrais historiens, mais plutôt ce qui a été oublié par ces grands historiens: les détails de la vie individuelle qui se trouvent dans les plis du corps humain”<sup>119</sup>, dunque la sua letteratura è senza dubbio una forma di lotta che gli consente di mostrare una vera immagine dell’Algeria e un tentativo di salvaguardarne la memoria<sup>120</sup>. Se, per l’autore, la storia giace nelle pieghe del corpo umano, è inevitabile, dunque, che egli si ispiri a vite di persone comuni ed emozioni ordinarie; amore, piaceri, rabbia, frustrazione che risuonano nella cultura popolare. È in quest’ultima, infatti, che i romanzi di questo autore trovano la loro origine, portandolo a definirsi “a popular writer”, la cui fonte di ispirazione primaria sono le storie popolari arabo-berbere che gli venivano raccontate durante l’infanzia dalla madre e dalle sorelle, storie tratte dalla cultura orale, con la sua ricchezza di simboli e intonazioni musicali, con radici culturali e linguistiche molteplici: arabe, berbere, turche, spagnole, francesi e giudaiche. I romanzi di Amīn al-Zāwī nascono da questa cultura orale; non a caso l’autore sostiene di sentirsi il discendente della “great Eastern lady, “Shehrezade!””<sup>121</sup>. Questa affermazione risulta molto interessante, soprattutto se considerata nel contesto di una delle principali tesi sostenute da Abdelwahab Bouhdiba ne *L’imaginaire maghrébin*<sup>122</sup>: secondo lui, l’immaginazione, nella cultura nordafricana, è plasmata dalle storie che vengono raccontate all’autore dalla madre durante l’infanzia. Attraverso la narrazione si rivela il subconscio di un popolo e di una nazione ma, soprattutto, Bouhdiba vede nell’atto della narrazione un valore di compensazione, una forma di terapia con cui il narratore o la narratrice, avatar dell’ancestrale Shahrazād, ottengono vittorie psicologiche sull’oppressore. Ed è per questo che l’arte della narrazione, la tradizionale narrazione araba, è evocata in ogni romanzo di al-Zāwī, per vincere contro la manipolazione della storia algerina ricorrendo alle narrazioni di un passato ancestrale e cercando di smantellare ogni concetto coeso di origine storica, imposto prima dal colonialismo e poi dal fondamentalismo, per cercare di fornire un modello distinto di autodefinizione culturale. L’arte della narrazione e, di conseguenza, il romanzo mostrano un impegno con la storia, offrendo un’ esplorazione provocatoria della scrittura storiografica e della sua manipolazione, proponendo una ‘contro-storia’, una visione e interpretazione alternativa della storia, lontane dalle direttive ideologiche e dai dettami autoritari esterni che ne impongono una comprensione univoca<sup>123</sup>. La storia viene

<sup>119</sup> “La storia non è solo quella che è stata scritta dagli storici, ma piuttosto quella che è stata dimenticata da questi grandi storici: i dettagli delle vite individuali che giacciono nelle pieghe del corpo umano”. Belkhiri, Zerig and Hamza, “La Structure sémio-narrative chez Amin Zaoui dans «Canicule Glaciale»”.

<sup>120</sup> Demidoff, “Littérature. Amin Zaoui, Entre chair et fraternité algériennes”, [www.letemps.ch/culture/litterature-amin-zaoui-entre-chair-fraternite-algeriennes](http://www.letemps.ch/culture/litterature-amin-zaoui-entre-chair-fraternite-algeriennes), ultimo accesso 09/03/2022 16.50.

<sup>121</sup> “Uno scrittore popolare”, “grande donna orientale, Shahrazād!”. Zaoui, Bekkar and Nami, “Interview with: Amin Zaoui: Algerian writer”, p. 133.

<sup>122</sup> Bouhdiba, Abdelwahab, *L’imaginaire maghrébin*, Tunis, MTE, 1977.

<sup>123</sup> Talbayev Tamalet, Edwige, “Translation and Affect in Rachid Boudjedra’s *La Prise de Gibraltar*”, *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 22 (2018), pp. 336-344.

affrontata come una crisi quando il materiale storico è soggetto a deformazioni e manipolazioni da parte dei rappresentanti dell'ideologia dominante. La storia dimenticata e la negazione del passato comune hanno creato uno strappo tra le diverse componenti culturali e linguistiche esistenti e hanno portato, di conseguenza, al fallimento dell'istituzione di uno stato moderno che comprenda e protegga tutti i suoi membri e garantisca loro giustizia ed uguaglianza<sup>124</sup>. È per questo che attraverso la sua scrittura Amīn al-Zāwī sconvolge certezze e mette in luce contraddizioni, smentite e falsificazioni del passato dell'Algeria e la strumentalizzazione della sua storia. Scrive animato da uno spirito di protesta che agita ogni intellettuale preoccupato per il futuro delle generazioni e nei suoi romanzi rende omaggio a tutte le componenti della società algerina senza eccezioni e senza rinnegare nessuno, non smettendo mai di ricordare la realtà storica e identitaria di un'Algeria multiculturale.

I suoi romanzi fanno luce sulla storia sociale e politica dell'Algeria all'indomani dell'indipendenza, evidenziando due eventi fondamentali: la guerra di Indipendenza (1954-1962) e l'ascesa del fondamentalismo islamico, eventi che hanno causato ferite e traumi tanto profondi nella coscienza comune di tutto il popolo algerino da diventare i quadri storici della maggior parte delle opere letterarie post-indipendenza. Secondo la visione dell'autore, la letteratura ha sempre attinto dalla storia per trovare un'ambientazione, una cornice narrativa, un contesto in cui si situa la narrazione, di conseguenza personaggi ed eventi del passato hanno spesso costituito materiale per la scrittura e la creazione. Amīn al-Zāwī fa del contesto della colonizzazione un riferimento storico, sfida la storia e ne mette sotto i riflettori i momenti contrastanti. Tuttavia, non si considera uno storico, piuttosto giudica la storia imposta dal potere politico dal 1962, anno dell'indipendenza, che trascura una parte fondamentale nella costruzione di un patrimonio collettivo della nazione algerina, un patrimonio confiscato. Questo è il punto di conflitto del romanziere che deve confrontarsi con i tentativi di manipolazione del patrimonio e della realtà storici da parte della classe dirigente, ecco perché sfida costantemente questa storia, per imparare da essa e correggere alcuni eccessi che l'hanno distorta. Il romanziere cerca di veicolare un messaggio ideologico attraverso il discorso storico contenuto nel racconto; rileva il fallimento della costruzione di uno stato moderno dopo l'indipendenza attraverso elementi narrativi che fanno luce sulla definizione di un'identità nazionale algerina che è ristretta e che, dunque, esclude tutto ciò che è 'altro'. Pertanto, il sentimento evidente in tutti i romanzi è quello della delusione che pervade l'Algeria dopo la liberazione: si infrange, infatti, il sogno di un paese plurale e universale, le cui cause sono da riscontrare, secondo l'autore, nella negazione del passato e

---

<sup>124</sup> Kerkar, Nabil, "Crise d'histoire dans le roman *Canicule glaciale* d'Amin Zaoui approche sémiologique et sociocritique", Algérie, publié le 20 août 2021, [www.memoireonline.com/07/21/11999/Crise-d-histoire-dans-le-roman-canicule-glaciale-d-Amin-Zaoui-proche-smiologique-et-sociocri.html](http://www.memoireonline.com/07/21/11999/Crise-d-histoire-dans-le-roman-canicule-glaciale-d-Amin-Zaoui-proche-smiologique-et-sociocri.html), ultimo accesso 31/03/2022 16.31.

dell'autentica identità dell'Algeria, fonti di tutte le crisi che minacciano l'esistenza collettiva algerina<sup>125</sup>.

Scrittore iconoclasta, al-Zāwī interroga la memoria dell'Algeria; l'elettrizzante realtà algerina contemporanea porta in sé il peso del passato, intrappolato in manipolazioni ideologiche e psicologiche e della memoria, mutilata politicamente, religiosamente ed etnicamente. Per questo, secondo l'autore, qualsiasi approccio analitico selettivo alla storia è un crimine contro di essa e un atto di cancellazione di cui soffre l'identità algerina, colpita dalle bugie della storia e dei falsificatori del passato ancestrale<sup>126</sup>. Per questo motivo, spesso, nei suoi romanzi i personaggi hanno nomi e identità doppie: il tema del doppio ha come effetto di lettura la negazione della verità assoluta, un invito a vedere le cose da un altro punto di vista, ad abbandonare certezze e giudizi definiti ed aprirsi ad interpretazioni molteplici<sup>127</sup>. Nei suoi romanzi è evidente il tentativo di abbattere ogni confine culturale<sup>128</sup> e si nota un carattere sovversivo nel suo scrivere di una società convenzionale: in effetti, l'autore afferma di considerarsi erede letterario dell'esperienza di Kātīb Yāsīn, di cui lo affascina il coraggio, la provocazione letteraria, la sua relazione unica con la lingua popolare. Infatti, per lui, la scrittura rimane un atto accusatorio, di denuncia e disturbo al conservatorismo politico e religioso. Afferma, in un'intervista che mi ha concesso (si veda allegato n. 1), di essere un romanziere che lavora all'interno della cornice del proibito, che diventa l'ossessione centrale della sua produzione letteraria, a partire dal primo romanzo pubblicato, che, come già menzionato, ha causato l'incarcerazione dell'editore ed è stato bandito in molti paesi arabi<sup>129</sup>. I suoi romanzi indagano l'eversivo, il carnale e il tabù attraverso una scrittura che vibra, producendo una letteratura in francese con risonanze arabe e una letteratura in arabo con risonanze berbere ed influenze francesi. Occupando lo spazio letterario trasgredendo i tabù e valorizzando l'erotismo e l'etnografia, i romanzi di al-Zāwī sono inni alla libertà.

Secondo lui, infatti, la letteratura è una forma di assoluta libertà d'immaginazione e, grazie a questa sua natura, è una forma di protesta che denuncia, trasgredisce i tabù, dissacra il sacro e muove la storia della memoria. La produzione letteraria di Amīn al-Zāwī risponde a questi criteri e si mantiene fedele al dogma secondo cui la letteratura è sorella della libertà; pertanto, non può porsi dei limiti ed è per questo che la provocazione è sempre presente nei suoi romanzi. Provocazione che, per l'autore, equivale ad un atto di coraggio e che necessita che la scrittura si

---

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> Ingrached, Amar, "Notre mémoire est triplement mutilée (Amin, Zaoui, écrivain)", publié 11 janvier 2021, [www.algeriecultures.com/interviews/notre-memoire-est-triplement-mutilee-amin-zaoui-ecrivain/](http://www.algeriecultures.com/interviews/notre-memoire-est-triplement-mutilee-amin-zaoui-ecrivain/), ultimo accesso 09/03/2022 17.02.

<sup>127</sup> Bendjaballah, "Les formes du dédoublement chez Amin ZAOUÏ", p. 30.

<sup>128</sup> Demidoff, "Littérature. Amin Zaoui, Entre chair et fraternité algériennes", [www.letemps.ch/culture/litterature-amin-zaoui-entre-chair-fraternite-algeriennes](http://www.letemps.ch/culture/litterature-amin-zaoui-entre-chair-fraternite-algeriennes).

<sup>129</sup> Al-Zāwī Amīn, da un'intervista rilasciata alla sottoscritta in data 20/04/2022.



installi nella conoscenza, infatti, si dice contrario ad ogni forma di provocazione gratuita<sup>130</sup>. In quanto scrittore provocatorio, mette in primo piano, nella sua produzione letteraria, la donna e la sua condizione nella società algerina: si definisce come lo scrittore delle donne e dell'amore in un paese in cui si coltivano sempre di più odio ed ingiustizia verso le donne<sup>131</sup>, per questo denuncia la società maschilista in cui domina la cultura dell'ipocrisia politica, sociale, religiosa, sessuale e culturale<sup>132</sup>. Il mondo di Amīn al-Zāwī è femminile: l'autore descrive i paesaggi della sua infanzia, in cui le donne occupano un posto unico, oppone la forza, la gentilezza e l'amore per la vita delle donne alla tirannia degli uomini e le dipinge come celebranti la vita e la libertà negli angoli più bui della casa. Nell'intervista che mi è stata concessa al-Zāwī afferma di considerarsi un intellettuale e un romanziere che difende le donne e ritiene che sia impossibile ottenere la libertà per la patria se non vi è libertà per le donne. Inoltre, sostiene l'arretratezza di una società in cui è assente l'uguaglianza tra uomini e donne, pertanto, considera che il romanzo possa essere una voce contro l'ingiustizia subita dalle donne algerine ed arabe, una voce di condanna alle molestie perpetrate nei loro confronti e al femminicidio, crimine che si ripete spesso nella società ed è troppo spesso giustificato da interpretazioni religiose o tollerato in nome dell'onore.

Il ruolo delle donne nella letteratura algerina, e nordafricana in generale, merita un approfondimento. Indagare il ruolo della donna nella società è diventato un argomento sempre più presente nella produzione letteraria nordafricana, in particolare magrebina, tanto che si può dire che non vi sia testo che non si occupi, in qualche modo, della questione della donna e della sessualità, discorso nel quale è affidato alla madre un ruolo centrale. Questo interesse è indicativo di un cambiamento fondamentale nel discorso sul femminile ed è una tendenza che alcuni studiosi chiamano "feminization of Maghrebian literature"<sup>133</sup>. Questa tendenza porta alla svalorizzazione del personaggio maschile e si scontra con il predominio maschile ed è, quindi, una forma di ripudio della società patriarcale. Il personaggio della madre, narratrice di storie e favole, insegna al figlio attraverso la sua narrazione, e, così facendo, si assicura l'alleanza del figlio contro il marito. Bouhdiba, a partire da questo concetto, definisce l'"imaginaire maghrébin" come uno spazio in cui il reale e il fantastico fluiscono l'uno nell'altro in modo simbiotico, poiché se il

---

<sup>130</sup> Kharfi, "En arabe, comme en français, je suis l'écrivain qui bouscule tous les interdits", [www.liberte-algerie.com/culture/en-arabe-comme-en-francais-je-suis-lecrivain-qui-bouscule-tous-les-interdits-222127](http://www.liberte-algerie.com/culture/en-arabe-comme-en-francais-je-suis-lecrivain-qui-bouscule-tous-les-interdits-222127).

<sup>131</sup> Merzouk, Zineb, "Cela s'est passé un 25 novembre 1956 ... Naissance de Amine Zaoui", publié 25 novembre 2015, [www.babzman.com/cela-sest-passe-un-25-novembre-1956-naissance-de-amine-zaoui/](http://www.babzman.com/cela-sest-passe-un-25-novembre-1956-naissance-de-amine-zaoui/), ultimo accesso 09/03/2022 19.30.

<sup>132</sup> Kharfi, "En arabe, comme en français, je suis l'écrivain qui bouscule tous les interdits", [www.liberte-algerie.com/culture/en-arabe-comme-en-francais-je-suis-lecrivain-qui-bouscule-tous-les-interdits-222127](http://www.liberte-algerie.com/culture/en-arabe-comme-en-francais-je-suis-lecrivain-qui-bouscule-tous-les-interdits-222127).

<sup>133</sup> "Femminilizzazione della letteratura nordafricana". Hédi, Abdel-Jaouad, "Too much in the sun: sons, mothers, and impossible alliances in Francophone Maghrebian writing", *Research in African Literatures*, vol. 27 (1996), pp. 15-33.

personaggio femminile non riesce ad ottenere qualcosa nella realtà, lo proietta nella fantasia. L'importanza del materno diventa la fonte del materiale di fantasia del figlio e, per molti scrittori, serve come pretesto per indagare ed esplorare la sessualità e la subordinazione sessuale della donna che è la causa di ogni altro tipo di subordinazione. Si nota una volontà di glorificazione della maternità: la madre diventa, di fronte ad una modernità sempre più invadente, un archetipo della tradizione, la figura di un paese represso, soggiogato e colonizzato. Le donne, nella letteratura nordafricana, sono raffigurate come custodi della tradizione e di un popolo minacciato dall'estinzione, sono sia elementi di permanenza che agenti di cambiamento<sup>134</sup>.

Attraverso immagini audaci, fantasie erotiche e uno stile provocatorio, gli scrittori, tra cui anche Amīn al-Zāwī, trasgrediscono ogni codice di comportamento accettato e si scrollano di dosso la rigidità mentale del lettore: il figlio, cioè lo scrittore, dirà l'indicibile, tutto ciò che la madre reprime nei recessi più intimi del suo subconscio. Per questo si può affermare che la madre è implicitamente riconosciuta come genitrice della narrativa nordafricana, in quanto ne è fonte e allo stesso tempo soggetto e materia. Lo scrittore-figlio non ascolta passivamente le storie della madre: è un agente attivo, che riscrive ciò che la madre gli racconta nel suo stile, mettendo in atto una pratica che fonde la madre con il moderno, la tradizione con la modernità<sup>135</sup>. Nel romanzo da me analizzato, è sicuramente indicativa ed importante, in relazione al tema del ruolo della donna, la citazione posta all'inizio del testo: questa pulsa di sensibilità e si oppone a stereotipi semplificatori della società arabo-islamica, in particolare a quello che vuole la donna ripiegata sull'universo privato, tanto che l'idea di una donna sottomessa viene immediatamente contraddetta dal carattere della citazione iniziale con queste parole: “ قبل كل شيء: في الثورة لا مقدس ولا قديس! في الثورة نحتاج فقط إلى امرأة (Qabla kulli šay'in: fī-l-tāwra lā muqaddas wa lā qiddīs! Fī-l-tāwra naḥtāḡu faqaṭ 'ilā imra'a - “Prima di tutto: nella rivoluzione non c'è santo né sacro! Nella rivoluzione abbiamo solo bisogno di una donna!”).

Si può affermare che Amīn al-Zāwī, come altri autori contemporanei, scriva spinto dall'urgenza della realtà, dalla necessità della rivolta per combattere ogni forma di ingiustizia e violenza. È direttamente coinvolto nella critica sociale e politica, che dipinge con descrizioni audaci e pertinenti, non ben accettate dal fanatismo e dal potere politico. Questo autore espone nel dettaglio i mali della società algerina, armato di spirito libero e critico in opposizione all'ascesa del conservatorismo e di ideologie violente<sup>136</sup>, portando avanti il suo intento di romanziere: disturbare il lettore e portarlo a porsi domande su alcuni di quelli che pensa siano assiomi immutabili.

---

<sup>134</sup> *ivi*, pp. 16-17.

<sup>135</sup> *ivi*, p. 30.

<sup>136</sup> Kerkar, “Crise d'histoire dans le roman *Canicule glaciale* d'Amin Zaoui approche sémiologique et sociocritique”, [www.memoireonline.com/07/21/11999/Crise-d-histoire-dans-le-roman-canicule-glaciale-d-Amin-Zaoui-approche-smiologique-et-sociocri.html](http://www.memoireonline.com/07/21/11999/Crise-d-histoire-dans-le-roman-canicule-glaciale-d-Amin-Zaoui-approche-smiologique-et-sociocri.html).

#### 1.4 Contestualizzazione del romanzo: *al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'īya hilāl al-'uššāq*

*Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'īya hilāl al-'uššāq* è un romanzo pubblicato nel 2016 a Beirut dalla casa editrice *Manšurat Dīfāf*. Il romanzo, come afferma l'autore nella sua intervista (allegato n. 1), è stato ben accolto da lettori e critici, tanto da essere inserito nella long list per l'Arab Booker Prize nel 2018. Amīn al-Zāwī, noto per la sua produzione letteraria bilingue, ha deciso di scrivere questo romanzo in lingua araba: da me interrogato sul motivo di tale scelta, ha risposto dicendo che è stato mosso da uno stato psicologico interno e complesso, sottolineando che la scelta di scrivere in una lingua piuttosto che in un'altra non ha nulla a che vedere con l'argomento o la forma del romanzo: l'importante, indipendentemente dalla lingua in cui si scrive, è mantenersi fedeli alle proprie convinzioni e non tradire i lettori. Afferma che ciò che difende in termini di valori e idee è veicolato nei suoi scritti in arabo come in quelli in francese, dunque, in definitiva, ritiene che la scelta, forse inconsapevole, della lingua sia un pregiudizio psicologico creato da una circostanza<sup>137</sup>.

Come tutti i romanzi di Amīn al-Zāwī, anche questo è tanto impregnato di amore e sessualità che si scontrano con la letteratura araba algerina che, secondo l'autore, è troppo conservativa a livello estetico e dei contenuti; nella sua produzione letteraria tragico e comico, realtà e finzione coesistono e si confondono, rispondendo perfettamente al concetto dell' "imaginaire maghrébin" di Bouhdiba e rendendo il romanzo una storia d'amore e, allo stesso tempo, di morte che affonda le sue radici nella cultura popolare<sup>138</sup>. Il romanziere scrive e riflette su una società disorientata, mettendo in scena gelosia, odio, amore e sogni: una sinfonia di emozioni messe al servizio della ricerca della verità che produce romanzi dedicati all'amore per la patria, per la giustizia, per la libertà e per la letteratura<sup>139</sup>. Come già specificato, in questo romanzo, come del resto in tutta la sua produzione letteraria, l'autore eccelle nell'audacia nel discutere di tabù: sessualità, desiderio carnale, omosessualità, amore proibito, amore tra tradizione e valori sociali, relazioni amorose ed incestuose vengono presentati nella narrazione intrecciati a relazioni familiari, amicizie, questioni politiche, religiose, linguistiche, etniche e culturali. L'autore è testimone del suo tempo e della società in cui vive, per questo, attraverso i suoi personaggi, descrive nel luogo romanzesco ciò che percepisce e ciò che sente. In questo modo la scrittura diventa un processo di critica attraverso la quale l'autore può esprimere le sue riflessioni, i suoi punti di vista e la sua visione del mondo<sup>140</sup>. Il lettore è introdotto alla vicenda da un ragazzo che affronta la vita sociale, politica ed economica della sua famiglia e della gente del villaggio, mentre, a livello nazionale, l'Algeria è coinvolta

---

<sup>137</sup> *ibid.*

<sup>138</sup> Zaoui, Bekkar and Nami, "Interview with: Amin Zaoui: Algerian writer", p. 132.

<sup>139</sup> Bendjaballah, "Les formes du dédoublement chez Amin ZAOUÏ", p. 22.

<sup>140</sup> Belkhiri, Zerig and Hamza, "La Structure sémio-narrative chez Amin Zaoui dans «Canicule Glaciale»".

nella lotta per l'indipendenza<sup>141</sup>, di cui il narratore racconta eventi storici fondamentali, quasi assumendo il ruolo di uno storico<sup>142</sup>. Mescolando mito e realtà, il narratore porta il lettore ad immergersi nell'impatto delle sue prime esperienze in un contesto storico reale e, per arricchire il testo, l'autore utilizza elementi di folklore strettamente legati all'ambiente locale delle campagne algerine. Le vicende del romanzo ruotano intorno ai membri della famiglia al-Mūrū, le cui radici risalgono ad una famiglia che fu sfollata dall'Andalusia in fuga all'oppressione dell'Inquisizione, per stabilirsi nell'Algeria occidentale. Qui il fondatore della famiglia fece costruire un castello, Qasr al-Mūrū, da cui prese il nome la città in cui si ambienta la vicenda. La storia percorre tre generazioni, nonno, figlio e nipote, legate da un forte amore per la famiglia, il villaggio e la patria, minacciato dalla violenza della storia e dalla rivoluzione algerina. Questa li costringe a scappare ai confini del Marocco, da qui parte la narrazione che segue i destini dei personaggi che si intrecciano in un periodo che segue l'indipendenza dell'Algeria. Il romanziere sceglie di ambientare la sua vicenda durante la rivoluzione algerina, tappa cruciale nella storia dell'Algeria in quanto rappresenta il momento in cui gli algerini hanno dovuto e potuto costruire il loro paese come avevano sognato e sperato. È spinto a scegliere questa fase storica come cornice di ambientazione del suo romanzo perché, come afferma nell'intervista, ritiene che non si sia scritto abbastanza sulla rivoluzione algerina: la questione della rivoluzione torna nella narrativa perché ancora oggi costituisce il grande epicentro per la gestione delle questioni del Paese, e quindi la 'legittimità rivoluzionaria' è ancora sacra in Algeria nel 2022 e prevale sulla 'legittimità della competenza'. Scrivendo sul periodo storico della rivoluzione algerina, l'intento dell'autore è quello di tirarla fuori e liberarla dalla zona del 'sacro' e inserirla nella zona della 'storia'; la rivoluzione algerina non è stata combattuta da angeli, bensì da uomini, che hanno sbagliato, hanno ucciso e sono morti per questo ideale. Alla luce di queste affermazioni, si può dire che Amīn al-Zāwī sia l'autore della rivoluzione per eccellenza: nei suoi romanzi vuole rendere l'idea della rivoluzione vissuta dall'interno, raffigurare il popolo algerino prima, durante e dopo la rivoluzione, mostrando come gli algerini hanno vissuto nel terrore e nel dolore, presentando i crimini dei colonizzatori e la violenza che regnava in Algeria, come è stato celebrato il momento dell'annuncio della resa coloniale e del ritorno alla libertà<sup>143</sup>. Riporta nel suo romanzo la seguente frase: «الثورة تاكل أبناءها»<sup>144</sup> (*Al-tāwra ta 'kul 'abnā'a-hā* - "la rivoluzione divora i suoi figli"), volendo intendere con questa dichiarazione che chiunque sia stato promotore di una rivoluzione

<sup>141</sup> Abu-Haidar, "Angst and Rebellion in the Fiction of Amin Zaoui", p. 166.

<sup>142</sup> Mortimer, Mildred, *Journeys Through The African Novel*, Portsmouth: Heinem, London: James Currey, 1990.

<sup>143</sup> Kerkar, "Crise d'histoire dans le roman *Canicule glaciale* d'Amin Zaoui approche sémiologique et sociocritique", [www.memoireonline.com/07/21/11999/Crise-d-histoire-dans-le-roman-canicule-glaciale-d-Amin-Zaoui-approche-semiologique-et-sociocri.html](http://www.memoireonline.com/07/21/11999/Crise-d-histoire-dans-le-roman-canicule-glaciale-d-Amin-Zaoui-approche-semiologique-et-sociocri.html).

<sup>144</sup> Al-Zāwī, Amīn, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'īya hilāl al-'uššāq*, Beirut, Manšurat Dīfāf, 2016.

ha poi visto la propria fine e che la rivoluzione stessa porta, spesso e in modo contraddittorio, a regimi autoritari. È proprio questo che ha causato il fallimento nella costruzione di un nuovo paese basato sulla modernità e sulla tolleranza ed è per questo che nei romanzi degli autori algerini si percepisce un sentimento di disillusione nei confronti del futuro interculturale dell'Algeria, sempre più minacciato dall'estremismo e dall'intolleranza. La narrazione è permeata da un'atmosfera leggendaria che approfondisce la storia dell'Algeria del periodo della guerra di liberazione, basandosi su un realismo narrativo ricco di simboli ed evocazione del patrimonio popolare, attraverso questioni politiche, sociali e religiose il romanzo analizza come queste impattano sui sentimenti e le emozioni dei personaggi e offre una visione globale della realtà politica e sociale algerina. Così facendo, grazie anche all'introduzione nello spazio del testo di miti, racconti, iconografia sacra e profana, viene ricostruita l'origine multiculturale dell'Algeria, verificandone le tracce che ha lasciato nella memoria del suo popolo, perché il ricordo è ancora vivo nella cultura popolare, e ha creato le basi dell'immaginario collettivo che, represso dal potere, ritorna nel desiderio.

L'ambientazione del romanzo in un villaggio dell'Algeria occidentale e il riferimento all'origine andalusa della famiglia protagonista mostrano una propensione autobiografica: Amīn al-Zāwī è, infatti, originario di un villaggio dell'Algeria occidentale, simile a quello in cui ambienta il romanzo e afferma, nella sua intervista, di essere lui stesso erede di una famiglia berbera immigrata dall'Andalusia dopo la caduta di Granada, che si stabilì nella città di Tlemcen e nei suoi sobborghi. L'autore, però, smentisce il riferimento autobiografico motivando questa sua scelta dalla volontà di recuperare un'eredità identitaria che risale ad un lontano passato e di ricordare i centri di civiltà che l'Andalusia conobbe sotto il dominio dei musulmani; è un tentativo di aprire l'identità algerina a più origini e interferenze culturali. È così che prende forma una comunità di paese dell'Algeria occidentale, le cui origini risalgono ad antenati berberi andalusi esiliati dai re cristiani Isabella e Ferdinando all'indomani della caduta di Granada e, sempre perseguendo l'intenzione di presentare un panorama multiculturale, l'autore presenta personaggi i cui nomi rimandano ad un passato che entra nella sedimentazione dell'identità, mostrandone le varie componenti che la creano; ad esempio, il personaggio di Maymūna, una delle prime donne a fuggire dall'Andalusia per trovare rifugio in Algeria, è definito come “يهودية العقيدة، بربرية اللسان،<sup>145</sup> قشتالية الجمال” (*yahūdiyya al-‘aqīda, barbariyya al-lisān, qaštāliyya al-ġamāl* - “ebrea di credo, berbera di lingua e castigliana di bellezza”). Pur rifiutando il riferimento autobiografico presente nel romanzo, l'autore afferma di ispirarsi, nella sua produzione letteraria, alla sua infanzia, che ritiene una risorsa imperitura di ispirazione; così, grazie ai suoi ricordi di bambino, riesce a

<sup>145</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'ya hilāl al-‘uššāq*, p. 48.

realizzare “some sort of plural autobiography”<sup>146</sup>, che gli permette di non essere solo nello spazio del testo, ma di inserirvi anche la cerchia familiare e di amicizie. In tal proposito è sicuramente significativa la citazione posta all’inizio del romanzo:

"كتبتُها وأنا أردد: تصبحين على خير أيتها الطفولة، لكن هذه الأخيرة تأتي أن تنام، الطفولة لا تنام أبدا يا صاحبي"  
(*Katabtu-hā wa ‘anā ‘uraddid: Taṣbiḥīn ‘alā ḥayr ‘ayyatu-hā al-ṭufūla, lakinna hāḍihi al-‘aḥīra ta‘bā ‘an tanāma, al-ṭufūla lā tanāmu ‘abadan ya ṣāḥibī* - “L’ho scritto e continuo a ripetermi: Buonanotte infanzia, ma quest’ultima ha rifiutato di dormire, l’infanzia non dorme mai, amico mio”).

Con questa l’autore vuole ricordare che l’infanzia, come impulso e stimolo alla scrittura, non invecchia e non muore mai perché si mantiene nel cuore e nella mente dell’autore e, di conseguenza, nel testo. Insieme ai ricordi, un ruolo fondamentale è giocato dall’immaginazione, dato che, come già specificato, nei romanzi di al-Zāwī la narrazione si sviluppa seguendo due assi che si intersecano, realtà e finzione, che creano un’estetica del romanzo del tutto innovativa. Nella sua intervista, l’autore sottolinea la potenza dell’immaginazione come energia fondamentale della scrittura, nonché sua fonte primaria e necessaria; questa deve, però, essere inserita nel contesto della conoscenza accademica e del sapere popolare perché l’immaginazione per amore dell’immaginazione crea solo testi vuoti e giochi ossessivi, mentre l’immaginazione che viaggia all’interno del sapere consente, senza dubbio, la produzione di romanzi che mantengono radici stabili e forti.

La cultura popolare emerge nel romanzo attraverso la presentazione di usanze e tradizioni, prolungamento del passato culturale ereditato dagli antenati, che esprimono un modello culturale trasmesso da generazioni: alcune sono pratiche religiose diffuse nell’intero mondo arabo, come la circoncisione, altre sono usanze proprie limitatamente al villaggio di Qasr al-Mūrū, ad esempio il giorno della pulizia dei pozzi, chiamato “التويزا” (*al-Tawyzā*), il giorno del caffè e il giorno del bagno. Così l’autore fonde pratiche reali ed immaginarie, rispondendo alla nuova estetica del romanzo, nel quale inserisce personaggi ricorrenti, quasi dei *topos* letterari, che tornano assiduamente in tutti i suoi romanzi, anche se declinati secondo diverse visioni: si ha il personaggio della madre, molto caro al narratore, che, come già specificato, è legato al concetto della sessualità femminile in cui alla madre è assegnato un ruolo centrale<sup>147</sup>; si ha la presenza di una zia molto amata da suo nipote, il narratore, che impersona gli ideali di emancipazione femminile tanto cari all’autore: nel caso di questo romanzo si tratta di zia Maymūna descritta dall’autore come una donna contro il passato, la donna del futuro e dei sogni. Infine, si ha la

<sup>146</sup> “Una sorta di autobiografia plurale”. Zaoui, Bekkar and Nami, “Interview with: Amin Zaoui: Algerian writer”, p. 133.

<sup>147</sup> Hédi, “Too much in the sun: sons, mothers, and impossible alliances in Francophone Maghreb writing”, p. 15.

presenza di un personaggio patriottico e ammiratore della personalità di Maṣālī al-Ḥāḡḡ ed accusato di attività anticoloniali, nel caso di questo romanzo si tratta di zio Idrīs, che esemplifica anche il concetto dell'identità arabo-islamica e del suo rapporto con la questione culturale: uomo dai migliori costumi e morale si trasferisce a Parigi dove perde la sua eredità culturale e sociale e si allontana da usi e costumi della sua terra. Attraverso questo personaggio, l'autore ci rivela anche la sua visione della cultura della società occidentale, e soprattutto della sua influenza sulla società orientale<sup>148</sup>.

L'intertestualità è sicuramente una peculiarità della produzione letteraria di Amīn al-Zāwī, i cui romanzi, infatti, si prestano ad una lettura intertestuale attraverso la loro polifonia e dialogismo nelle tecniche scritturali: il narratore costruisce il suo testo attraverso un incessante gioco intertestuale fatto di allusioni, rimandi, imitazioni e parodie sul piano tematico oltre che formale, riferendosi a sua volta al discorso religioso e socio-culturale, al racconto meraviglioso e all'universo fantastico. La narrazione si mostra sensibile alle interferenze dei vari intertesti e dei vari registri letterari che attraversano il testo, producendo un'estetica del testo che si avvicina a quella del racconto meraviglioso mascherato da romanzo familiare e realista che rimane ben ancorato alla realtà sociale del narratore<sup>149</sup>. È per questo che si può pensare che questo intreccio testuale sia volto alla creazione di una nuova estetica del romanzo<sup>150</sup>.

L'intertestualità è una nozione fondamentale in campo letterario, tanto da poter affermare che nessuna produzione letteraria le sfugge, infatti “tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur. D'une certaine manière, un texte vaut ce que vaut son action intégratrice et destructrice d'autres textes”<sup>151</sup>. Similmente alla definizione di Aron, Amīn al-Zāwī, interrogato sul motivo per cui nei suoi romanzi fosse costante il riferimento ad altri autori e romanzi di epoche e origini differenti, risponde dicendo che scrivere è prima di tutto leggere: leggere la società in tutte le sue complessità e leggere attraverso l'esperienza personale della vita dello scrittore, così l'autore cita nomi di autori e opere che hanno rappresentato e formato una parte della sua personalità letteraria. Sostiene che sia finito il tempo di romanzi prettamente descrittivi e di conseguenza ‘vuoti’, per lasciare spazio all'era del romanzo della conoscenza, che non significa che il romanzo debba essere uno studio sociologico, storico o antropologico; piuttosto, la volontà del romanzo

---

<sup>148</sup> Abu-Haidar, “Angst and Rebellion in the Fiction of Amin Zaoui”, p. 169.

<sup>149</sup> Boughachiche, “Stratégies scripturales dans la pratique intertextuelle d'Amine Zaoui”, p. 194.

<sup>150</sup> Djilali, Fatima Zahra, “L'intertextualité et l'interculturalité dans LE DERNIER JUIF DE TAMENTIT d'Amin Zaoui”, Centre Universitaire Belhadj Bouchaib, Aïn Témouchent, 2015.

<sup>151</sup> “Ogni testo si situa all'incrocio di più testi di cui è al tempo stesso la rilettura, l'accentuazione, la condensazione, lo spostamento e la profondità: in un certo senso, un testo vale quanto vale la sua azione integrativa e distruttiva di altri testi”. Aron, Paul et al., “Dialogisme”, *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2002, p. 146.

contemporaneo è di arricchire il lettore di conoscenza, senza perdere l'estetica della narrazione. Secondo la visione dell'autore, la narrativa è una forma di critica a ciò che è stato scritto da altri, suggerendo una contro-narrativa o una nuova narrazione attraverso la ricerca di un'aggiunta qualitativa a ciò che è stato letto, oppure può essere apprezzamento per i testi senza tempo che vivono in noi. L'intertestualità rielabora il testo agendo in diversi contesti della narrazione, contesto religioso, sociale e culturale, e presuppone la presenza di un lettore che abbia un ruolo attivo e che, da solo sia in grado di "établir les rapports entre les textes, l'interprétant et intertexte; celui dans l'esprit duquel a lieu ce transfert sémiotique de signe en signe"<sup>152</sup>. Così, già a partire dalla lettura del titolo, un lettore che conosca la letteratura araba ricorda immediatamente il titolo del romanzo *الساق على الساق في ما هو الفاريق* (*Al-sāq 'alā al-sāq fī-mā huwa al-Fāryāq*) di Aḥmad Fāris al-Šidyāq, importante autore tra i massimi esponenti della *nahḍa*. Questo collegamento tra le due opere viene smentito e negato da al-Zāwī che, nell'intervista a me concessa, afferma che il suo romanzo non ha niente a che vedere con il romanzo di al-Šidyāq, se non per il gioco del titolo. Sostiene che i due romanzi siano totalmente diversi, ma ne ammette qualche affinità e dichiara la sua ammirazione per l'audacia di al-Šidyāq nel criticare la corruzione regnante nelle istituzioni religiose e l'ipocrisia morale diffusa nelle società orientali del diciannovesimo secolo. Allo stesso modo, il romanzo *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'iyā hilāl al-'uṣṣāq* è un testo che legge e interpreta l'Algeria contemporanea, l'Algeria degli anni Settanta e Ottanta, prodotto di una rivoluzione che portava con sé grandi sogni che, però, non si sono avverati. Attraverso il suo gioco intertestuale, al-Zāwī fa allusione a figure fondamentali della letteratura e della poesia araba, come Qays e Layla, figure simboliche del romanticismo arabo<sup>153</sup>. L'autore fa un grande uso della storia della letteratura araba citando Ibn Ḥaldūn e Ibn Ḥallikān, e altri come al-Sharīf Al-Raḍī, Abū Nuwās, al-Buḥārī e Muslim, Ibn Mālik, 'Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, 'Āiša 'Abd al-Raḥmān (Bint al-šāti'), Ġubrān Ḥalīl Ġubrān e Mayy Ziyāda, Yūsuf Idrīs e Maḥmūd Darwīš ma anche autori non arabi come Paul Eluard, Garcia Lorca, Ajmatov, Tolstoj, Rosa Luxemburg, Henry Miller, Agatha Christie, Rimbaud e Alfred Hitchcock e cantanti e musicisti famosi come 'Umm Kaḷtūm e Farīd al-'Atraš, e personalità storiche come Maṣālī al-Ḥāgg, i re cristiani Isabella e Ferdinando, Ibn Tūmart, 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, Sidi Yahyā, 'Abd al-Nāšir, Aḥmad bin Billah e Hūwārī Būmeddīn. L'autore rievoca anche eventi storici di centrale importanza nella definizione del nuovo stato algerino: partendo dalla caduta di Granada, al-Zāwī menziona l'invasione francese dell'Algeria, il cessate il fuoco tra l'esercito coloniale e l'esercito di liberazione algerino, il Trattato di Evian, la dichiarazione di indipendenza e la morte di Maṣālī al-

<sup>152</sup> "Stabilire le relazioni tra i testi, l'interpretante e l'intertesto; colui nella cui mente avviene questo trasferimento semiotico da segno a segno". Riffaterre, Michael, *Sémiotique la poésie*. Paris, Seuil, 1983, p.205-207.

<sup>153</sup> Djilali, "L'intertextualité et l'interculturalité dans LE DERNIER JUIF DE TAMENTIT d'Amin Zaoui".



Hāğğ, mostrando quali sono state le reazioni dei personaggi in relazione ad ogni evento storico. Fondamentale è il ruolo giocato dal ricordo, che si manifesta dall'intreccio della storia personale degli attori del romanzo con la storia collettiva e nazionale. In questa tessitura testuale la maggior parte degli elementi intertestuali sono il prodotto della memoria dei personaggi<sup>154</sup>. Il racconto di al-Zāwī analizza la realtà orientale arabo-musulmana richiamando anche l'intervento religioso e i testi dei grandi mistici, incrociando diversi immaginari e seducendo il lettore per vie indirette e giochi intertestuali e, attraverso il meraviglioso e il fantastico, esprime i segreti della sua società<sup>155</sup>.

Il discorso sull'intertestualità richiama necessariamente il concetto di interculturalità: “Les identités culturelles viennent de quelque part, elles ont des histoires. Toutefois, comme tout ce qui est historique, elles font aussi l'objet de transformations constantes”<sup>156</sup>. Di conseguenza, si può dedurre che “le texte littéraire, production de l'imaginaire, représente un genre inépuisable pour l'exercice artificiel de la rencontre avec l'autre”<sup>157</sup>. La riscrittura come forma di intertestualità costituisce uno dei tratti caratteristici dell'estetica moderna; questa nozione si presenta come un fenomeno che apre il dialogo tra testi e, dunque, tra culture, facendo emergere l'aspetto interculturale del romanzo moderno.

Quanto alle scelte linguistiche, Amīn al-Zāwī opta per una varietà fluida di arabo letterario standard che riflette la realtà e l'esperienza algerine ed è, allo stesso tempo, libero da dogmi politici. Nonostante il suo uso frequente di termini tipicamente algerini, il suo linguaggio è abbastanza chiaro da essere accessibile a un vasto pubblico di lettori al di fuori dell'Algeria. Ciò che al-Zāwī e altri scrittori di espressione araba, tra cui Wāsīnī al-A'rağ, hanno in comune è l'uso di una lingua secolare modellata individualmente, lontana dall'idioma rigidamente classico, che ricorda la lingua del Corano, sostenuto dai puristi del linguaggio e dagli uomini di religione. La sua scrittura acquisisce un tono lirico, ma cupo: usa frasi brevi, a volte quasi come sussulti, dando l'impressione che il narratore in prima persona non abbia tempo da perdere e sia costretto a riferire tutto in fretta. Le frasi brevi e affrettate conferiscono al contenuto un immaginario poetico<sup>158</sup>. Lo scrittore ha uno stile chiaro con un vocabolario semplice attraverso il quale ci conduce alle sue idee e ci mostra il processo di sviluppo dei suoi personaggi che condividono emozioni, tristezza,

---

<sup>154</sup> Samoyault, Tiphaine, *L'intertextualité: Mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, 2001, p. 55.

<sup>155</sup> Boughachiche, “Stratégies scripturales dans la pratique intertextuelle d'Amine Zaoui”, p. 203.

<sup>156</sup> “Le identità culturali vengono da qualche parte, hanno storie. Tuttavia, come tutto ciò che è storico, sono anche oggetto di trasformazioni costanti”. Hall, Stuart, *Identités et cultures. Politique des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 314.

<sup>157</sup> “Il testo letterario, produzione dell'immaginario, rappresenta un genere inesauribile per l'esercizio artificiale dell'incontro con l'altro”. Pretceille, Abdallah Martine; Porcher, Louis, *Éducation et communication interculturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. L'éducateur, 1996, p. 138.

<sup>158</sup> Abu-Haidar, “Angst and Rebellion in the Fiction of Amin Zaoui”, p. 171.

felicità, ricordi<sup>159</sup>. La lingua del romanzo è caratterizzata da multilinguismo: mescola volgare, linguaggio formale e lingua francese, aggiungendo anche un linguaggio poetico che si nutre di immagini artistiche e si manifesta anche nelle parole con cui lo scrittore descrive personaggi che giocano un ruolo rilevante nel romanzo. Per quanto riguarda il discorso diretto, l'autore predilige una lingua vicina a quella della quotidianità, ricca di espressioni in dialetto algerino, ma anche francese: nel dialogo il bilinguismo spazia tra il colloquiale e il francese, mostrando una dualità che occupa la lingua ma anche la cultura. Arriva addirittura ad inserire nello spazio del testo una poesia francese, *Liberté* di Paul Eluard. Tutti questi aspetti concorrono alla diversità linguistica del romanzo a cui ambisce lo scrittore.

Amīn al-Zāwī è uno scrittore capace di ritrarre il dilemma algerino attraverso il suo stile lucido e un significato chiaro ed immediatamente percepibile. Eppure, sotto la superficie, soprattutto nelle opere in arabo, c'è una dimensione nascosta che può essere sottoposta a diverse letture e interpretazioni. Che egli sia interpretabile come un cronista della società algerina e degli sviluppi che hanno causato la morte di tanti uomini e donne del suo paese e costretto altri in esilio, non può essere negato, ma i romanzi di Amīn al-Zāwī sono più che una cronaca del loro tempo e del loro ambiente: sono documenti autentici di una nazione in crisi, e come tali gettano luce a livello globale su qualsiasi nazione e popolo che sta provando a mantenersi in vita in una situazione che è stata imposta con la forza<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Belkhiri, Zerig and Hamza, "La Structure sémio-narrative chez Amin Zaoui dans «Canicule Glaciale»".

<sup>160</sup> Abu-Haidar, "Angst and Rebellion in the Fiction of Amin Zaoui", p. 173.

## 2. Capitolo 2: Premesse teoriche: *Translation studies* e critica della traduzione

Questo capitolo della tesi, di carattere compilativo, è fondamentale per fornire la terminologia necessaria all'analisi del testo oggetto del mio lavoro e un'esposizione sintetica delle teorie della traduzione, *Translation studies*, che rappresentano le fondamenta su cui si basa la tesi.

La denominazione di questa disciplina con il termine 'Translation studies', utilizzato ed accettato a livello internazionale, è il frutto di lunghi dibattiti che hanno avuto come scopo il raggiungimento di una definizione sintetica che includesse sia il processo che il prodotto. Inizialmente identificata come 'scienza della traduzione', poi 'teorie della traduzione' e ancora 'traduttologia', questa disciplina non ha potuto fare altro che riconoscersi nel termine inglese che ne rispecchia il carattere universale. I *Translation studies* si occupano di studiare le questioni concernenti la traduzione con un approccio interdisciplinare che spazia dalla linguistica alla semiotica, dalla filologia alla filosofia, dai *cultural studies* ai *gender studies*. Fu James Holmes ad utilizzare per la prima volta la denominazione 'Translation studies' nel 1972, con l'intento di proporre un nome per la neonata disciplina cercando, da un lato, di confutare l'idea che la traduzione fosse un fenomeno ormai del tutto noto e che lo studio di tale disciplina potesse essere di natura esclusivamente teorica e, dall'altro, di scardinare la tradizionale dicotomia tra teoria e pratica della traduzione<sup>161</sup>. Dunque, osserva: "the designation "Translation Studies" would seem the most appropriate of all those available in English, in its adoption as the standard term for the discipline as a whole would remove a fair amount of confusion and misunderstanding"<sup>162</sup>. Holmes non condivide le posizioni di altri studiosi per i quali la traduzione coincide con studi terminologici e lessicografici comparativi o viene considerata come assimilabile alla linguistica comparativa; secondo lui, il campo dei *Translation studies* consiste in una disciplina empirica che ha due obiettivi principali: descrivere i fenomeni della traduzione, e delle traduzioni tutte, come si manifestano nel mondo della nostra esperienza e stabilire principi generali attraverso i quali questi fenomeni possano essere spiegati e previsti<sup>163</sup>. Gli studi sulla traduzione nasceranno, effettivamente, come disciplina intorno al 1976, grazie ad André Lefevere. Questo eminente teorico della traduzione accolse la proposta di Holmes di definire la materia con il termine *Translation studies*, per indicare quella branca di studi che riguarda i problemi derivanti dalla produzione e dalla descrizione delle traduzioni<sup>164</sup>. L'iniziativa di Lefevere troverà terreno fertile nei teorici successivi

---

<sup>161</sup> Munday, Jeremy, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London, Routledge, 2001, p.5.

<sup>162</sup> "Il termine *Translation Studies* sembrerebbe il più appropriato di tutte le denominazione disponibili in inglese e la sua adozione come termine standard per definire la disciplina eliminerebbe, in buona parte, ambiguità e malintesi".

Holmes, James Stratton, "The Name and the Nature of Translation", in *Translated!: Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam, Rodopi, 1988, p. 70.

<sup>163</sup> *ivi*, pp. 175-176.

<sup>164</sup> Lefevere, André, "Translation Studies. The Goal of the Discipline" in Holmes, James Stratton; Lambert, José; Van den Broeck, Raymond, *Literature and Translation. New Perspectives in Literary Studies with a Basic Bibliography of Books on Translation Studies*, Louvain, Acco, 1978.

che la porteranno avanti con lo scopo di riconoscere a questo campo di studio e di ricerca, fino ad allora rimasto relegato ad una branca minore degli studi di letteratura comparata o ad una specifica area linguistica, e di elevarsi a disciplina degna di figurare accanto a quelle già formalizzate.

In ogni caso, la traduzione è da sempre oggetto di teorizzazione: in quanto punto di incontro e di passaggio tra diverse lingue, culture e letterature, questa ha un ruolo fondamentale nei sistemi sociali, nei quali è anello di congiunzione tra passato e presente, linea immaginaria che accosta lontano e vicino e creatrice di tradizioni. Dalle prime teorizzazioni sulla traduzione alla disciplina dei moderni *Translation studies* è inevitabile notare la presenza millenaria di alcuni concetti, come quello di integrità testuale, lingua materna e fedeltà. Un teorico come George Steiner arriva ad affermare che da Cicerone a Quintiliano ad oggi le idee sul tradurre e i suoi concetti sono sempre stati gli stessi, sostenendo che, nell'arco di duemila anni, tutta la teoria della traduzione può essere ridotta a variazioni che riguardano l'opposizione tra 'lettera' e 'spirito', cioè su quale delle traduzioni sia quella giusta e quale quella fedele<sup>165</sup>. Questa dicotomia tra traduzione letterale (parola per parola) e traduzione libera (resa dal senso delle parole) fu introdotta da Cicerone e da allora ha sempre continuato ad essere impiegata<sup>166</sup>. Non si può che concordare con Steiner rispetto alla millenaria presenza di alcuni concetti, ma una loro storicizzazione mostra la loro relatività, nonché l'importanza del parlare di teorie della traduzione e non di una sola teoria<sup>167</sup>. La traduzione non può essere separata in alcun modo dalla storia e dalla tradizione letteraria, al contrario, queste si influenzano reciprocamente; afferma lo studioso Antoine Berman "écriture (à lier à la culture et à la tradition) et traduction sont deux actes liés fondamentalement, dont la temporalité constitue un enjeu majeur: *traduction et écriture forment une unité originarie*"<sup>168</sup>.

La traduzione, dunque, è una costante nella vita dell'uomo; si tratta di un'attività da sempre svolta nei fatti senza che ci sia stata, però, contemporaneamente al suo svolgersi, alcuna riflessione che la accompagnasse e sostenesse, nonostante si possa dire che sia sempre esistita, almeno sicuramente da quando popoli parlanti lingue diverse sono entrati in contatto. Di conseguenza, si potrebbe definire la traduzione come 'una *pratica senza teoria*', cioè come un universo che vive da tempo immemorabile esclusivamente sotto forma di pratiche ed operazioni che permettono di sostituire categorie grammaticali di codici linguistici diversi limitandosi semplicemente a far corrispondere

---

<sup>165</sup> Steiner, George, *After Babel*, New York-London, Oxford University Press, 1975. Traduzione italiana a cura di Bianchi, Ruggero, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Firenze, Sansoni, 1984, p. 236.

<sup>166</sup> Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, Milano, Bompiani, 1993, pp. 21-22.

<sup>167</sup> *ibid.*

<sup>168</sup> "La scrittura (legata alla cultura e alla tradizione) e la traduzione sono due atti fondamentalmente collegati, in cui la temporalità costituisce una questione importante: *traduzione e scrittura formano un'unità originaria*". Berman, Antoine, "La traduction et ses discours", in *Meta*, vol. 34 (1989), pp. 672-679.

sensi e significati propri di ognuno<sup>169</sup>. È evidente, quindi, che il motore indispensabile per assicurare la sopravvivenza di popoli diversi sia stato l'atto del tradurre, più che la riflessione. Gli studiosi sono soliti distinguere tra due periodi: uno di lunga durata definito 'prescientifico' e un secondo di durata inferiore definito 'scientifico'<sup>170</sup>. Con il primo vogliono fare riferimento ad un periodo che va dall'epoca greco-romana fino ai primi decenni del ventesimo secolo, il secondo viene convenzionalmente fatto iniziare nella seconda metà del Novecento per protrarsi fino ai giorni nostri. È proprio in questo periodo scientifico che si verifica una svolta fondamentale: grazie all'emergere di numerosi studi prende il via la formazione di una disciplina con un approccio teorico sempre più forte.

Per facilitare la comprensione delle varie teorie sulla traduzione, è bene specificare la terminologia tecnica che viene utilizzata, in particolare per riferirsi al testo originale da cui parte il processo traduttivo e il testo risultante da questo processo. Per il testo di origine si può parlare di 'prototesto', per quello tradotto di 'metatesto'<sup>171</sup>; ma sono anche di uso comune le espressioni 'testo di partenza' e 'testo di arrivo', traduzione italiana dei termini inglesi *source-text* e *target-text*, altrettanto comunemente usati. Allo stesso modo si parlerà di 'lingua di partenza', riferendosi alla lingua con la quale è scritto il testo originale e di 'lingua di arrivo' per intendere la lingua nella quale si produce la traduzione.

## 2.1 *Translation studies*: cenni storici

È possibile far risalire la storia della teoria della traduzione alla classicità latina, ambito in cui, per la prima volta, la civiltà occidentale si è rivolta ad altre culture ed altre lingue intendendole come fonte di conoscenza. La traduzione, infatti, può essere considerata come una volontà di conoscere e di farsi conoscere: partendo dal presupposto che una cultura che resta chiusa all'interno dei propri confini linguistici è destinata all'annientamento e all'asfissia, si può citare un'affermazione dello studioso Giovanni Cecchetti che sostiene che "è quindi legittimo misurare il dinamismo di una cultura in base al volume e alla qualità delle traduzioni che realizza e che promuove poiché la traduzione è una forza di comunione culturale e letteraria fra due popoli; rappresenta quindi il più grande servizio che si possa rendere loro"<sup>172</sup>. Detto questo, tornando alla questione della traduzione nel mondo classico

---

<sup>169</sup> Giacomarra, Mario Gandolfo, *Translation studies: Tradurre: manipolare e costruire realtà*, libreriauniversitaria.it Edizioni, 2017.

<sup>170</sup> Riediger, Hellmut, "Teorizzare sulla traduzione: punti di vista, metodi e pratica riflessiva". *Laboratorio Weaver*, 2018.

<sup>171</sup> Osimo, Bruno, *Propedeutica della traduzione: corso introduttivo con tavole sinottiche*, Milano, Hoepli, 2001.

<sup>172</sup> Cecchetti, Giovanni, "Sull'arte della traduzione", in *Nuova Antologia*, vol. 569 (1993), fasc. 2185, poi raccolto in *Voci di poesia*, Salerno, Pietro Laveglia Editore, 1997, pp. 163-198.

occidentale, si nota che i greci, ad esempio, avevano tradotto spinti sostanzialmente da scopi pratici, rimanendo ostili a ciò che proveniva dall'esterno, tanto che, come afferma Robins, “non vi è prova di un serio interesse dei greci per le lingue stesse, e la parola con cui i greci designavano coloro che parlavano altre lingue, *barbaroi*, donde il nostro “barbaro”, per indicare gente che parlava in modo incomprensibile, è probabilmente un indice del loro atteggiamento”<sup>173</sup>. Questa attitudine di apparente disinteresse dei greci nei confronti di altri popoli e di altre lingue e di conseguenza nei confronti della traduzione è confermato da Folena, che afferma che “per i greci il concetto culturale del tradurre è pressoché inesistente fino all'età alessandrina e la terminologia rimane generica e scarsamente tecnicizzata”<sup>174</sup>.

Diversa è, invece, la situazione nella Roma antica dove la traduzione è considerata come un utile strumento per agevolare e favorire la comprensione di letterature e filosofie straniere, in particolare elleniche, tanto fondamentale da stimolare per la prima volta una meta riflessione storico-filosofica. Il primo traduttore conosciuto nella Roma antica era Livio Andronico, noto per la sua traduzione dell'*Odissea* in latino, realizzata seguendo le peculiarità di quella che si definisce traduzione artistica, il cui scopo era, ai tempi di Livio, quello di “avvicinare il testo più che possibile ai lettori latini, sia spiegando sia romanizzando Omero”<sup>175</sup>. Dunque, questo tipo di traduzione artistica altro non fa che arricchire la lingua latina attraverso l'imitazione dei modelli greci, e ciò è sicuramente indicativo per quanto riguarda la concezione che avevano i latini della traduzione, cioè “molto più come emulazione che come interpretazione”<sup>176</sup>. Tuttavia, sarà proprio in questo contesto che si situeranno le teorizzazioni più antiche sulla traduzione ad opera di Cicerone, che con il suo *De optimo genere oratorum* realizza una sorta di manifesto della traduzione artistica, celebrando la traduzione libera e opponendosi a quella letterale<sup>177</sup>. Cicerone, dopo aver delineato il profilo del perfetto oratore dalle parole persuasive e commoventi, affronta il problema della traduzione affermando di aver tradotto da oratore, non da interprete di un testo; infatti, come riportato da Munday nel suo studio dal titolo *Introducing Translation Studies*, afferma “I did not translate them as an interpreter, but as an orator, keeping the same ideas and forms, or as one might say, the figures of “thought”, but in language which conforms to our usage. And in doing so, I did not hold it necessary to render word for word, but I preserve the general style and force of the language”<sup>178</sup>. Questa affermazione di Cicerone sta

---

<sup>173</sup> Robins, Robert Henry, *A Short History of Linguistics*, London, Longmans, 1967 (traduzione in italiano a cura di Prampolini, Giacomo, *Storia della linguistica*, Bologna, Mulino, 1971, p. 27).

<sup>174</sup> Folena, Gianfranco, *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi, 1991, p. 8.

<sup>175</sup> Traina, Alfonso, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970, p.12.

<sup>176</sup> *ibid.*

<sup>177</sup> Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, p. 35.

<sup>178</sup> “Non li ho tradotti come un interprete, bensì come un oratore, mantenendo le stesse idee e forme, o, come potrebbero dire alcuni, le stesse figure di “pensiero”, ma con un linguaggio conforme al nostro uso. E così facendo non ho ritenuto

alla base e dà il via alla fondamentale contrapposizione dei due metodi di traduzione: uno da interprete (*interpres*) che traduce letteralmente e l'altro da oratore (*orator*) che traduce il senso ed è capace di rendere la forza comunicativa di cui le parole sono dotate. Questa dicotomia tra traduzione letterale e traduzione libera sta alla base dei *Translation studies* e, da Cicerone, rimane concetto costante per tutta la storia di questa disciplina, fino ai giorni nostri. In ogni caso, il centro propulsore più forte per la nascita di riflessioni sulla traduzione è sicuramente rappresentato dalla traduzione biblica, non priva di tutta una serie di problemi legati, in particolare, all'analisi e alla trattazione di un testo religioso attraverso uno studio ed una disciplina secolare, nonché al problema fondamentale e sempre presente della fedeltà, soprattutto quando il testo in questione è un testo sacro. Non a caso a San Gerolamo, patrono dei traduttori oltre che uno dei più importanti traduttori della Bibbia insieme a Lutero, saranno mosse varie critiche e accuse per la sua traduzione biblica, ritenuta troppo distante da quelle precedenti in uso e perciò punibile di eresia<sup>179</sup>. La regola adottata da San Gerolamo nella sua traduzione della Bibbia, come da lui stesso scritto nella lettera a Pammachio *De optimo genere interpretandi*, è del tutto simile a quella teorizzata da Cicerone; egli, infatti, afferma che il suo obiettivo non è quello di "(...) rendere parola per parola, ma di riprodurre integralmente il senso dell'originale."<sup>180</sup>, ed è questo per lui il principio da seguire per eseguire una buona traduzione. Secondo San Gerolamo i principi fondamentali per la traduzione sono quattro: comprendere il testo di partenza in tutti i suoi aspetti; evitare di tradurre parola per parola; mantenere termini latini già accreditati; curare l'eleganza della lingua. In conclusione, sostiene che sia lecito per il traduttore avvalersi di una certa libertà nella traduzione, modificando il testo originale dove ha bisogno di eventuali chiarimenti.

Per quanto riguarda il periodo medievale, non troviamo riflessioni teoriche rilevanti, soprattutto se comparate a quelle precedenti e successive. Nonostante ciò, non si può negare che sia un periodo caratterizzato da un'attività traduttiva intensa e da grandi trasformazioni nella geografia linguistica, ad esempio il crollo del greco e poi del latino come lingue della religione, l'irruzione nella zona del Mediterraneo di lingue asiatiche e africane, legate all'espansione araba in quella zona e la nascita dei volgari europei<sup>181</sup>. Così, non più solo il mondo occidentale latino, ma anche il mondo arabo e quello spagnolo diventano dinamici centri di pratica e teorizzazione della traduzione. Nel mondo occidentale, comunque, il motore per la pratica della traduzione è rappresentato dalla Chiesa, che svolge un ruolo di controllo portando al superamento, se non addirittura ad un rifiuto, dell'eloquenza

---

necessario rendere parola per parola, ma conservo lo stile generale e la forza della lingua". Munday, Jeremy, *Introducing Translation Studies*, p. 19.

<sup>179</sup> Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, p. 38.

<sup>180</sup> San Gerolamo, "Liber de optimo genere interpretandi", Epistola 57 a Pammachio (ca. 390), in Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, pp. 76-86.

<sup>181</sup> Eco, Umberto, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, Laterza, 1993.

ciceroniana; infatti, “i traduttori non miravano ad altro che trasportare nell’idioma latino le parole dell’originale con minuziosa e servile esattezza, deformando spesso la lingua della traduzione”<sup>182</sup>, come afferma lo studioso Moricca.

A differenza del Medioevo, lo studio e le riflessioni sulla traduzione si riavviano durante l’Umanesimo, diventando oggetti di numerose ricerche e godendo di maggiore attenzione. In questo periodo ritornano a prevalere le traduzioni dal greco in latino, approfondite ed analizzate in uno dei testi più significativi dell’epoca, il *De interpretatione recta* (1420 ca.) di Leonardo Bruni, definito da Folena come il “primo specifico trattato moderno sulla traduzione e certo il più meditato e penetrante di tutto l’Umanesimo”<sup>183</sup>, nel quale lo studioso discute i principi fondamentali per una corretta traduzione. Secondo Bruni, l’essenza della traduzione risiede nel trasferire correttamente ciò che è scritto in una lingua in un’altra lingua e perché questo sia possibile colui che traduce deve conoscere approfonditamente entrambe le lingue<sup>184</sup>. L’impresa della traduzione non è dunque facile, per questo l’autore espone cinque regole filologiche fondamentali per eseguire una traduzione corretta: un’ottima conoscenza, profonda e particolareggiata, della lingua da cui si traduce; la necessità di ‘possedere’ la lingua nella quale vuole tradurre in modo da averla ‘in proprio potere’, così da poter rendere anche le minime sfumature della lingua di partenza; la volontà di seguire il senso del testo originale, cercando di incarnare l’autore nella volontà, nella mente e nell’animo; la necessità della conoscenza della cultura e del gusto dell’autore in modo da capire a fondo il suo stile e riprodurlo nella lingua in cui traduce; infine, un buon orecchio, che permetta di affidarsi al giudizio dell’udito per non rovinare o sconvolgere ciò che è espresso nel testo con eleganza e senso del ritmo<sup>185</sup>. Inoltre, a Bruni va attribuito il merito di aver introdotto nel vocabolario la famiglia lessicale ‘traducere’, che corrisponde al moderno ‘tradurre’; questo nuovo termine si afferma, secondo Folena, “con un nuovo significato tecnico e con una connotazione marcatamente dinamica che mancavano ai suoi predecessori”<sup>186</sup>.

Il Quattrocento assiste all’apparizione sulla scena europea di altre lingue nazionali, che impattano sulle riflessioni sul tradurre, portando l’ambiente teorico-filosofico a non essere più concentrato solo in Italia, ma a diffondersi in altri paesi e contesti. È il caso dell’affermarsi della traduttologia francese fondata da Etienne Dolet, che, seppur sicuramente influenzato da Bruni, si differenzia da quest’ultimo perché il suo interesse è rivolto alla traduzione dal latino alle lingue volgari. Il suo intento principale è quello di creare una teoria universale laica da applicare a testi di ogni genere e formula i suoi principi

---

<sup>182</sup> Moricca, Umberto, *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino, Società editrice internazionale, 1923, p. 46.

<sup>183</sup> Folena, Gianfranco, *Volgarizzare e tradurre*, p. 60.

<sup>184</sup> Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, p. 44.

<sup>185</sup> Bruni, Leonardo, “Tradurre correttamente” in Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, Milano, Bompiani, 1993, pp. 87-118.

<sup>186</sup> Folena, Gianfranco, *Volgarizzare e tradurre*, p. VII.



sulla traduzione in un modo sistematico, similmente a quello di Bruni, sviluppando anch'egli cinque regole: semplificare la lettura per rendere il testo più intelligibile; avere una perfetta conoscenza delle due lingue; evitare di tradurre parola per parola; seguire la lingua d'uso, non termini latini o desueti; fare in modo che il testo rapisca non solo l'anima, ma anche l'udito<sup>187</sup>. È in questo contesto che si inserisce la traduzione della Bibbia in tedesco per mano di Lutero realizzata tra il 1522 e il 1534, nella quale sono riscontrabili i principi della traduzione filologica dell'Umanesimo. L'intento della sua traduzione era quello di rendere il testo sacro quanto più comprensibile a tutti e, per questo realizza una traduzione dinamica, che rispetta il tedesco vivo, parlato che suscita nel lettore della traduzione lo stesso effetto che aveva suscitato nel lettore dell'originale, e, perché ciò sia possibile, ammette che talvolta è necessario apportare delle modifiche ed arrivare a "germanizzare" la lingua dell'originale laddove necessario. Nonostante Lutero affermi che nella sua traduzione non si sia "allontanato troppo liberamente dalla lettera, anzi nell'esame di ogni passo mi sono molto preoccupato, insieme ai miei collaboratori, di rimanere il più possibile aderente al testo, senza discostarmene con eccessiva libertà"<sup>188</sup>, gli sono state rivolte accuse che gli imputavano la modifica e la falsificazione del testo della Bibbia. È bene ricordare che la traduzione di Lutero della Bibbia segnerà una svolta fondamentale nella storia della traduzione: permette al tedesco di affermarsi come lingua nazionale, garantisce alla traduzione un ruolo fondamentale nella fondazione di uno spazio linguistico proprio e diventa un modello per le successive traduzioni della Bibbia in altre lingue europee<sup>189</sup>.

Nel Seicento si assiste ad uno spostamento geografico del centro più dinamico per gli studi sulla traduzione verso la Francia. Qui si iniziano a produrre traduzioni conformi al criterio stilistico dell'epoca: la traduzione deve essere "*agréable ed élégante*" e non deve offendere "*les délicatesses*" della lingua francese<sup>190</sup>, dunque si tratta sostanzialmente di traduzioni che sono state definite "*belles infidèles*", che rimangono il genere di traduzione che domina per questo periodo, durante il quale la traduzione è considerata alla stregua di una reinvenzione e il traduttore alla stregua di un co-scrittore. L'intento e l'obbiettivo sono quelli di mantenersi il più fedeli possibile al senso voluto dall'autore e solo di conseguenza, e se possibile, adattarlo al gusto della propria cultura e del proprio tempo, senza dimenticare l'ideale ultimo: la bellezza del testo, che può giustificare, in alcuni casi, interventi sul testo per mantenerne il buon gusto<sup>191</sup>. Nello stesso periodo, anche l'Inghilterra assiste ad una proficua produzione di traduzioni, svolte secondo criteri che subiscono l'influenza delle tendenze

---

<sup>187</sup> Dolet, Etienne, *La manière de bien traduire d'une langue en autre*, (Lyon, 1540), Slatkine Reprints, Genève, 1972.

<sup>188</sup> Lutero, Martin, "Epistola sull'arte del tradurre e sulla intercessione dei santi" (Norimberga, 1530), in Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, Milano, Bompiani, 1993, pp. 119-147.

<sup>189</sup> Lutero, Martin, *Lettera del tradurre*, a cura di Bonfatti, Emilio, Venezia, Marsilio, 2006.

<sup>190</sup> Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, 1993, p. 49.

<sup>191</sup> Mounin, George, *Les belles infidèles*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1955.

traduttologiche francesi soprattutto nella volontà di porre il traduttore sullo stesso piano dell'autore, arrivando a considerarlo un co-autore. Fondamentale per gli studi sulla traduzione in questo periodo in Inghilterra è Dryden, poeta e traduttore di classici, che stabilisce i principi che saranno adottati per la traduzione anche negli anni successivi; viene per questo definito “*lawgiver to translation*”<sup>192</sup>. Sarà lui, infatti, a definire tre modelli distinti di traduzione: la metafrasi, la parafrasi e l'imitazione, schierandosi a favore della parafrasi, che si situa a metà tra la traduzione letterale e la traduzione libera e rappresenta l'unico modello che non perde di vista l'autore dell'originale<sup>193</sup>. La Germania ritornerà al centro dei dibattiti sulla traduzione verso la fine del Settecento e il primo Ottocento, periodo durante il quale le riflessioni sviluppate fino a quel momento vengono riprese e approfondite da importanti studiosi, tra i quali ricordiamo Wolfgang Goethe, Wilhelm von Humboldt e Friedrich Schleiermacher, il cui contributo porta innovazioni nel campo delle teorie della traduzione. Questi studiosi mettono in rilievo l'aspetto della traduzione come incontro tra lingue e culture, nel quale il lettore ha il dovere di sforzarsi per avvicinarsi alla diversità del testo e della lingua straniera e il traduttore ha il compito di orientare la propria lingua verso quella straniera<sup>194</sup>. Nelle sue *Note sul Divan occidentale-orientale*, Goethe presenta due generi di traduzione: la traduzione prosaica, che permette al lettore di conoscere l'estraneo attraverso “una prosa [che] neutralizza completamente tutte le particolarità di ogni arte poetica”<sup>195</sup>; la traduzione parodistica, nella quale il traduttore “si sforza di trasferirsi nelle situazioni del paese straniero, ma in realtà tende solo ad appropriarsi del senso a noi estraneo e a raffigurarlo nuovamente nel proprio senso”<sup>196</sup>. Perciò, in questo tipo di traduzione, vengono riprodotti i dialetti, il ritmo, la metrica e la prosa, ma viene accusata di rinunciare all'originalità della propria nazione e alle particolarità della propria lingua. La riflessione di Humboldt, invece, si concentra sulla dipendenza reciproca tra pensiero e parola, teoria per cui, secondo lui, nessuna parola può mai essere uguale a quella di un'altra lingua, in quanto non può mai corrisponderle pienamente. Questo perché il linguaggio, secondo lo studioso, è l'organo costitutivo del pensiero; quindi, l'atto del tradurre implica necessariamente uno spostamento non solo linguistico, ma anche mentale e culturale perché si passa da un'area dotata di una determinata concezione del mondo ad una la cui concezione non corrisponderà mai, o quantomeno corrisponderà esiguamente, a quella dell'area di partenza. Convinto che la traduzione costituisca una possibilità di incontro tra diverse culture, sostiene la mutua influenza fra lingua e pensiero, che lo porta a sviluppare una concezione di relativismo linguistico secondo cui la visione del mondo che ha una persona è

---

<sup>192</sup> Steiner, Thomas Robert, *English Translation Theory. 1650-1800*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1975.

<sup>193</sup> Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, 1993, pp. 51-52.

<sup>194</sup> *ivi*, p. 55.

<sup>195</sup> Goethe, Wolfgang Johann, *Note e saggi sul Divan occidentale-orientale*, traduzione a cura di Mazza, Donatella in Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, 1993, pp. 148-153.

<sup>196</sup> *ivi*, p.149.

fortemente condizionata dalla lingua che parla<sup>197</sup>. In conclusione, Humboldt afferma che una traduzione “ha raggiunto i suoi alti fini se invece della stranezza fa sentire l’estraneo”<sup>198</sup>, in un enunciato che si presenta del tutto affine e paragonabile a quello che è il pensiero di Schleiermacher. Secondo questo studioso, infatti, due sono i diversi atteggiamenti possibili da adottare nei confronti della traduzione, come da lui stesso esposto in un importante saggio dal titolo *Sui diversi metodi del tradurre*; qui, Schleiermacher si interroga su quali siano le possibili vie percorribili dal traduttore che intenda unire scrittore e lettore, due entità così distanti geograficamente come linguisticamente, in modo tale da aiutare il secondo a comprendere il primo nella maniera più precisa e completa. La sua riflessione si conclude con i due possibili approcci del traduttore alla sua traduzione: “o il traduttore lascia il più possibile in pace lo scrittore e gli muove incontro il lettore, o lascia il più possibile in pace il lettore e gli muove incontro lo scrittore”<sup>199</sup>. La scelta se adottare uno o l’altro atteggiamento è lasciata per intero al traduttore: nel primo caso il lettore deve interpretare il significato della traduzione che è, però, vicina ed affine ad una traduzione letterale, con il rischio che venga smarrito il concetto che l’autore voleva esprimere in prima istanza; nel secondo caso, invece, il testo straniero viene avvicinato alla lingua e allo stile del lettore, in modo che questi possa far propria la traduzione, che può essere considerata una specifica interpretazione del testo da parte del traduttore e che risulta, di conseguenza, poco letterale e meno fedele all’originale e corre il rischio di trasmettere il punto di vista del traduttore piuttosto che quello del lettore<sup>200</sup>. Questi due atteggiamenti nei confronti della traduzione sono stati definiti come *foreignizing* (straniamento) e *domesticating* (addomesticamento) e, utilizzando le parole dell’autore, potremmo dire che “nel primo caso, con il suo lavoro, il traduttore è impegnato a surrogare, per il lettore, la comprensione della lingua originale, che a questi manca. Egli cerca di comunicare ai lettori l’idea e l’impressione, ottenute mediante la conoscenza della lingua originale dell’opera così com’è, e quindi di muoverli verso uno spazio, quello dell’opera, per essi totalmente nuovo. (...) Il secondo, invece, che non presenta l’autore nei panni di traduttore, (...) è evidentemente preso in considerazione da tutti coloro che si servono della formula: si deve tradurre un autore così come egli stesso avrebbe scritto nella nostra lingua.”<sup>201</sup>. Naturalmente, Schleiermacher predilige la strategia che prevede di muovere il lettore verso lo scrittore attraverso l’utilizzo di un metodo di traduzione alienante, di conseguenza opposto a quello naturalizzante, orientandosi verso la lingua e i contenuti del testo originale. Nella scelta di questo studioso si può rintracciare lo stesso

---

<sup>197</sup> Giacomarra, Mario Gandolfo, *Translation studies: Tradurre: manipolare e costruire realtà*, p. 18.

<sup>198</sup> Von Humboldt, Wilhelm, *Introduzione alla traduzione dell’Agamennone di Eschilo*, traduzione a cura di Boccio, Gio Batta in Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, 1993, pp. 154-179.

<sup>199</sup> Schleiermacher, Friedrich, *Sui diversi metodi del tradurre* (1813), traduzione a cura di Moretto, Giovanni in Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, 1993, pp. 180-233.

<sup>200</sup> Giacomarra, Mario Gandolfo, *Translation studies: Tradurre: manipolare e costruire realtà*, p. 19.

<sup>201</sup> Schleiermacher, Friedrich, *Sui diversi metodi del tradurre* (1813), traduzione a cura di Moretto, Giovanni in Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, 1993, p. 197.

approccio alla traduzione adottato anche da Cicerone che, come specificato precedentemente, privilegia una traduzione realizzata con un'attitudine da oratore e non da interprete; queste riflessioni si collocano nel contesto delle dicotomie dirette che si presentano in molte teorie sulla traduzione basate su due tipi di equivalenza opposta. Diversi sono i teorici e gli studiosi che hanno contribuito ad accrescere queste dicotomie, riformulando questa opposizione di base in diversi modi, ma di questo parlerò più approfonditamente nel paragrafo dedicato alle teorie sulla traduzione.

Per quanto riguarda la seconda metà dell'Ottocento, si assiste ad un periodo povero di testimonianze teoriche sul campo della traduzione, ma che velocemente lascia spazio, all'inizio del Novecento, ad importantissime riflessioni ad opera di studiosi del calibro Walter Benjamin. Le considerazioni di questo teorico si collocano sulla scia della discussione sulla traducibilità, affrontata da Benjamin in termini filosofici, ed emergono con la sua riflessione sul compito del traduttore e sulla sua concezione di traduzione nel suo saggio dal titolo *Il compito del traduttore*. In questo saggio, l'autore riporta l'interessante è il rapporto tra poeta e traduttore: secondo Benjamin, il traduttore ha un compito diverso ma non meno importante di quello del poeta: l'opera del poeta è meritevole di sopravvivere perché contiene in essa frammenti della lingua pura, cioè quella lingua che, dai primordi, è racchiusa e presente in ogni altra lingua, e nell'opera tradotta la lingua originaria viene restituita alla sua purezza. Il traduttore quindi porta alla luce l'unità originaria di tutte le lingue. Il concetto di sopravvivenza è fondamentale in Benjamin ed è strettamente legato alla sua concezione di traduzione: la traduzione deve cogliere l'essenza dell'opera e farla sopravvivere e durare nel tempo<sup>202</sup> ed è in grado di farlo perché nella sopravvivenza l'originale si trasforma, in quanto, con il passare del tempo, cambiano le parole e il loro modo d'uso all'interno delle lingue ed è, quindi, solo grazie alla traduzione che si può vivificare l'opera originale. La traduzione, dunque, esprime un rapporto segreto fra le lingue, mettendo in luce una forma singolare di convergenza tra esse, cioè che tutte sono affini in ciò che vogliono dire. La traduzione però non può rivelare questo rapporto, può solo rappresentarlo in forma germinale o intensiva e può essere in grado di riproporlo attraverso il rinnovamento dell'originale<sup>203</sup>. Benjamin procede affermando che se nel testo originale il rapporto tra contenuto e lingua è stretto, nella traduzione il rapporto tra le due è molto mutato, perché si introduce una distanza, una libertà; infatti, paragona la migliore traduzione al manto regale, separato ma unito al corpo, poiché nessun abito è tale se aderisce come buccia al corpo<sup>204</sup>. Oltre alla differenza della lingua, tra poeta e traduttore anche il modo dell'intenzione cambia: le lingue tendono alla stessa realtà ma non allo stesso modo, secondo Benjamin il compito del traduttore è quello di trovare, nella lingua in cui

---

<sup>202</sup> *ivi*, p. 21.

<sup>203</sup> *ibidem*.

<sup>204</sup> Benjamin, Walter, *Il compito del traduttore*, traduzione a cura di Bonola, Gianfranco in Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, 1993, pp. 291-313.

si traduce, l'intenzione in cui rimanga un'eco dell'originale. Il traduttore, quindi, grazie al suo compito, eleva le due lingue verso la lingua originaria, in quanto entrambe discendenti da essa<sup>205</sup>. In ogni traduzione sopravvive il nocciolo essenziale, che non è traducibile, così il traduttore ambisce a toccare quell'intoccabile che il poeta ha prodotto; per spiegare questo concetto Benjamin usa una metafora molto interessante: la metafora geometrica della tangente al cerchio. Come la tangente tocca il cerchio in un punto solo per poi procedere all'infinito in linea retta, così la traduzione tocca l'originale in un punto solo, il punto del senso, per poi procedere secondo la legge della fedeltà nella libertà del movimento linguistico. In conclusione, trapela dalle riflessioni di Benjamin il sogno di una lingua “paradisiaca, cioè una lingua originale perduta con il crollo di Babele”<sup>206</sup>, che il traduttore ha il compito di ricostruire e ricreare.

## **2.2 Translation studies: teorie della traduzione in epoca moderna e contemporanea**

A partire dagli anni Cinquanta del Novecento si inizia ad assistere ad una sempre maggiore teorizzazione di ciò che riguarda gli studi sulla traduzione: la teorizzazione privata tende a diventare pubblica quando si iniziano a fare delle condivisioni, le quali portano conseguentemente a disaccordi sulla concezione della traduzione da parte dei diversi studiosi, alcuni dei quali danno più importanza al testo originale, altri al testo tradotto, altri ancora pensano di traslare il testo originale nella cultura legata alla lingua in cui si traduce. Naturalmente, nessuna di queste posizioni è definibile errata perché non esistono approcci assoluti, ma questi dipendono dal testo, dal contenuto e dall'enunciato. Nel contesto della teoria della traduzione linguistica, si collocano le riflessioni di studiosi quali Roman Jakobson, Georges Mounin e Otto Kade; in questo ambito, si intende la traduzione come un'operazione formale, legata alle strutture delle lingue e volta a sfruttarne le corrispondenze e a risolverne le differenze. Dunque, l'obiettivo principale di questo periodo è quello di capire quale sia una buona traduzione, soprattutto tenendo in considerazione le questioni legate alla fedeltà e alla correttezza. Nel contesto linguistico, il problema affrontato più frequentemente è quello dell'equivalenza di significato, problema nella cui soluzione si cimenta il linguista russo Roman Jakobson in un breve saggio sulla traduzione dal titolo *On Linguistic Aspects of Translation*, diventato ben presto testo fondamentale per la traduttologia<sup>207</sup>. Rifacendosi al concetto di semiotica della traduzione, Jakobson crede che sia il segno verbale linguistico a dare ad un oggetto il suo significato.

---

<sup>205</sup> Benjamin, Walter, “The Task of the Translator”, *Selected Writings*, vol. 1(1913-1926), pp. 253-263.

<sup>206</sup> Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, 1993, p. 62.

<sup>207</sup> Arduini, Stefano e Stecconi, Ubaldo, *Manuale di traduzione: teorie e figure professionali*, Roma, Editore Carocci, 2007.

L'interpretazione di un segno verbale, secondo Jakobson, può avvenire attraverso tre metodi, grazie ai quali teorizza tre tipi distinti di traduzione: endolinguistica (*intralingual*), interlinguistica (*interlinguistic*) e intersemiotica (*intersemiotic*)<sup>208</sup>. Nel caso della traduzione endolinguistica, i cambiamenti avvengono nella stessa lingua, pertanto un segno verbale, cioè una parola, appartenente ad una particolare lingua è sostituito da un altro appartenente alla stessa lingua, un sinonimo che possa garantire l'unità di codice e mantenere l'equivalenza nel significato. La traduzione interlinguistica, invece, può essere vista come una sostituzione di un segno verbale con un altro, appartenente però ad un'altra lingua. In questo caso il traduttore ricodifica e trasmette un messaggio ricevuto da un'altra fonte, e quindi la traduzione implica due messaggi equivalenti in due codici diversi; si tratta della traduzione vera e propria. La traduzione intersemiotica, invece, più che focalizzarsi sulle parole dà enfasi al messaggio che deve essere comunicato nella sua interezza, si tratta infatti dell'interpretazione di segni verbali attraverso sistemi di segni non-verbali, che impone al traduttore di concentrarsi maggiormente sull'informazione che deve essere espressa. Nel suo saggio, il grande linguista russo affronta il problema della 'deficienza' in una particolare lingua; crede che tutte le esperienze cognitive possano essere espresse in lingua e, durante la traduzione, ogni volta che si presenta una mancanza o 'deficienza di parole', si può ricorrere a prestiti, neologismi e perifrasi. Enfatizzando il fatto che uno dei fattori di cui la traduzione deve occuparsi è la struttura grammaticale della lingua nella quale si traduce, Jakobson crede che possa diventare difficile cercare di mantenere fedeltà al testo di partenza quando la lingua in cui si traduce ha una struttura grammaticale rigida che è invece assente nella lingua dell'originale. L'autore conclude sostenendo, in ultima analisi, che "languages differ essentially in what they *must* convey and not in what they *may* convey"<sup>209</sup>.

Un altro degli studiosi che ha affrontato il problema della traduzione in ambito linguistico è il linguista francese Georges Mounin, secondo il quale la traduzione consiste nel tentativo di rigenerare la funzione di significato tra due lingue, in modo tale che, se il traduttore, durante il processo traduttivo, non riuscisse a trovare corrispondenze precise, opterebbe per realizzare una sorta di parafrasi che si serve di unità diverse<sup>210</sup>. Secondo il linguista, il suo compito della traduzione è quello di rispettare la lingua straniera in ogni sua sfaccettatura e, allo stesso tempo, di non violare la lingua nella quale traduce, mantenendosi il più possibile fedele al senso del testo originale, senza aggiunte, rimozioni o mutazioni. Legate alla sua concezione di traduzione sono le capacità di cui il traduttore deve disporre, delle quali, secondo Mounin, la principale è la flessibilità intellettuale, opposta con

---

<sup>208</sup> Jakobson, Roman, "On Linguistic Aspects of Translation", *On translation*, Harvard University Press, 2013, pp. 232-239.

<sup>209</sup> "Le lingue differiscono essenzialmente per ciò che *devono* esprimere, non per ciò che *possono* esprimere". *ivi*, p. 236.

<sup>210</sup> Arduini, Stefano e Stecconi, Ubaldo, *Manuale di traduzione: teorie e figure professionali*, p. 18.

fervore alla rigidità che porta il traduttore a compromettere il suo lavoro di traduzione e rende improduttivo il suo esercizio. In relazione a questo concetto, afferma che “chi vuole tradurre da una lingua all'altra e si propone di rendere sempre una data parola unicamente con una parola che le corrisponda durerà molta fatica e darà una traduzione incerta e confusa. Questo metodo non è giusto; il traduttore deve anzitutto chiarire lo svolgersi del pensiero, quindi esporlo e riferirlo in modo che lo stesso pensiero divenga chiaro e comprensibile nell'altra lingua”<sup>211</sup>.

Nel contesto del concetto di equivalenza, diverse sono le strade intraprese dai teorici; degna di approfondimento è quella più rigidamente linguistica, proposta da Catford. Nel suo saggio dal titolo *A Linguistic Theory of Translation*, il linguista offre un'articolata disamina del concetto di equivalenza: in primo luogo elabora un distinguo tra equivalenza traduttiva e condizioni di equivalenza, dove la prima è intesa come un fenomeno che nasce dall'accostamento del testo di partenza con le sue relative versioni nelle lingue d'arrivo. Inoltre, con equivalenza traduttiva, intende sia un'equivalenza testuale, cioè il caso in cui il testo tradotto può essere considerato un equivalente del testo originale, sia una corrispondenza formale, intesa come una categoria della lingua nella quale si traduce che corrisponde esattamente o, quantomeno, occupa il più esattamente possibile lo stesso posto che occupa la suddetta categoria nella lingua del testo originale. Catford puntualizza, però, che quest'ultima non può che essere approssimativa, in quanto ogni lingua ha le sue proprie caratteristiche e le categorie di cui è costituita hanno valore e significato solo all'interno della lingua stessa<sup>212</sup>. Anche il lavoro di Otto Kade, filologo e linguista tedesco, può essere inserito nel contesto del paradigma linguistico, in quanto si mostra interessato al problema dell'equivalenza nei termini della corrispondenza a livello di parole. Propone, dunque, un'equivalenza lessicale considerando come unità di traduzione il termine, la singola parola, e descrive quattro diversi gradi di equivalenza: equivalenza totale (*Eins-zu-Eins*, uno-a-uno), che indica il caso in cui vi sia piena corrispondenza tra il termine in lingua originale e il termine in lingua tradotta ed è il caso, ad esempio, di termini tecnici o elementi chimici; equivalenza facoltativa (*Viele-zu-Eins*, Uno-a-più), che descrive il caso in cui un termine nella lingua dell'originale corrisponda a più termini nella lingua in cui si traduce, comportando la necessità di scegliere da parte del traduttore; equivalenza parziale (*Eins-zu-Teil*, Uno-a-parte), che rappresenta il caso in cui il termine in lingua originale corrisponda solo approssimativamente al termine coincidente nella lingua in cui si traduce; equivalenza nulla (*Eins-zu-Nul*, Uno-a-nessuno), che presuppone l'inesistenza di un termine equivalente nella lingua in cui si

---

<sup>211</sup> Mounin, George, *Teoria e storia della traduzione*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1965, p. 34.

<sup>212</sup> Baselica, Giulia, “L'equivalenza in traduzione: la teoria di Komissarov e il dibattito nei Translation Studies”, *Traduttologia e Traduzioni*, vol. II. *Identità linguistica, identità culturale*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2021.

traduce e implica, di conseguenza, la necessità di utilizzare una circonlocuzione, un calco o un prestito<sup>213</sup>.

Negli anni Settanta si afferma il passaggio dall'enunciato al testo: in questo periodo, infatti, diventa sempre più evidente l'autorevolezza di una prospettiva testuale, allargando l'approccio linguistico dall'unità della parola all'unità del testo. In questo determinato contesto, si collocano gli studi del filosofo inglese Herbert Paul Grice, la cui ipotesi più importante è che la comunicazione umana sia caratterizzata fundamentalmente dall'espressione e dal riconoscimento delle intenzioni<sup>214</sup>. L'idea di fondo è che la comunicazione non è veicolata dal solo linguaggio, bensì è legata alla relazione tra lingua e contesto e ciò permette di intendere intenzioni e soprattutto implicazioni che, se chiare in una determinata lingua, in quanto legate anche al contesto, possono non esserlo quando si traduce in un'altra lingua. Dunque, è necessario che i modelli che si basano sull'analisi dei codici linguistici prendano in considerazione lo studio dei processi inferenziali che vengono messi in atto durante la comunicazione. Grice sviluppa quattro massime, la rottura delle quali crea implicazioni: massima di quantità che prevede di non dare ai lettori né più né meno informazioni di quelle necessarie per capire per intero il testo; massima di qualità che impone l'importanza di non disinformare i lettori, che significa dire solo ciò che il traduttore crede essere vero; massima di pertinenza che significa, appunto, essere pertinenti e non dire ciò che non è rilevante ai fini della conversazione; massima di maniera che implica l'importanza di comunicare il messaggio in modo ordinato e chiaro, senza ambiguità e inutili verbosità. Nonostante queste massime possano apparire essenzialmente culturospecifiche, in particolare legate alla lingua inglese, la nozione di base, cioè che l'implicazione derivi dalla rottura di una delle massime, non può e non deve essere legata ad una cultura in particolare, in quanto ogni cultura si arroga il diritto di aggiungere le massime che vuole e, quindi, di infrangerle<sup>215</sup>. È proprio in questo periodo che si inserisce la riflessione di quello che può essere considerato il maggior traduttologo vivente, nonché 'padre della traduttologia', Eugene Nida, che si ritiene, senza dubbio, essere l'anello di congiunzione tra la teoria di traduzione umanistica e la contemporanea traduttologia scientifica<sup>216</sup>. Punto di partenza della sua considerazione è la traduzione della Bibbia, della quale propone i primi tentativi di impostazione secondo un approccio laico e sistematico, fino ad allora sconosciuto, in quanto la riflessione su questo argomento era sempre stata allontanata da un modello di traduzione universale ed inserita in un contesto di specificità proprio dei testi sacri. Il suo contributo è fondamentale se si considera che il suo lavoro è stato il primo tentativo di fondare una teoria sulla traduzione che fosse pragmatica ed esaustiva, che fosse fondata sulla

---

<sup>213</sup> *ivi*, p. 19.

<sup>214</sup> *ibid.*

<sup>215</sup> Cosenza, Giovanna, "La pragmatica di Paul Grice. Intenzioni, significato, comunicazione", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 96 (2004), pp. 203-208.

<sup>216</sup> Salmon, Laura, *Teoria della traduzione: storia, scienza, professione*, Milano, Vallardi, 2003.



linguistica come anche sulla pratica professionale e che includesse teorie recenti di matrice linguistica, allontanando le teorie dall'ormai stagnante dibattito tra traduzione libera e letterale<sup>217</sup>. Nella sua monografia dal titolo *Toward a Science of Translation*, da molti accreditato come il primo trattato fondamentale di traduttologia<sup>218</sup>, Nida si schiera a favore di un approccio linguistico, nel quale l'importanza fondamentale è data ad elementi testuali e contestuali; infatti, sono centrali per la sua riflessione i concetti di significato, contesto ed equivalenza. Secondo il traduttologo, le parole non hanno un significato fisso, ma acquisiscono significato attraverso il contesto in cui vengono utilizzate e possono produrre reazioni variabili a seconda della cultura nella quale ci si trova ad operare; dunque, oltre al contesto linguistico, cioè l'insieme degli elementi adiacenti ad una parola, bisogna sempre tenere presente il contesto extralinguistico, ovvero considerare che, talvolta, il significato di una parola non è disambiguato solo dagli elementi linguistici con cui si combina, ma dalla situazione comunicativa in cui è utilizzata la parola. Pertanto, una volta evidenziati i tre tipi di significati, significato linguistico, significato referenziale (cioè la definizione del dizionario) e significato emotivo e connotativo (per la comprensione del quale è fondamentale considerare il contesto d'uso) e dati i due diversi contesti d'azione, linguistico ed extralinguistico, Nida distingue tra due tipi di equivalenze: equivalenza formale ed equivalenza dinamica. La prima focalizza la sua attenzione sul messaggio, sia nella forma che nel contenuto, per cui la preoccupazione maggiore è che il messaggio nella lingua d'arrivo sia il più vicino possibile agli elementi della lingua di partenza; la traduzione realizzata in questo contesto si mostrerà, quindi, maggiormente orientata verso la struttura del testo originale e il traduttore formale produrrà interpretazioni poco appropriate a causa della sua attenzione a corrispondenze superficiali e alla sua eccessiva fedeltà a grammatica e lessico del testo di partenza<sup>219</sup>. Al contrario, l'equivalenza dinamica si basa sul 'principio dell'equivalenza degli effetti', secondo il quale il traduttore cerca di trasportare il significato dell'originale in modo che la formulazione del messaggio nella lingua d'arrivo susciti sui lettori della traduzione lo stesso impatto che la formulazione del messaggio originale aveva suscitato sui lettori del testo originale<sup>220</sup>. Si ha, dunque, equivalenza dinamica quando, nella lingua d'arrivo, il traduttore è in grado di ricreare le stesse relazioni presenti tra il messaggio e il ricevente nella lingua dell'originale. Il messaggio deve essere, quindi, adattato alla necessità linguistiche e alle aspettative culturali del ricevente e deve tendere alla totale naturalezza di espressione ed essere finalizzato allo scopo cardine della teoria dell'equivalenza formale: ricercare l'equivalente naturale più vicino alla lingua dell'originale. Pertanto, la traduzione avrà successo solo nel momento in cui si otterrà il raggiungimento di una

---

<sup>217</sup> *ivi*, p. 124.

<sup>218</sup> *ibid.*

<sup>219</sup> Arduini, Stefano e Stecconi, Ubaldo, *Manuale di traduzione: teorie e figure professionali*, p. 22.

<sup>220</sup> Nida, Eugene e Taber, Charles, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, E.J. Brill, 1969.

reazione equivalente e perché questo avvenga sono quattro i requisiti che deve presentare: deve avere senso; deve trasmettere spirito e maniera dell'originale; deve presentare una forma di espressione naturale e scorrevole; deve produrre una reazione simile all'originale. Per raggiungere l'effetto equivalente è indispensabile che la corrispondenza di significato abbia la priorità su quella di stile<sup>221</sup>. La rilevanza dell'opera di Nida giace nell'aver esercitato un'enorme influenza a livello accademico, soprattutto nel campo della linguistica, per aver scardinato la rigida equivalenza parola per parola e aver introdotto nel campo dei *Translation studies*, per la prima volta, una teoria che può essere definita *target-oriented*, cioè orientata verso il ricevente, dove il focus principale si sposta sulla traduzione stessa e non più sul testo originale<sup>222</sup>. Oltre a questi motivi, l'apporto dello studio di Nida risulta fondamentale perché è proprio nel contesto dell'opposizione tra equivalenza formale e dinamica che si inseriscono le dicotomie classiche, usate per descrivere le strategie di traduzione risultanti dai due diversi approcci che il traduttore può adottare: *domestication*, quando la traduzione adotta uno stile fluente e trasparente in modo da limitare l'estraneità del testo originale e *foreignization*, quando produce un testo che viola deliberatamente le convenzioni della lingua in cui si traduce mantenendo l'estraneità dell'originale. Già Cicerone aveva teorizzato un embrione di quella che sarà poi la teoria dell'equivalenza dinamica di Nida, quando aveva affermato che nell'approcciarsi alla traduzione aveva adottato un'attitudine da oratore e non da interprete, producendo, di conseguenza, una traduzione libera in cui venivano mantenute le idee e il pensiero dell'opera originale; dopo di lui, era stato Schleiermacher a contribuire a questa teoria con il suo apporto, proponendo una distinzione tra traduzioni *foreignizing* e *domesticating*, le prime che implicano lo sviluppo di un processo traduttivo che esclude i valori culturali dominanti della cultura di destinazione<sup>223</sup>, quindi che lasciano in pace l'autore e gli muovono incontro il lettore e sono quelle che l'autore privilegia, e le seconde che producono traduzioni trasparenti per minimizzare l'estraneità del testo, quindi che lasciano in pace il lettore e gli muovono incontro l'autore<sup>224</sup>. I termini utilizzati convenzionalmente per descrivere le strategie evidenziate dallo studio di Schleiermacher furono definiti dal teorico e traduttore americano Lawrence Venuti che, riferendosi appunto allo studio del filologo tedesco, teorizza la dicotomia tra traduzioni *resistant* (resistenti) e traduzioni *fluent* (fluente): predilige le traduzioni *fluent*, sostenendo che la fluidità gioca un ruolo fondamentale nella traduzione, in opposizione alle traduzioni *resistant* che sono prodotte in un'ottica etnocentrica ed imperialista e

---

<sup>221</sup> Munday, Jeremy, *Manuale di studi sulla traduzione*, Bononia University Press, 2012.

<sup>222</sup> Panou, Desponia, "Equivalence in Translation Theories: A Critical Evaluation", *Theory and Practice in Language Studies*, vol. 3 (2013), pp. 1-6.

<sup>223</sup> Munday, Jeremy, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, Oxon, Routledge, 2001.

<sup>224</sup> Wang, Lili, "A Survey on Domestication and Foreignization Theories in Translation", *Theory and Practice in Language Studies*, vol. 3 (2013), pp. 175-179.

che oppongono resistenza, da qui il nome, ai valori culturali propri della lingua in cui si traduce<sup>225</sup>. Nello stesso contesto si collocano le riflessioni del teorico israeliano Gideon Toury, che puntualizza i principi di *adequacy* (adeguatezza) e *acceptability* (accettabilità): nel primo caso, la traduzione che si ottiene dà priorità al testo originale, mantenendo le caratteristiche della cultura emittente e favorendo lo scambio interculturale, dunque è orientata al testo di partenza; nel secondo caso, la traduzione si focalizzerà sulla facilità di ricezione del testo d'arrivo da parte della cultura ricevente, modificando, quindi, gli elementi culturospecifici del testo originale e producendo una traduzione orientata al testo d'arrivo<sup>226</sup>. Analoghi sono gli studi del teorico Peter Newmark, che contribuisce alla teoria della traduzione sviluppando la dicotomia tra traduzioni *semantic* (semantiche) e *communicative* (comunicative); secondo lui “communicative translation attempts to produce on its readers an effect as close as possible to that obtained on the readers of the original. Semantic translation attempts to render, as closely as the semantic and syntactic structures of the second language allow, the exact contextual meaning of the original”<sup>227</sup>, uno rappresenta un pregiudizio della lingua di destinazione, l'altro un pregiudizio della lingua d'origine. Ancora, sulla scia delle dicotomie tipiche della traduzione, apporta il suo contributo il teorico ceco Levy, che distingue tra traduzioni *illusory* (illusorie) e *anti-illusory* (anti-illusorie), spiegando che nel leggere una traduzione illusoria, il lettore non si accorge che si tratta di un testo tradotto perché è stato tanto perfettamente adattato alla cultura ricevente da poter essere confuso per un testo originale; al contrario, una traduzione anti-illusoria trattiene alcune delle caratteristiche del testo d'origine, lasciando intendere al lettore che si tratta di una traduzione. Questa opposizione di base è stata riformulata da molti altri; ad esempio, dalla linguista tedesca Juliane House, che si riferisce a traduzioni *overt* (palesi) e *covert* (nascoste), dove, nel caso di *overt*, il destinatario è consapevole di interagire con una traduzione, mentre nel caso di *covert*, il lettore non se ne rende conto. Oppure ancora la traduttrice Christiane Nord che, però, preferisce riferirsi a traduzioni *documentary* (documentarie) e *instrumental* (strumentali), intendendo, con la prima, una rappresentazione esplicita del testo d'origine, quasi in forma di documento, mentre, con la seconda, una traduzione che riattiva la funzione comunicativa del testo, intendendola come strumento<sup>228</sup>.

Muovendoci sempre nel contesto della teoria dell'equivalenza, si nota che questa consente al traduttore di scegliere se rendere un aspetto piuttosto che un altro del testo originale, smentendo

---

<sup>225</sup> Venuti, Lawrence, *The translator's invisibility: A history of translation*, London, Routledge, 2017.

<sup>226</sup> Bertazzoli, Raffaella, *La traduzione: teorie e metodi*, Roma, Carocci, 2006.

<sup>227</sup> “La traduzione comunicativa tenta di produrre sui suoi lettori un effetto il più vicino possibile a quello ottenuto sui lettori dell'originale. La traduzione semantica tenta di rendere, per quanto le strutture semantiche e sintattiche della seconda lingua lo consentano, l'esatto significato contestuale dell'originale”. Newmark, Peter, *Approaches to translation (Language Teaching methodology series)*, Oxford, Pergamon Press, 1981, p. 39.

<sup>228</sup> Pym, Anthony, “Natural and directional equivalence in theories of translation”, *Target. International Journal of Translation Studies*, vol. 19 (2007), pp. 271-294.

l'assunzione necessaria di un equivalente naturale. In questo ambito si collocano le riflessioni del teorico svizzero Werner Koller e della teorica tedesca Katharina Reiss, per i quali l'unità della traduzione è rappresentata dal testo per intero. I due basano le loro riflessioni su una teoria di equivalenza in cui la traduzione deve riprodurre aspetti di ciò che è funzionale nel testo di partenza, di conseguenza, il fattore decisivo nella traduzione altro non è che la natura del testo d'origine<sup>229</sup>. Inoltre, la studiosa Reiss si pone come obiettivo quello di presentare un quadro tipologico che sia sufficiente per valutare il lavoro di traduzione, che, secondo lei, è motivata principalmente da un aspetto funzionale, ed è proprio quest'ultimo a determinare il tipo di testo che si vuole tradurre. Ammette, come già specificato, che un determinato testo possa avere più di una funzione nello stesso momento, ma è sufficiente, per identificarlo, riferirsi alla sua funzione predominante. Questa teoria è approfondita dalla Reiss in collaborazione con il linguista tedesco Hans Vermeer, fondatore della *Skopostheorie*, in un lavoro successivo nel quale gli autori evidenziano la necessità di individuare nel testo originale e nel testo tradotto una coerenza intertestuale che rappresenta la fedeltà della traduzione; è, dunque, molto più importante nel processo traduttivo lo sforzo del traduttore di far comunicare i due testi, evidenziandone funzioni e tipi testuali, piuttosto che ricercare un'equivalenza difficile da definire<sup>230</sup>. È doveroso, in questo ambito, riportare il parere di uno studioso che, a differenza di tutti quelli citati finora, si schiera contro l'ossessione dell'equivalenza; si tratta di Anton Popovič, linguista cecoslovacco che rifiuta ogni atteggiamento prescrittivo nei confronti della traduzione. In una teoria affine a quella di Jakobson, egli professa e accetta l'impossibilità teorica nello stabilire criteri precisi di equivalenza letterale e formale; si rende conto che ciò che la traduzione comporta non è altro che una deviazione e compito del traduttore è quello di comprenderla e spiegarla. Di conseguenza, i traduttori sono liberi di scegliere ed assumere diverse estetiche, soggette a mutamenti causati dal passare del tempo e dallo spostamento tra varie culture, rispetto alle quali saranno relativi i tanto fondamentali concetti di fedeltà e libertà. L'importanza della riflessione di Popovič si situa nel suo sostanziale rifiuto di ogni atteggiamento normativo, tipico degli studi sulla traduzione contemporanei<sup>231</sup>.

Verso la fine degli anni Settanta, si assiste all'emergere di una nuova teoria di traduzione che riflette uno spostamento da teorie prevalentemente linguistiche ad un concetto di traduzione più orientato dal punto di vista funzionale e socioculturale; si tratta della *Skopostheorie*, la teoria dello *Skopos*, che guarda alla traduzione intendendola come un'azione con uno scopo, cercando di aprire una nuova prospettiva su aspetti come lo stato del testo di partenza e di quello di arrivo, la loro relazione, il

---

<sup>229</sup> *ivi*, p. 284.

<sup>230</sup> Arduini, Stefano e Stecconi, Ubaldo, *Manuale di traduzione: teorie e figure professionali*, p. 24.

<sup>231</sup> *ivi*, p. 25.

concetto di traduzione e il ruolo del traduttore<sup>232</sup>. La *Skopostheorie* è una teoria avanzata da Hans Vermeer, teorizzata in Germania intorno alla fine degli anni Settanta, che costituisce il nucleo della teoria della traduzione funzionalista, che prevede una visione della traduzione non più limitata alla convenzionale concezione di traduzione orientata al solo testo di partenza. Postulato fondamentale di tale studio è l'intenzionalità dell'atto traduttivo, che, considerato come un'azione, deve, per essere tale, avere uno scopo, un obiettivo, definito attraverso il termine tecnico *skopos*, parola greca che significa 'scopo', 'obiettivo', introdotta da Vermeer nel campo delle teorie sulla traduzione in relazione alla sua riflessione. Lo studioso è convinto che sia lo scopo stesso di un testo a determinare e definire quale sia la strategia migliore nell'approccio alla traduzione; per questo si oppone alle tradizionali teorie basate esclusivamente sull'equivalenza, che vedono nel testo di partenza e nei suoi effetti sul lettore i fattori decisivi nella traduzione, ed eleva al centro dell'azione traduttiva lo *skopos*. Il punto principale di questo approccio funzionale è il seguente: non è il testo di partenza in quanto tale o i suoi effetti sul destinatario di tale testo o la funzione assegnatagli dall'autore a determinare il processo della traduzione, come postulato dalle teorie della traduzione basate sull'equivalenza, bensì la funzione o lo *skopos* del testo di destinazione. Di conseguenza, lo *skopos* è in gran parte vincolato dall'utente del testo di destinazione, cioè il lettore, e dalla sua situazione e background culturale<sup>233</sup>. Vermeer stesso spiega la regola dello *skopos* affermando "each text is produced for a given purpose and should serve this purpose. The *skopos* rule thus reads as follows: translate/interpret/speak/write in a way that enables your text/translation to function in the situation it is used and with the people who want to use it and precisely in the way they want it to function"<sup>234</sup>. In questo senso, la traduzione può essere considerata principalmente come un processo di comunicazione interculturale il cui prodotto finale è un testo che ha la capacità di funzionare in modo appropriato in situazioni e contesto di utilizzo specifici<sup>235</sup>. Il concetto di cultura risulta, quindi, fondamentale; la definizione proposta da Vermeer si concentra sull'insieme di norme e convenzioni che l'individuo, come membro della sua società, deve conoscere; tradurre significa, di conseguenza, confrontare culture. I traduttori interpretano i fenomeni della cultura di partenza alla luce della propria conoscenza culturospecificca, dall'interno o dall'esterno, a seconda che la traduzione sia da o verso la lingua e la cultura madre del

---

<sup>232</sup> Du, Xiaoyan, "A Brief Introduction of Skopos Theory", *Theory and Practice in Language Studies*, vol. 2 (2012), pp. 2189-2193.

<sup>233</sup> Schäffner, Christina, "Skopos theory", *Routledge encyclopedia of translation studies*, vol. 17 (1998), pp. 235-238.

<sup>234</sup> "Ogni testo è prodotto per un determinato scopo e dovrebbe servire a questo scopo. La regola dello *skopos* si legge quindi come segue: tradurre/interpretare/parlare/scrivere in un modo che consenta al testo/traduzione di funzionare nella situazione in cui viene usato e con le persone che vogliono usarlo e precisamente nel modo in cui vogliono che funzioni". Nord, Christiane, *Translating as a Purposeful Activity Functionalist Approaches Explained*, Manchester, St. Jerome, 1997, p. 29.

<sup>235</sup> Jabir, Jawad Kadhim, "Skopos Theory: Basic Principles and Deficiencies", *Journal of the College of Arts. University of Basrah*, no. 41 (2006), pp. 37-46.

traduttore<sup>236</sup>. In questi termini, data l'importanza che la cultura assume nella teoria dello *skopos*, si può quasi pensare che Vermeer possa essere stato un pioniere di quelli che vengono definiti *cultural studies*, che rappresentano la svolta culturale che gli studi sulla traduzione subiranno negli anni Novanta.

Gli anni Novanta assistono, infatti, ad un sempre maggiore interesse nei confronti della cultura, nella cornice dei *Translation studies*; sono testimoni della nascita di quella branca che verrà, appunto, definita *cultural studies*, che va ad arricchire la teoria e la critica letteraria, mostrando un interesse emergente per gli effetti sociali, etici, ideologici e politici della traduzione, con implicazioni anche relative al femminismo e alla marginalizzazione di minoranze etniche o sessuali. I *cultural studies* fanno parte dell'evoluzione dei *Translation studies* in quelli che vengono definiti *Post Translation studies*. Questa denominazione fu coniata da Siri Nergaard e Stefano Arduini in un articolo dal titolo *Translation: A New Paradigm*, pubblicato nel 2011, nel quale si pongono l'obiettivo di proporre l'inaugurazione di un campo di ricerca transdisciplinare per il quale la traduzione sia strumento interpretativo e operativo. I due studiosi auspicano l'inizio di una nuova era nell'ambito dei *Translation studies*: quella dei *Post Translation studies*, all'interno dei quali la traduzione è vista come fondamentalmente transdisciplinare, mobile ed illimitata. Il punto cruciale di questa nuova era è l'apertura alla riflessione sulla traduzione dall'esterno della disciplina, dalla prospettiva di discipline quali arte, architettura, etnografia, studi sulla memoria, semiotica, psicologia, filosofia, economia e studi di genere; non a caso, a partire da questa svolta, iniziano ad entrare nel campo della traduzione personalità come antropologi, sociologi, psicologi, studiosi di migrazione e diaspora e non più solo scrittori e traduttori<sup>237</sup>. La svolta culturale negli studi sulla traduzione ha avviato il processo di esame dei modi in cui essa si alimenta e contribuisce alle dinamiche della rappresentazione culturale; esaminare le tendenze traduttive che prevalgono in periodi specifici consente di comprendere le più ampie forze culturali all'opera nella traduzione. Ciò che manca, però, dai resoconti degli studi di traduzione è una definizione chiara di cosa significhi 'cultura'; questa, riconosciuta come concetto determinante nelle scienze umane e sociali contemporanee, appare negli studi di traduzione come se avesse un significato non problematico. Inutile dire che non è così: ai traduttori viene detto che per far sì che il loro lavoro sia svolto correttamente devono capire e conoscere la cultura del testo di partenza, che i testi sono incastonati nella cultura e più è forte la loro appartenenza e il loro legame con questa cultura, più difficile sarà trovare equivalenti per termini e idee<sup>238</sup>. Ciò di cui non tengono conto queste affermazioni è la difficoltà stessa nel determinare il

---

<sup>236</sup> Nord, Christiane, *Translating as a Purposeful Activity Functionalist Approaches Explained*, Manchester, St. Jerome, 1997.

<sup>237</sup> Gentzler, Edwin, "Translation studies: Pre-discipline, discipline, interdiscipline, and post-discipline", *International Journal of Society, Culture & Language* (Special Issue on Translation, Society and Culture), vol. 2 (2014), pp. 13-24.

<sup>238</sup> Snell-Hornby, Mary, *Translation Studies: An Integrated Approach*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1988.

‘significato culturale’, che non si trova all’interno della cultura stessa, bensì nel processo di negoziazione che fa parte della sua continua riattivazione. Le soluzioni a molti dei dilemmi del traduttore non si trovano nei dizionari, ma nella comprensione del modo in cui la lingua è legata alle realtà locali, alle forme letterarie e alle identità mutevoli. I traduttori devono costantemente prendere decisioni sui significati culturali che la lingua porta con sé e valutare fino a che punto i due mondi diversi in cui abitano sono “gli stessi”. In effetti, il processo di trasferimento del significato ha spesso a che fare meno con la ricerca dell’iscrizione culturale di un termine che con la ricostruzione del suo valore<sup>239</sup>. Diversi sono gli studiosi che hanno dato il loro contributo con diverse riflessioni su questo nuovo approccio ai *Translation studies*, che mette al centro del focus della traduzione, non più il testo, ma l’uomo. È indispensabile ricordare che la nascita di questo approccio è stata possibile grazie alla globalizzazione, soprattutto della cultura, che ci porta a vivere in mondi “tradotti”, in cui gli spazi della conoscenza in cui abitiamo raccolgono idee e stili di molteplici origini ed in cui le comunicazioni transnazionali e le frequenti migrazioni fanno di ogni luogo culturale un crocevia e un luogo d’incontro. L’ibridazione della cultura e la mobilità di tutte le identità sono al centro delle preoccupazioni degli studi culturali e questi siti di identità hanno accresciuto la consapevolezza dell’autorità culturale della lingua e della posizione dei parlanti all’interno dei codici dominanti<sup>240</sup>; in effetti, è noto che il linguaggio partecipi al processo attraverso cui vengono modellati i sé individuali e collettivi. La traduzione, in questo contesto, si colloca come una figura retorica che descrive la crescente internalizzazione della produzione culturale e il destino di coloro che lottano tra due mondi e due lingue. Così, le donne si “traducono” nel linguaggio del patriarcato e i migranti “traducono” il loro passato nel presente; la traduzione, dunque, come rappresentazione tangibile di una relazione secondaria o mediata con la realtà, è arrivata a rappresentare le difficoltà di accesso al linguaggio. Per coloro che si sentono marginali rispetto ai codici autorevoli della cultura occidentale, la traduzione si pone come “una metafora della loro ambigua esperienza nella cultura dominante”<sup>241</sup>, questa ambiguità, sensazione di non sentirsi a casa negli idiomi del potere, ha portato molti uomini, soprattutto migranti come Salman Rushdie, a definirsi “translated beings”<sup>242</sup>. In questo processo di auto-traduzione, Rushdie afferma che sia inevitabile che qualcosa vada perduto, ma si aggrappa ostinatamente all’idea che qualcosa possa essere guadagnato, ad esempio nei termini di un arricchimento sociale e linguistico. Sarà il teorico Homi Bhabha a fare un ulteriore passo avanti, teorizzando la *translational culture* come un nuovo luogo di produzione culturale e come una nuova

---

<sup>239</sup> Sherry, Simon, “Translation, Postcolonialism and Cultural Studies”, *Meta, Journal des traducteurs*, vol. 42 (1997), pp. 462-477.

<sup>240</sup> *ivi*, p. 462.

<sup>241</sup> Castelli, Elizabeth, “Les Belles Infidèles/Fidelity or Feminism?”, Special Section on Feminist Translation of the New Testament, *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 6 (1990), p. 25-39.

<sup>242</sup> Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands*, London, Granta, 1991, p. 17.

posizione di espressione come parte dei processi attraverso i quali “newness enters the world”<sup>243</sup>. Secondo lui “there is overwhelming evidence of a more transnational and translational sense of the hybridity of imagined communities”<sup>244</sup>; questo spazio intermedio, da lui definito come *third space* (terzo spazio), arriva a rappresentare le tensioni di ibridazione legate al soggetto postcoloniale, al migrante e anche al cittadino nazionale. Delle teorie di traduzione, Bhabha abbraccia il concetto dell’intraducibilità teorizzato da Benjamin, declinandolo nei termini della resistenza, definita come una negazione alla completa integrazione e una volontà di sopravvivenza dell’uomo che si traduce; sopravvivenza che si può collegare al concetto di *afterlife* di Benjamin, che definisce le traduzioni con la nozione di estensione della vita dell’originale, che si sviluppa, però, in Bhabha in termini di integrazione. In conclusione, è bene sottolineare l’importanza dei *Post Translation studies* in quanto punto cruciale in cui si è giunti alla comprensione del fatto che circoscrivere l’analisi degli studi sulla traduzione alle sole questioni letterarie e linguistiche è troppo limitante e, soprattutto, pericoloso in quanto ostacola di fatto le più ampie considerazioni sul cambiamento sociale<sup>245</sup>.

### 2.3 Pratiche e teorie della traduzione nel mondo arabo: un profilo diacronico

Risulta fondamentale, dopo questa panoramica sulle teorie della traduzione da un punto di vista storico e teorico, presentare una disamina di quello che è stato il processo di evoluzione dell’attività della traduzione nel mondo arabo e dei termini che ad essa si riferiscono.

Iniziando dalla terminologia, è interessante definire quali sono i termini utilizzati nel mondo arabo per riferirsi alla traduzione e ciò che la riguarda. Il verbo convenzionalmente utilizzato per indicare l’azione del ‘tradurre’ è *tarğama*, al quale si accostano *naqala*, più vicino al concetto del ‘trasportare’ e *ħawwala* che indica, anch’esso, il ‘trasferire’ o ‘trasporre’. Con aṣ-Ṣafadi, si introducono ‘*arraba*, ‘arabizzare’ e *ta’rīb* ‘arabizzazione’, che veicolano un concetto fondamentale nel contesto della traduzione. È giusto ricordare, però, che idee e riflessioni espresse in proposito dagli arabi, di grande attualità ancora oggi, sono da collocare e interpretare ciascuna in una determinata prospettiva, che, raramente, è quella diretta della traduzione<sup>246</sup>. Inoltre, è curioso notare come il termine *naql* (letteralmente ‘trasporto’) era, fino al XIX secolo, il termine più diffuso per riferirsi all’opera di traduzione, ma, in generale, designava anche l’opera dello scriba, legata alla pedagogia dell’alfabetizzazione. Nel XIX secolo, il termine subì una scissione semantica che impoverì il termine

---

<sup>243</sup> “La novità entra nel mondo”. Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, London-New York, Routledge, 1994.

<sup>244</sup> “C’è una prova schiacciante di un senso più transnazionale e traduttivo dell’ibridità delle comunità immaginate”. *ivi*, p. 5.

<sup>245</sup> Gentzler, Edwin, “Translation studies: Pre-discipline, discipline, interdiscipline, and post-discipline”, p. 21.

<sup>246</sup> Cassarino, *Traduzioni e traduttori arabi dall’8 all’11 secolo*, p. 131.



estraendone la traduzione e sottolineando la parentela della parola con atti di plagio e incursioni testuali. Da allora, il termine in uso è *tarğama*, che attesta una consapevolezza della traduzione come attività di mediazione linguistica e culturale che può assumere diverse forme<sup>247</sup>.

Per quanto riguarda la lunga storia delle attività di traduzione, con l'ascesa al potere della dinastia araba degli Abbasidi e la fondazione di Baghdad nel 762 d.C., ebbe inizio un movimento traduttivo dal greco all'arabo che durò per oltre due secoli e che portò alla traduzione, entro la fine del X secolo, di quasi tutte le opere scientifiche e filosofiche greche secolari disponibili nella tarda antichità<sup>248</sup>. Tra l'VIII e l'XI secolo, nella fase in cui Baghdad era centro attivo di produzione culturale, si assiste ad una continua attività di traduzione in arabo dalle lingue siriana, greca e pahlavica, per opera di traduttori che furono artefici di un movimento di fondamentale importanza perché, grazie al loro lavoro, contribuirono alla migrazione di testi appartenenti a culture, lingue e religioni differenti, e parteciparono al successivo trasferimento del patrimonio filosofico e scientifico greco in Occidente<sup>249</sup>.

Questo movimento di traduzione può essere inteso e spiegato come un fenomeno sociale, determinato, nel suo sviluppo, da una varietà di fattori e privo di una teoria o insieme di teorie che possano comprendere la sua multiformità storica. Le condizioni materiali che prepararono un contesto in cui un movimento di traduzione poté avere luogo e fiorire furono stabilite da due eventi storici epocali: le prime conquiste arabe durante il periodo omayyade e la rivoluzione abbaside, che culminò nel 750<sup>250</sup>. Il primo, oltre che portare all'introduzione della tecnologia di fabbricazione della carta nel mondo islamico da parte di prigionieri di guerra cinesi, ebbe una conseguenza culturale estremamente benefica, in quanto unì aree e popoli che per un millennio erano stati soggetti all'ellenizzazione sin dai tempi di Alessandro Magno e portò all'isolamento politico e geografico dei Bizantini, cristiani ortodossi di Calcedonia di lingua greca. Le nuove condizioni generate dalle conquiste arabe e l'abbattimento di barriere politiche e religiose portarono alla nascita di un gruppo di studiosi che erano rappresentanti di tradizioni scientifiche viventi, erano multilingui e, di conseguenza, potevano accedere alla letteratura scientifica scritta in lingue diverse; proprio per questo vennero chiamati alla corte degli Abbasidi dove veniva loro richiesta la traduzione in arabo di fonti scritte in diverse lingue<sup>251</sup>. È bene ricordare che, fino oltre la metà dell'VIII secolo, la lingua greca era ampiamente diffusa in Siria e Palestina come lingua madre di gran parte della popolazione locale, come lingua

---

<sup>247</sup> Issa, Rana, "Genealogies and Kinships: Biblia Arabica and Translation in the Nahda", in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 201-209.

<sup>248</sup> Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*, London, Routledge, 2012, p. 3.

<sup>249</sup> Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, Roma, Salerno editrice, 1998, p. 7.

<sup>250</sup> Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, p.11.

<sup>251</sup> *ivi*, p. 16.

franca del commercio e degli affari e come lingua di apprendimento dei chierici cristiani. Inoltre, durante il dominio omayyade a Damasco, l'amministrazione centrale seguiva le pratiche bizantine, dunque, la lingua di amministrazione era il greco. In questo clima intellettuale, era difficile concepire un movimento di traduzione, che fosse sostenuto da cristiani di lingua greca, di opere greche in lingua araba. Perché fosse possibile, tale movimento doveva essere promosso dagli Omayyadi, ma così non fu. In quest'epoca, infatti, il movimento traduttivo era in atto, ma motivato sostanzialmente dal trasferimento degli arabi, dopo le conquiste iniziali di Siria e Palestina, nelle aree di lingua greca, fattore che rese la traduzione dal greco all'arabo inevitabile, sia negli ambienti governativi che nella vita di tutti i giorni. La necessità aveva imposto, infatti, che, per ragioni di continuità, i primi omayyadi mantenessero sia i funzionari di lingua greca che la lingua greca stessa nella loro amministrazione imperiale a Damasco, dal momento che non potevano basarsi sulle loro tradizioni tribali per governare un impero. Per questo si appropriarono delle istituzioni dei popoli conquistati, laddove consone ai loro bisogni, e assimilarono elementi culturali di quelle civiltà. Il risultato fu quello di un impero caratterizzato da un sincretismo senza pari, visibile soprattutto nella classe dirigente in cui penetrarono elementi persiani, turchi, aramei, berberi e anche spagnoli in Occidente<sup>252</sup>. Fu solo con 'Abd al-Malik che l'apparato amministrativo venne tradotto in arabo, da alcuni burocrati omayyadi, tra i quali si cita Sargun ibn-Manşūr ar-Rūmī, rendendo l'arabo idioma ufficiale dell'amministrazione e delle diverse etnie della civiltà che si stava sviluppando intorno alla nuova fede<sup>253</sup>. È dunque chiaro come la maggior parte del materiale sia stato tradotto per ragioni di necessità di comunicazione tra i nuovi governanti e i popoli sudditi, mentre era assente l'interesse accademico per la traduzione di opere greche in arabo<sup>254</sup>. Fu con i primi califfi abbasidi che si mise in moto un deliberato movimento di traduzione che ebbe profonde conseguenze storiche, sociali e culturali. Si può, dunque, dire che, se non fosse salita al potere la dinastia abbaside, il movimento di traduzione in arabo non si sarebbe verificato, almeno non nei termini e nei modi in cui si è sviluppato sotto gli Abbasidi. Infatti, con la rivoluzione abbaside, la fondazione di Baghdad e il trasferimento della sede del califfato in Iraq, la situazione dell'impero arabo rispetto ai suoi orientamenti culturali cambiò drasticamente: si sviluppò una nuova società multiculturale, basata su un mix demografico che includeva parlanti aramaici, cristiani ed ebrei, che costituivano la maggioranza della popolazione stabile, cittadini di lingua persiana, concentrati principalmente nelle città, e cittadini arabofoni, cristiani e musulmani<sup>255</sup>.

---

<sup>252</sup> Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, p. 14.

<sup>253</sup> *ivi*, p. 15.

<sup>254</sup> Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, p. 25.

<sup>255</sup> *ivi*, p. 18.

Le fonti su cui si operava la traduzione erano delle provenienze più svariate, determinate dall'incontro degli arabi con culture e scienze straniere, successivamente assimilate sotto il comune denominatore dell'Islam e della lingua araba<sup>256</sup>. Gli arabi, sicuramente ricettivi nei confronti del sapere proveniente dalle culture con cui entravano a contatto, rimanevano critici nell'accoglierne alcune nozioni. Per esempio, infatti, tra le componenti della tradizione greca e persiana furono assimilate solo quelle che potevano integrarsi con facilità nella struttura del pensiero islamico. Così, si nota che gli arabi mostrano interesse reale per le scienze pratiche e per la speculazione filosofica provenienti dal mondo indo-iranico e dal mondo greco, mentre si disinteressano del patrimonio letterario e poetico appartenenti alla cultura greca e persiana, motivati dall'attaccamento alla loro poesia, bagaglio letterario e fonte di fierezza<sup>257</sup>. Opere mediche di Ippocrate e Galeno vennero tradotte in arabo, documentate nella celebre *Risāla* di Ḥunayn ibn Ishāq, come anche opere di Tolomeo e trattati di matematica di Euclide e Archimede; le traduzioni in questi campi, verso i quali si mostra un forte impulso allo studio e alla ricerca, sono motivate da esigenze di carattere religioso, dalla necessità di stabilire l'ora e la direzione della preghiera con esattezza, l'inizio e la fine del digiuno del mese di Ramadan e le scadenze legate al calendario lunare. Il materiale proveniente dal versante indo-persiano riguardava, invece, essenzialmente scritti appartenenti al genere della storiografia, che, una volta tradotti in arabo, andarono ad alimentare il filone di letteratura araba noto con il nome di *adab*, con cui si intende una letteratura il cui obbiettivo è quello di ammaestrare e dilettere, erudire e distrarre allo stesso tempo. Cominciarono a circolare anche traduzioni arabe di opere pahlaviche a partire dall'VIII secolo, grazie all'opera di traduzione di Ibn al-Muqaffa', che facilitò l'introduzione della storia della Persia nella storiografia in lingua araba, fondamentale per la ricostruzione della storia universale. L'unica di queste a noi giunta per intero è il *Kitāb Kalīla wa Dimna*, che affonda le sue radici nella cultura indiana e, grazie alla sua versione araba, ha potuto intraprendere il viaggio verso Occidente, apportando importanti innovazioni nella favolistica e nel rinnovo di modelli narrativi<sup>258</sup>. Stesso destino che toccherà alle celebri *Mille e una notte*, delle quali parlerò più approfonditamente più avanti. Per quanto riguarda le traduzioni dal greco all'arabo furono i cristiani di lingua siriana a contribuire, grazie alla loro abilità tecnica, al movimento di traduzione in questo senso, anche se, l'iniziativa, la direzione scientifica e la gestione di tale movimento furono fornite dal contesto creato dalla prima società abbaside<sup>259</sup>. Fra i primi traduttori in arabo di opere del mondo classico sotto gli Abbasidi, non stupisce, infatti, che la maggior parte sia di religione cristiana, ad esempio Ḥunayn ibn Ishāq, Qusṭā ibn Lūqā al-Ba'labakkī e Yaḥyā ibn 'Adī<sup>260</sup>.

---

<sup>256</sup> Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, pp. 16-17.

<sup>257</sup> *ivi*, p. 39.

<sup>258</sup> *ivi*, pp. 50-55.

<sup>259</sup> Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, p. 22.

<sup>260</sup> Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, p. 21.

Per delineare in modo più approfondito l'evoluzione della pratica della traduzione, non si può non prendere in considerazione il ruolo giocato dalle ideologie imperiali in questo contesto. Le politiche dei primi califfi abbasidi, in particolare di al-Manṣūr, sono di fondamentale importanza nella ricerca delle origini del movimento di traduzione greco-araba. L'ideologia imperiale si poneva come obiettivo quello di legittimare il governo della dinastia abbaside e, per riuscire nel suo intento, era indispensabile, oltre alla discendenza dal Profeta necessaria per ottenere la legittimità da parte di musulmani sunniti e sciiti, dimostrare la sua diretta discendenza da antiche dinastie imperiali di Iraq e Iran, dai babilonesi ai sasanidi, incorporando dunque la cultura di questi ultimi, ancora dominante per grandi masse della popolazione. Perché questo fosse possibile, era necessario avere un insieme di testi su cui basarsi e da cui trarre le informazioni necessarie. Al-Manṣūr fu brillante architetto di questa politica, tanto da essere generalmente accreditato dagli autori arabi per aver avviato e promosso il movimento di traduzione<sup>261</sup>. Sembra, dunque, impossibile che la sponsorizzazione da parte sua di un movimento di traduzione, di grande importanza per le direzioni culturali e ideologiche dell'impero, potesse essere accidentale o arbitraria e si spiega, appunto, secondo la sua volontà di integrazione della cultura sasanide nel processo di consolidamento della causa abbaside. L'adozione da parte di al-Manṣūr dell'ideologia imperiale sasanide comportò, di conseguenza, l'adozione della cultura della traduzione, per cui la traduzione della conoscenza secolare in arabo divenne parte del processo e spiega il sostegno dato al movimento di traduzione dai primi califfi abbasidi<sup>262</sup>. Infatti, avviato da al-Manṣūr, tale movimento riceve, successivamente, sostegno dalle misure che al-Mahdī adottò per risolvere l'opposizione politica e sociale che si era generata, sotto il suo dominio, a causa della conversione di massa dovuta al proselitismo. Se nella discussione delle cause del movimento traduttivo l'enfasi è stata posta su fattori di rilevanza storica, è bene ricordare che anche inclinazioni individuali dei califfi giocavano un ruolo fondamentale. Ad esempio, è stato dimostrato che al-Mahdī, che amava la falconeria, fece compilare un libro sull'argomento da un esperto falconiere, al-Ġassani, utilizzando non solo fonti arabe ma anche straniere; il risultato fu un libro che divenne archetipico nella successiva letteratura araba sull'argomento<sup>263</sup>. Dopo di lui, il califfo al-Ma'mūn mantenne l'ideologia dei suoi predecessori, adottando la politica del proselitismo all'Islam sulla base dell'argomentazione dialettica, per la quale il movimento di traduzione gli offrì un significativo sostegno<sup>264</sup>. Pertanto, si nota come nella prima società abbaside, abbiano trovato espressione ideologie che facevano del movimento di traduzione una componente necessaria.

---

<sup>261</sup> Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, p. 29.

<sup>262</sup> *ivi*, p. 50.

<sup>263</sup> *ivi*, p. 74.

<sup>264</sup> *ivi*, p. 83.

L'esigenza di un movimento traduttivo di vasta portata non era certamente solo spinta da motivi ideologici, ma anche legata alla richiesta di conoscenza applicata nel clima sociale in rapida evoluzione di Baghdad, alla necessità di conoscenza teorica da parte della tradizione scientifica e filosofica nel suo processo di formazione e al requisito per l'educazione della classe segretariale che doveva amministrare l'impero degli Abbasidi<sup>265</sup>. L'impulso al movimento traduttivo, ufficialmente dato da al-Manṣūr, si sviluppò in due modi: in primo luogo si espanse nella direzione della precisione e accuratezza accademica per i campi esistenti, e in secondo luogo in aree e argomenti sempre più nuovi ritenuti degni di traduzione<sup>266</sup>. Che il movimento di traduzione godesse di una base molto ampia di sostegno nella prima società di Baghdad è ovvio se si tengono in considerazione la sua diffusione e la sua longevità. Due secoli di continua sponsorizzazione di un fenomeno sociale come la traduzione mostrano come questo fosse supportato da mecenati, che possono essere categorizzati in quattro grandi gruppi, a seconda della professione o dello status sociale e dell'affiliazione religiosa, etnica e familiare: i califfi abbasidi, i cortigiani, i funzionari dell'amministrazione statale e militare, gli studiosi e gli scienziati. Il movimento di traduzione è stato, quindi, il risultato di uno sforzo comune della maggioranza, se non della totalità, dei gruppi economicamente e politicamente dominanti<sup>267</sup>. È, dunque, fondamentale la funzione del mecenatismo e dei cenacoli letterari; come già specificato, furono diversi i califfi e i ricchi uomini di cultura a promuovere l'attività di traduzione tra l'VIII e l'IX secolo, ad esempio, Ḥalīd ibn Yazīd commissionò la traduzione in arabo di una raccolta di poemi didattici, grazie alla quale viene considerato da al-Ġāhīz il primo ad aver dato vita ad una vera e propria attività di traduzione<sup>268</sup>, trovando conferma in Ibn an-Nadīm<sup>269</sup>, anche se, come già sottolineato, si ritiene comunemente che un movimento traduttivo sistematico ed organizzato sia realmente iniziato sotto il dominio degli Abbasidi, in particolare di al-Manṣūr.

Sembra fondamentale citare, in questo contesto, il *Bayt al-ḥikma*, noto per l'attività di traduzione che si svolse al suo interno. La 'casa della sapienza' fu, a Baghdad, un centro culturale di enorme importanza, dotato di una biblioteca ricca di testi e sede di frequenti incontri letterari. Non si hanno notizie precise sulla sua data di fondazione, ma si trova citato all'epoca del celebre califfo omayyade Mu'āwīya, che aveva grande interesse per le scienze e affidò ai traduttori il compito di tradurre in arabo scritti di alchimia e astrologia. *Bayt al-ḥikma* assisterà al suo splendore dopo l'avvento degli Abbasidi, in particolare con al-Ma'mūn grazie al quale diventerà, da biblioteca privata, un luogo di

---

<sup>265</sup> *ivi*, pp. 107-111.

<sup>266</sup> *ivi*, p. 116.

<sup>267</sup> *ivi*, p. 122.

<sup>268</sup> Al-Ġāhīz, *al-Bayān wa-t-tabyīn*, ed. Hārūn, I, al-Qāhira, Dār Saḥnūn li-n-naṣr wa-t-tawzī', 5° rist. 1990, p. 328, in Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, p. 25.

<sup>269</sup> Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig 1871-1872, rist. an. Bayrūt, Maktabat al-Ḥayyāt, 1964, in Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, p. 25.

incontro per studiosi e traduttori che vi troveranno testi fondamentali per la loro attività<sup>270</sup>. Legati all'attività di traduzione furono altri due centri: il cenacolo di Ḥunayn ibn Ishāq e il circolo di al-Kindī. Con il primo si intende un luogo nel quale i traduttori, legati a Ḥunayn da un rapporto di discepolato, si riunivano per la collazione e la traduzione di manoscritti; il secondo si sviluppò spinto dalla sete di conoscenza del filosofo al-Kindī che lo indusse a commissionare varie traduzioni, che arricchì poi con il suo apporto personale<sup>271</sup>.

Ḥunayn ibn Ishāq, cristiano nestoriano di al-Ḥīra, è uno dei più abili e importanti traduttori in siriano e arabo, nonché autore di un'epistola, *Risālat Ḥunayn Ibn Ishāq ilā 'Alī ibn Yahyā fī dīkr mā turġima min kutub Ḡālīnūs bi 'ilmihī wa ba'ḍ mā lam yutarġam* (*Epistola di Ḥunayn Ibn Ishāq a 'Alī ibn Yahyā su certi testi galenici tradotti e su alcuni di quelli non tradotti*), nella quale espone diverse considerazioni sull'attività del tradurre. In questo scritto, emerge il suo modo di concepire la traduzione e il suo modo di accostarsi ai testi filosofici e scientifici greci. Espone le tappe fondamentali che segue nel suo approccio alla traduzione, spiegandole passo per passo, a partire dalla redazione di un testo di base, del quale è sottolineata l'importanza ai fini di un buon risultato, grazie al reperimento dei manoscritti, a cui segue una fase di critica, collazione e definizione di un testo corretto sul quale condurre la traduzione. Su questo testo, lavoravano diversi traduttori specialisti elaborando un processo traduttivo che passava, il più delle volte, attraverso due lingue, dal greco al siriano e poi dal siriano all'arabo<sup>272</sup>. Grazie all'operato di questo traduttore, nel secondo secolo di dominio abbaside, il movimento di traduzione raggiunse il suo apogeo e generò, per il suo grande successo, due sviluppi molto significativi: in primo luogo, la cultura in tutti i campi coperti dalla letteratura tradotta divenne così diffusa e così profonda nella società di Baghdad che le commissioni per opere originali su argomenti scientifici e filosofici composti in arabo divennero attuali quanto le commissioni per le traduzioni dal greco e, in secondo luogo, grazie allo spirito di ricerca e di analisi, una vastissima abbondanza di idee era disponibile per il pronto consumo e le aree coperte dalla letteratura tradotta non erano più le uniche a suscitare interesse<sup>273</sup>. L'apporto di Ḥunayn ibn Ishāq è fondamentale in quanto definisce i presupposti teorici che stanno alla base del lavoro di traduzione dei concetti di 'testo di partenza' e 'testo di arrivo'. Secondo la sua comprensione, la qualità primaria che definisce cosa sia un 'testo di partenza' non è la forma fisica, cioè la concatenazione delle parole, datagli dal suo autore, piuttosto si tratta del suo contenuto e dell'uso per il quale è stato consultato<sup>274</sup>; inoltre, per primo, mostra consapevolezza del ruolo del destinatario nel processo di traduzione, cosa che lo porterà, però, alla menomazione dei testi nella tendenza di appropriarsi dell'opera,

---

<sup>270</sup> Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, p. 33.

<sup>271</sup> *ivi*, p. 37.

<sup>272</sup> *ivi*, pp. 76-77.

<sup>273</sup> Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, p. 124.

<sup>274</sup> *ivi*, p. 140.

trasformandola e contaminandola<sup>275</sup>. Anche l'operato di al-Kindī e del suo circolo sarà fondamentale, soprattutto per quanto riguarda la correzione delle traduzioni svolte da altri. Considerato il primo filosofo ad essersi accostato, attraverso le traduzioni, alla mole di studi provenienti dalla Grecia, è nota la sua abilità nell'aver elaborato in modo funzionale all'Islam le cognizioni acquisite; spinto dalla volontà di valutare la correttezza della terminologia tecnica, elaborò quello che può essere considerato a tutti gli effetti il primo dizionario di termini filosofici arabi<sup>276</sup>. Nel suo lavoro, dal titolo *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā* (*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*), si trovano osservazioni che possono essere utili ai fini del discorso sulla traduzione, in quanto l'autore spiega e definisce concetti che, nella maggior parte dei casi, non avevano equivalenti in lingua araba, affrontando il problema su due piani: innanzitutto, si rivela necessario spiegare la filosofia e, in secondo luogo, attribuire un nome in arabo a concetti privi di un corrispondente culturale nel contesto in cui si inserivano. Non si può negare che il suo apporto sia fondamentale per le riflessioni nel campo della traduzione e, soprattutto, del linguaggio; il suo lavoro sarà, infatti, la base dello studio sulla comunicazione e sulla denominazione portato avanti dal filosofo al-Fārābī<sup>277</sup>. Celebre filosofo di origine turca vissuto nel X secolo, al-Fārābī è autore di interessanti pagine che non possono essere escluse dalla riflessione sulla traduzione; nel suo *Kitāb al-ḥurūf* (*Libro delle parole*) affronta la questione filosofica e linguistica della comunicazione, dell'origine e della formazione delle lingue. Nell'opera, il filosofo, similmente a come aveva affermato al-Kindī, sostiene che quando la filosofia si sposta in un contesto culturale nuovo, si manifesta la necessità di esprimere concetti fino ad allora sconosciuti; questa operazione può svolgersi secondo due tecniche: l'invenzione, che prevede la creazione di nuovi termini filosofici, i quali devono rispettare le leggi fonetiche della lingua in cui si inseriscono o il ricordo, che consiste nell'attribuire il significato a termini che designano cose già note che più somigliano a quelle che provengono dall'esterno. Grazie alla sua riflessione, si arriva a pensare che sia possibile e realizzabile la traduzione di una disciplina come la filosofia, mutuata da un popolo detentore di lingua e cultura diverse, il che amplia enormemente il significato e la concezione di traduzione<sup>278</sup>.

In questo contesto, diventa fondamentale presentare una panoramica di altri studiosi arabi che hanno portato il loro contributo a una riflessione sull'attività della traduzione. Il poligrafo di Basra al-Ġāḥiẓ sviluppa importanti osservazioni in questo campo nel IX secolo, nella sua opera di carattere enciclopedico dal titolo *Kitāb al-ḥayawān* (*Libro degli animali*)<sup>279</sup>. Qui introduce un completo resoconto sulla natura e i problemi della traduzione, tra i quali si dilunga su quello dell'intraducibilità,

---

<sup>275</sup> Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, pp. 79-83.

<sup>276</sup> *ivi*, p. 107.

<sup>277</sup> *ibid.*

<sup>278</sup> *ivi*, p. 130.

<sup>279</sup> *ivi*, p. 85.



che poggia sulla certezza che non vi sia esatta corrispondenza tra due diversi sistemi semantici. Inoltre, si mostra consapevole del valore culturale e morale di tale attività, di cui emerge l'importanza nel momento in cui si ha il contatto tra due diverse comunità linguistiche, che si arricchiscono l'un l'altra proprio attraverso questa pratica, che stabilisce una relazione tra lingue e tradizione diverse e si pone alla base di ogni nuova tradizione di lingua scritta e letteraria. Ma il suo apporto più importante si deve alla sua abilità nel delineare un acuto ritratto della figura del traduttore e delle sue qualità fondamentali; secondo al-Ġāhīz, il traduttore deve dare prova della stessa eloquenza e dello stesso livello di conoscenza dell'autore che sta traducendo, deve conoscere perfettamente la lingua da cui traduce e deve essere abile nella trasposizione retorico-stilistica dell'originale nel contesto culturale e linguistico d'arrivo, mostrando di essere in grado di confrontarsi con lo stile dell'originale, cosa che può fare solo penetrando ogni aspetto del testo per potergli essere fedele in ogni elemento costitutivo. Non si può negare che l'apporto di al-Ġāhīz costituisca la pagina più compiuta scritta sulla traduzione nel mondo arabo<sup>280</sup>.

Un apporto ancora più importante nel campo della teoria sulla traduzione è fornito nel XIV secolo da aṣ-Ṣafadi, con il quale questa diventa materia complessa e matura. Infatti, grazie a lui, si teorizzano i due diversi approcci alla traduzione: lo stretto letteralismo, che prevede una traduzione parola per parola, in opposizione alla traduzione realizzata attraverso una riformulazione fedele ma autonoma del testo. Considerazioni espresse quando gli arabi avevano ormai vissuto l'epoca d'oro della traduzione e possedevano, dunque, maggiore consapevolezza, sono di grandissima importanza per quanto riguarda quello che deve essere l'approccio del traduttore al testo; in questo si distingue un primo momento di "aggressione" del testo originale, in cui si rende accessibile il testo tramite una resa alla lettera, per poi lasciare spazio al secondo momento in cui si impone "un abito indigeno a concetti estranei", ma ciò può essere possibile solo quando il traduttore lo ha compreso in ogni suo aspetto e se ne è impadronito<sup>281</sup>. Le sue teorizzazioni saranno fondamentali per quanto riguarda il sorgere di una nuova concezione del tradurre, che sarà adottata dai traduttori delle generazioni successive.

Lungo il processo di evoluzione del movimento traduttivo nel mondo arabo sono state identificate tre fasi fondamentali: la fase delle traduzioni letterali, una più raffinata fase intermedia guidata da Ḥunayn e dalla sua cerchia e una fase successiva portata avanti dalla scuola filosofica di Baghdad che mostra padronanza di dettagli filologici e accademici. Tre generazioni di traduttori possono, allo stesso tempo, essere individuate: la prima che va dal califfato di al-Manṣūr alla morte di Hārūn ar-Raṣīd, circa dal 753 al 808, durante la quale operò ad esempio Ibn al-Muqaffa'; la seconda che copre

---

<sup>280</sup> *ivi*, p. 98.

<sup>281</sup> *ivi*, p. 104.



circa un secolo, dal 813 al 912 circa, in cui si assiste all'operato di Ḥunayn ibn Ishāq e Qusṭā ibn Lūqā al-Ba'labakkī e una terza ed ultima generazione, dal 912 fino alla fine della prima metà del XI secolo, in cui troviamo Yaḥyā ibn 'Adī<sup>282</sup>. Il paradigma cronologico, però, secondo Gutas, si rivela piuttosto inadeguato nel rappresentare la realtà del corso effettivo del movimento traduttivo e diventa più fruttuoso discutere il problema nei termini di complessi di traduzioni piuttosto che di fasi, perché tale schema permette di esaminarli nelle loro manifestazioni concrete, senza presupposti teorici. I complessi di traduzioni che si evidenziano mostrano caratteristiche che li accomunano, di cui le seguenti sono le più evidenti: la lingua da cui si traduce, per cui si hanno traduzioni di opere greche fatte dal persiano o dal siriano o direttamente dal greco; le traduzioni come revisioni di traduzioni di opere già esistenti, che portano a contaminazioni teoriche e applicate; la competenza variabile dei traduttori e i diversi approcci e scopi dei traduttori<sup>283</sup>. Erroneamente, si afferma che il movimento di traduzione abbia attraversato due fasi principali, una ricettiva con al-Ma'mūn e una creativa successivamente, ma non è così. Le traduzioni sono viste fin dall'inizio come parte di processi di ricerca derivanti dalle correnti intellettuali di Baghdad e, come tali, risposte creative alla tradizione scientifica e filosofica araba in rapido sviluppo.

Dopo un'importante fioritura in epoca abbaside, si assiste ad un declino del movimento traduttivo in epoca buyide, dovuto alla perdita della sua rilevanza sociale e scientifica in quanto, ormai, ogni disciplina era avanzata oltre lo stadio rappresentato dalle opere tradotte, per cui i mecenati commissionavano sempre più la composizione di opere originali arabe piuttosto che la traduzione di opere greche. Non a caso, nei secoli X e XI, la composizione di trattati scientifici e filosofici originali in lingua araba, che superavano il livello delle opere greche tradotte, divenne così dominante e diffusa da generare una vera e propria reazione "purista"<sup>284</sup>. Le attività scientifiche e filosofiche si erano, ormai, svincolate dal loro luogo originario, ovvero Baghdad, e si erano diffuse in tutto il mondo islamico grazie al decentramento del mecenatismo culturale causato dal decentramento del potere; per questo l'epoca buyide può essere considerata come un periodo di rinascita culturale.

Il successivo passo significativo nella trasmissione della conoscenza avvenne nel XII e XIII secolo, quando il fulcro della traduzione si trasferì da Baghdad a Toledo<sup>285</sup>. Qui, fu sempre la traduzione, questa volta dall'arabo e dal greco in latino, a rendere accessibili, nel XII secolo i risultati dell'antica tradizione scientifica e filosofica<sup>286</sup>. Bisogna dire che, nel Medioevo, i centri più attivi di teorizzazione della traduzione, come anche della sua pratica, non sono più solo riconducibili al mondo

---

<sup>282</sup> *ivi*, p. 102.

<sup>283</sup> Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, p. 144.

<sup>284</sup> *ivi*, p. 153.

<sup>285</sup> Mehawesh, Mohammad Issa, "History of translation in the Arab world: An overview", *US-China Foreign Language*, vol. 12 (2014), pp. 684-691.

<sup>286</sup> Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, p. 7.

latino, ma si spostano verso il mondo arabo e spagnolo con la scuola di Toledo<sup>287</sup>. Secondo Delisle e Woodsworth, l'espressione 'scuola di Toledo' è stata utilizzata per designare la fiorente attività di traduzione avvenuta tra il XII e il XIII secolo in Spagna, principalmente intorno a Toledo, la cui scuola fu fondamentale per la trasmissione del sapere scientifico e filosofico all'Europa medievale. La pratica traduttiva era rivolta principalmente alle conquiste che erano state prima tradotte e poi fatte nel mondo arabo nel campo della medicina, della matematica, dell'astronomia e dell'astrologia<sup>288</sup>. Attraverso queste traduzioni, nel XII secolo dall'arabo al latino e nel XIII dall'arabo allo spagnolo, il mondo occidentale conobbe il sistema di numerazione arabo, l'algebra, il sistema tolemaico e le opere di Ippocrate e Galeno<sup>289</sup>.

Tornando ad Oriente, si assiste, nel X e nell'XI secolo, ad un periodo di graduale disintegrazione dell'Impero islamico, che porta all'istituzione di califfati rivali in Egitto e in Spagna. Nonostante questo, l'arabo continua a svolgere un ruolo importante nel movimento di traduzione, ma inizia a dover condividere questo ruolo con il turco, lingua sempre più dominante<sup>290</sup>. Durante il dominio ottomano, il turco diventa lingua d'insegnamento nelle scuole e si assiste ad un lungo periodo in cui il mondo arabo è isolato e privato del contatto culturale con il resto del mondo, fino al 1798, quando, con l'invasione di Napoleone dell'Egitto, si ha un contatto con l'Europa. In questo periodo, la maggior parte dell'attività di traduzione si concentra su documenti legali ed ufficiali, mentre sono molti pochi i testi di spessore culturale<sup>291</sup>. Ma la situazione cambia a partire dal 1805, anno in cui Muḥammad 'Alī, soldato ottomano inviato a prendere il controllo dell'Egitto da parte del califfo, riesce ad affermarsi come governatore d'Egitto. In questo ruolo fondamentale, ordinò l'istituzione di scuole professionali e sponsorizzò lo studio in Europa a diverse missioni studentesche, che incaricò poi di tradurre i testi necessari per modernizzare il suo esercito e la sua amministrazione<sup>292</sup>; nel 1826, una di queste fu accompagnata in Francia da una guida religiosa, la cui missione includeva la diffusione della religione e della cultura islamica, nonché l'approfondimento delle sue conoscenze su un paese europeo all'avanguardia da portare poi in Egitto. Questa guida, Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, sarebbe diventata una delle figure più importanti nell'ambito della teorizzazione sulla traduzione di questo periodo e anche un importante educatore. Tornato in patria dopo cinque anni, lavorò come traduttore specializzato del governatore e divenne dirigente di una scuola di traduzione<sup>293</sup>.

---

<sup>287</sup> Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, p. 36.

<sup>288</sup> Delisle, Jean; Woodsworth, Judith, *Translators through history*, Amsterdam and Philadelphia, PA: John Benjamins, 1995, p. 116.

<sup>289</sup> Mehawesh, Mohammad Issa, "History of translation in the Arab world: An overview", pp. 688-689.

<sup>290</sup> Baker, Mona, *Routledge encyclopedia of translation studies*, London and New York, Routledge, 1998, p. 322.

<sup>291</sup> *ibid.*

<sup>292</sup> Mehawesh, Mohammad Issa, "History of translation in the Arab world: An overview", p. 689.

<sup>293</sup> Baker, Mona, *Routledge encyclopedia of translation studies*, p. 223.

Il movimento di traduzione, nel mondo arabo, è stato un fenomeno sociale e storico, di conseguenza non può essere compreso a prescindere dalla storia sociale, politica e ideologica che ha caratterizzato quest'area, di cui fu elemento integrante e di cui un particolare risultato linguistico fu la produzione di una letteratura scientifica araba con un vocabolario tecnico per i suoi concetti, cosa che mostra come abbia avuto conseguenze decisive nella formazione della cultura araba classica<sup>294</sup>. A livello più ampio, il significato fondamentale di questo movimento traduttivo sta nella volontà di dimostrare, per la prima volta nella storia, che il pensiero scientifico e filosofico sono internazionali, svincolati da una lingua o una cultura specifica; così, una volta che la cultura araba forgiata dalla prima società abbaside stabilì storicamente l'universalità del pensiero scientifico e filosofico greco, fornì il modello e facilitò la successiva applicazione di questo concetto<sup>295</sup>. Secondo la visione di Delisle e Woodsworth “[...] the translated works acted as raw material which nourished the creative talents of Arab translators and furthered the development of science before being passed on to the Western world”<sup>296</sup>.

Detto questo, mi sembra opportuno discutere della traduzione delle *Mille e una notte* e di come, grazie a questa, abbia raggiunto e abbia ottenuto grande fama in Occidente. La traduzione di questa celebre opera è stata eseguita per mano di Antoine Galland, uno studioso raffinato di lingue orientali ed ex addetto diplomatico a Costantinopoli, che scoprì il manoscritto e decise di tradurlo<sup>297</sup>. Il suo intervento sull'opera può essere considerato più come una riscrittura o una libera parafrasi, piuttosto che una traduzione; l'autore, infatti, si permette di riadattare la sua traduzione al gusto letterario francese nella narrativa, riportando continui commenti per spiegare i punti più oscuri a beneficio della comprensione occidentale ed omettendo ciò che non riesce a gestire nella traduzione<sup>298</sup>. Galland interviene con interpretazioni, aggiunte e omissioni e si permette di inventare dettagli ed episodi; la sua riscrittura, infatti, adattandosi perfettamente ai gusti e alle mode letterarie dell'epoca, fa sì che la richiesta di queste storie aumenti in modo esponenziale. Si trova, quindi, nella condizione di dover trarre ispirazione per le sue storie da racconti orali che gli erano stati narrati da “Hanna, maronite d'Halep”<sup>299</sup>, al quale aveva chiesto aiuto per interpretare i testi, ma dal quale aveva finito per ispirarsi per la stesura di testi di suo pugno che fossero di ispirazione orientale, ma che corrispondessero al gusto occidentale. In effetti, il pubblico francese desiderava proprio il tipo di storie che Galland

---

<sup>294</sup> Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, p. 155.

<sup>295</sup> *ivi*, p. 192.

<sup>296</sup> Delisle, Jean; Woodsworth, Judith, *Translators through history*, p. 115.

<sup>297</sup> Johnson, Rebecca, “Beautiful infidels: The western travels of the arabian nights.Eighteenth”, *Century Studies*, vol. 46 (2013), pp. 434-439, [www.proquest.com/scholarly-journals/beautiful-infidels-western-travels-arabian-nights/docview/1404747110/se-2?accountid=17274](http://www.proquest.com/scholarly-journals/beautiful-infidels-western-travels-arabian-nights/docview/1404747110/se-2?accountid=17274), 02/06/2022 16.11.

<sup>298</sup> Hawari, Rida, “Antoine Galland's Translation of “The Arabian Nights”.”, *Revue de littérature comparée*, vol. 54 (1980), pp.150-164.

<sup>299</sup> Johnson, Rebecca, “Beautiful infidels: The western travels of the arabian nights.Eighteenth”, p. 434.

forniva nella forma in cui era in grado di fornirle<sup>300</sup>. Questo perché la traduzione delle *Mille e una notte* si inserisce nel contesto di quelle definite “*belles infidèles*”, che corrispondono all’esigenza del tempo in cui la traduzione del racconto esotico doveva subire una rigorosa epurazione per conformarsi ai decreti di correttezza ed essere reso al servizio dei disegni morali dei traduttori e dei lettori<sup>301</sup>. L’autore opera un vero e proprio trasferimento del testo a una cultura diversa da quella del testo originale, liberandosi dai vicoli della traduzione letterale e operandone una di tipo concettuale ed intellettuale, che prevede la partecipazione interpretativa del lettore<sup>302</sup>. Dunque, Galland ha prestato raramente attenzione a preservare i caratteri della versione araba originale, riuscendo a fare sì che la sua opera diventasse una delle grandi fonti di ispirazione per la letteratura europea durante il XVIII e XIX secolo<sup>303</sup>.

Per quanto riguarda l’interesse occidentale nei confronti della produzione in lingua araba, è opportuno presentare un breve approfondimento. Tutti gli studiosi sono d’accordo con la posizione condivisa dal principale traduttore arabo-inglese Humphrey Davies che afferma che furono proprio gli attacchi del settembre 2001 a provocare una maggiore apertura nel commercio di libri tradotti dall’arabo all’inglese, in particolare, ma anche in altre lingue occidentali. Prima di questo evento, il commercio letterario arabo aveva un rapporto molto più stretto con i francesi, per i quali gli attacchi dell’11 settembre non hanno avuto, secondo Richard Jacquemond, un impatto così forte; il crescente interesse per la letteratura araba tra i francesi, afferma Jacquemond, ha coinciso con l’ondata di sinistra pro-terzo mondo della fine degli anni Sessanta e dell’inizio degli anni Settanta<sup>304</sup>. Negli anni Novanta si nota un interesse occasionale, ma le traduzioni che interessano in questo periodo non si occupavano della letteratura araba, invece, chiedono che la letteratura araba sia conforme agli standard della letteratura euroamericana o sia ignorata. Ne sono una prova le parole di John Updike, scrittore e poeta statunitense, che afferma che alcuni scrittori sono “insufficiently Westernized to produce a narrative that feels much like we call a novel”<sup>305</sup>. Prima del 2001, perciò la maggior parte delle traduzioni dall’arabo all’inglese era stata pubblicata da alcuni editori di nicchia, come dimostra l’affermazione del traduttore pioniere del XX secolo, Denys Johnson Davies, che racconta che quando iniziò a tradurre, ebbe enormi difficoltà a convincere gli editori britannici a prendere sul serio la letteratura

---

<sup>300</sup> Knipp, Christopher, “The “Arabian Nights” in England: Galland’s Translation and Its Successors”, *Journal of Arabic Literature*, vol. 5 (1974), pp. 44-54.

<sup>301</sup> Hawari, Rida, “Antoine Galland’s Translation of “The Arabian Nights”.”, p. 164.

<sup>302</sup> Sermain, Jean-Paul, “Galland et les “Mille et Une Nuits”: un mythe, un trésor, un genre, un texte”, *Francofonia*, vol. 69 (2015), pp. 21-33.

<sup>303</sup> Hawari, Rida, “Antoine Galland’s Translation of “The Arabian Nights”.”, p. 164.

<sup>304</sup> Qualey, Marcia Lynx, “Arabic Literature, French Readers”, ArabLit, November 12, 2013, [www.arablit.org/2013/11/12/arabic-literature-french-readers-3/](http://www.arablit.org/2013/11/12/arabic-literature-french-readers-3/).

<sup>305</sup> Updike, John, “Satan’s Work and Silted Cisterns”, *The New Yorker*, October 17, 1988, pp. 117-119.

araba, tanto da non riuscire a trovare un editore<sup>306</sup>. È solo, dunque, dopo il 2001 che si assiste all'aumento dell'interesse dell'editoria e della critica. Gli attacchi segnano uno spartiacque tra un prima disinteressato e un dopo in cui, con sempre maggiore interesse ed urgenza, piccoli e medi editori hanno attivamente cercato letteratura araba da tradurre per un grande pubblico. Una seconda grande svolta avvenne con l'invasione e l'occupazione dell'Iraq guidate dagli Stati Uniti nel 2003, momento a partire dal quale si rileva un grande aumento della pubblicazione di letteratura araba<sup>307</sup>. Negli anni successivi al settembre 2001, la traduzione letteraria dall'arabo è stata spesso descritta da editori, bibliotecari e critici come un rimedio al bigottismo o come un modo per costruire "ponti", inoltre, è stata definita come l'unico modo per aiutare gli anglofoni a capire gli arabi, con l'apparente obiettivo di porre fine alle guerre e fermare gli attacchi islamofobici e stimolare la rinascita delle traduzioni dall'arabo all'inglese<sup>308</sup>.

È bene inserire una riflessione, nel particolare contesto della letteratura tradotta dalla lingua araba, sull'interazione tra l'egemonia e la politica della traduzione. Lawrence Venuti, sostiene, a tal proposito, come già accennato nei paragrafi precedenti, che l'addomesticamento è la strategia di scelta dei traduttori affiliati a culture egemoniche; questo diventa appropriazione culturale che compare, come mostra anche Issa Boullata, nelle prime traduzioni inglesi di poesie arabe preislamiche eseguite da traduttori britannici. All'estremo opposto dello spettro, le tecniche di traduzione adattativa o resistente mirano a preservare la specificità culturale del testo di partenza, "assigning the task of probing and understanding cultural differences to members of the target culture"<sup>309</sup>. Quando questa cultura di destinazione è una cultura coloniale o egemonica, la traduzione resistente gioca un ruolo nello sconvolgere i valori dominanti in quella cultura introducendo visioni del mondo subalterne, ed è quindi uno strumento per sfidare il dominio. La transculturalità viene sostituita "as the process of the translation of otherness"<sup>310</sup>, consentendo la costruzione di nuovi lettori influenzati dai propri contesti e pratiche culturali, nonché dai contesti e dalle pratiche culturali incontrati nel testo tradotto. Questo cambiamento mette in luce un nuovo spazio in cui la traduzione non rappresenta la supremazia di una cultura sull'altra, ma è un'arena in cui entrambe le culture hanno la possibilità di "breathe, coexist, and hopefully interact"<sup>311</sup>.

---

<sup>306</sup> Qualey, Marcia Lynx, "Embargo to Trade War: The Shifting Pressures on Arabic Literature in Translation", in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 171-184.

<sup>307</sup> Stone, Chris, "Teaching Arabic in the US after 9/11", *Jadaliyya/جدلية*, April 11, 2014, [www.jadaliyya.com/Details/30520](http://www.jadaliyya.com/Details/30520).

<sup>308</sup> Qualey, Marcia Lynx, "Embargo to Trade War: The Shifting Pressures on Arabic Literature in Translation", p. 176.

<sup>309</sup> Boullata, Issa, "The Case for Resistant Translation from Arabic Into English", in *Proceedings of the Fifth International Symposium on Comparative Literature*, (Cairo: Cairo University, 1999), pp. 195-196.

<sup>310</sup> Aboubakr, Randa, "Translating Poetry in the Age of Prose", in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 185-199.

<sup>311</sup> *ivi*, p. 196.

Un'indagine sulla situazione attuale dell'attività traduttiva nel mondo arabo sembra significativa; questa disciplina è sempre più incentivata e gli studi in questo dominio stanno aiutando a sviluppare un movimento traduttivo sempre più vasto e ad elaborare teorie sempre più specifiche. Ciò si può notare se si considera la fondazione di diverse associazioni di traduttori, ad esempio "The Committee of Arab Translators" in Arabia Saudita e "The World Arab Translator's Association" (WATA), la più importante organizzazione specializzata nel campo, il cui maggiore interesse risiede nella linguistica e nella traduzione da e verso l'arabo da parte dei suoi membri, linguisti, traduttori e professori esperti, ben qualificati, altamente istruiti e specializzati<sup>312</sup>. Uno dei progetti in corso di questa organizzazione è *KALIMA*, progetto di traduzione patrocinato dal governo, che nasce dalla necessità di colmare una lacuna che, in questo settore, caratterizza il mondo arabo, dove le opere letterarie e scientifiche tradotte sono disponibili solo nella lingua madre, per cui con lo scopo di consentire ai lettori arabi accesso a opere più varie, promuovendo il movimento traduttivo nel mondo arabo e garantendo traduzioni di qualità. In ogni caso, non tutti gli intellettuali sono soddisfatti delle conquiste concrete realizzate dal progetto in questo ambito o lamentano il troppo limitato finanziamento da parte del governo. In ogni caso, non si può negare che la situazione della traduzione nel mondo arabo sia deludente, se paragonata a quella svolta in altri paesi, ed è per questo che progetti come *KALIMA* cercano di colmare questo divario e di incrementare e migliorare l'attività traduttiva nel mondo arabo<sup>313</sup>.

#### **2.4 Translation studies: la concezione dell'intellettuale arabo contemporaneo**

Dopo questo excursus storico-teorico sull'attività e la teoria della traduzione nel mondo arabo, è sembrato inevitabile presentare degli approfondimenti inerenti al parere e alla concezione della traduzione da parte di alcuni intellettuali arabi, in questo caso particolare, dell'autore del romanzo che ho utilizzato come base per l'analisi di cui si occuperà questa tesi, Amīn al-Zāwī.

La traduzione non può che occupare un posto privilegiato nell'ambito della conoscenza; la quantità di libri che sono stati tradotti sono testimoni dell'importanza fondamentale per l'umanità di questa disciplina in costante evoluzione, che rappresenta un indicatore della vitalità intellettuale di una società. La traduzione rispecchia l'esigenza che l'uomo ha di conoscere e di farsi conoscere; non a caso, una cultura che si chiude nei propri limiti linguistici, non può che essere destinata all'asfissia, in quanto il confronto con altre lingue e culture sta alla base dell'arricchimento culturale. Riportando la concezione espressa da Cecchetti, il dinamismo di una cultura può essere misurato in base al volume e alla qualità delle traduzioni che ha realizzato, in quanto la traduzione è "forza di comunione

---

<sup>312</sup> Mehawesh, Mohammad Issa, "History of translation in the Arab world: An overview", p. 690.

<sup>313</sup> *ivi*, p. 691.

culturale e letteraria fra due popoli”<sup>314</sup>. Il traduttore è, dunque, uno specialista il cui compito più comunemente noto è quello di riportare messaggi scritti da una determinata lingua a un’altra, la sua lingua madre o un’altra di sua conoscenza, con l’obbiettivo ultimo di fare in modo che il messaggio, considerato nel suo insieme di contenuto e caratteristiche formali, sia veicolato nella lingua d’arrivo nella sua piena integrità. Questo processo intellettuale prevede una prima analisi e comprensione del testo di partenza, a cui seguirà una fase di ricerca di materiali linguistici utili alla traduzione, per concludere con una sintesi traduttoria, grazie alla quale si ottiene il testo d’arrivo. Ciò dimostra come sia necessario che il traduttore disponga non solo di competenze linguistiche, ma anche intellettuali. Non è quindi sufficiente la sola conoscenza delle due lingue, è, invece, indispensabile che il traduttore sia “mediatore di umanità”, come definito da Girardi<sup>315</sup>. Grazie alle sue conoscenze culturali, il traduttore sarà in grado di trasmettere integralmente il messaggio del testo di partenza nel testo d’arrivo. Data questa necessaria competenza del traduttore, è fondamentale ricordare che l’operazione di trasferimento del messaggio da una cultura ad un’altra sarà tanto più immediato quanto più la lingua dell’originale e la lingua in cui si traduce appartengono alla stessa area culturale; ma per due lingue, come ad esempio l’arabo e l’italiano, così culturalmente distanti, aumentano le difficoltà perché vi è divergenza in quasi ogni sfera della cultura: dalle tradizioni alle ideologie, dai comportamenti alla religione. Pertanto, è fondamentale che il traduttore disponga di una grande familiarità con la cultura d’arrivo e di un’ottima capacità nel misurare il rapporto tra le due culture con cui si relaziona, compito di impegno ma soprattutto di responsabilità. In tale proposito, mi è parso interessante riportare l’articolo dello scrittore algerino Amīn al-Zāwī pubblicato nel 2009 al quotidiano algerino *al-Šurūq*. In questo articolo dal titolo “ماذا يترجم العرب وكيف يترجمون؟” (*Mādā yutarġim al-‘arab wa-kayfa yutarġimūna?* – Cosa traducono gli arabi e come traducono?), l’autore espone la sua critica nei confronti del dibattito culturale arabo rispetto alla traduzione, dimostrando come negli ultimi cinquant’anni siano stati tradotti meno di diecimila libri, dei quali quasi la metà per mano di enti ed istituzioni straniere<sup>316</sup>. Attraverso questa riflessione, al-Zāwī evidenzia il rapporto insoddisfacente che gli arabi hanno con l’altro, con la creatività e il pensiero contemporaneo. Secondo l’autore, ex direttore della Biblioteca Nazionale d’Algeria, la traduzione rivela il gusto del lettore per il quale si traduce e, allo stesso tempo, mette in evidenza le preoccupazioni degli intellettuali, sui quali la società scommette nel processo di cambiamento e sviluppo. Egli inserisce, a questo punto, una riflessione del tutto affine a quella summenzionata, sostenendo che se si vuole conoscere la

<sup>314</sup> Cecchetti, Giovanni, “Sull’arte della traduzione”, p. 172.

<sup>315</sup> Girardi, Italo, *Professioni linguistiche. Cosa bisogna conoscere. Come si diventa. Come si fa carriera*, Roma, Sovera Edizioni, 1992.

<sup>316</sup> Amīn al-Zāwī, “ماذا يترجم العرب وكيف يترجمون؟”, ne “الكتاب الأبيض للثقافة في الجزائر”, 8 الحلقة رقم 8, tratto dal quotidiano algerino *al-Šurūq* pubblicato il 23/04/2009, [www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=6304](http://www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=6304), ultimo accesso 30/05/2022 16.40.

portata del progresso di un popolo, di una lingua o di un'idea globale è necessario verificare il valore attribuito alla traduzione: la lingua dalla quale e verso la quale non si traduce è destinata a morire, dato per assodato che la traduzione è un esercizio di linguaggio che porta in sé la complessità della sua epoca. Secondo l'opinione di al-Zāwī, la riluttanza dell'arabo a tradurre non è causata solo dal deterioramento dell'educazione linguistica nei paesi arabi, in cui l'insegnamento delle lingue è poco finanziato, ma anche da un sentimento di autosufficienza intellettuale che resiste nel mondo arabo: gli arabi non hanno bisogno di tradurre la poesia degli altri perché sono la 'umma' della poesia; non hanno necessità di imparare altre lingue poiché possiedono la lingua del paradiso, perfetta ed immutabile; non hanno esigenza di imparare medicina e saggezza, poiché furono loro ad esportarla nel resto del mondo. Non si può negare, dunque, che secondo al-Zāwī la cultura della superiorità linguistica non smette di controllare il comportamento degli arabi nel definire i loro rapporti con l'altro, intellettualmente e creativamente. Amīn al-Zāwī continua, affermando che

كل شيء قد يكون فيه اكتفاء ذاتي، في الاقتصاد والتجارة والتقنيات، إلا الفنون والآداب. تظل كل أمة، مهما تطورت، بحاجة إلى اكتشاف منجزات الآخر. وهذا الاكتشاف هو الذي ينقذ البشرية من أمرين: التخلف (حاليا) من جهة والتميط (حالة الغرب) من جهة أخرى.

*Kull šay'ī qad yakūn fīhi iktifā' dātī, fī al-iqtisād wa-at-tiġāra wa-at-taqniyyāt, 'illā al-funūn wa-al-ādab. Taẓall kull 'umma, mahmā taṭawwarat, bi- ḥāġa 'ilā iktišāf munğazāt al-āḥar. Wa-hādā al-iktišāf huwa alladī yanquḍ al-bašariyya min 'amrayn: at-taḥalluf (ḥālinā) min ġiha wa-at-tanmiṭ (ḥālat al-ġarb) min ġiha 'uḥrā.*

“L'autosufficienza può essere raggiunta in ambito economico, commerciale e tecnico, ma non nell'ambito artistico e letterario. Ogni nazione, per quanto sviluppata, resta sempre bisognosa di conoscere le realizzazioni dell'altro. Questa conoscenza permetterebbe di salvare l'umanità da due situazioni: la decadenza (nel caso arabo) da un lato e il pregiudizio (nel caso dell'Occidente) dall'altro<sup>317</sup>.”

Dunque, secondo l'autore, affinché gli arabi contribuiscano a costruire la storia ed il futuro, devono riconsiderare la situazione della traduzione, e, perché ciò sia possibile e per permettere alla traduzione di essere inclusa in una visione evolutiva e futura, è necessario un progetto nazionale, che l'autore espone seguendo cinque punti: necessità di sviluppare una banca dati che contenga tutto ciò che è stato tradotto finora da diverse lingue e civiltà in arabo; censire accuratamente, a prescindere dalle politiche educative, l'insegnamento delle lingue straniere per conoscere il livello delle università arabe ed il loro approccio all'insegnamento di lingue straniere; sviluppare una banca dati accurata che contenga tutto ciò che è stato tradotto dall'arabo ad altre lingue, promuovendone l'analisi, uno dei modi grazie a cui una civiltà riesce a farsi conoscere dall'altro; necessità di una banca dati che

<sup>317</sup> *ibid.*



contenga l'elenco completo di tutti i traduttori arabi, rappresentanti dello scambio interculturale; infine, necessità di una banca dati ipotizzata a livello internazionale per i traduttori che traducono opere arabe nelle loro lingue, con l'obiettivo di aiutarli e sostenerli. Dopo l'esposizione del suo programma, al-Zāwī lamenta il poco supporto da parte dello Stato nel sostenere la traduzione; le politiche governative sono fondamentali per garantire un sostegno ad istituti privati e statali che seguono la traduzione preservandone l'indipendenza dalle pressioni politiche. Proseguendo nella sua critica analitica, l'autore parla di catastrofe del pensiero arabo nell'ambito della traduzione; per comprendere l'entità di questo fenomeno, si ritiene necessario, da parte di al-Zāwī, la fondazione di una biblioteca araba in cui vengano raccolti tutti i libri tradotti in tutte le discipline. Solo così sarà possibile rendersi conto della stagnazione intellettuale che sta colpendo il mondo arabo, alla base della quale giace un dannoso divario culturale e il timore che allontana l'arabo dall'altro. In ogni caso, l'autore riconosce la rilevanza degli sforzi compiuti da alcune personalità che si sono trasformate in istituzioni, parlando ad esempio dei lavori promossi negli anni 50 da Ṭāhā Ḥusayn, nel ruolo di direttore dell'organizzazione egiziana per la produzione letteraria e la traduzione, per tramite della quale ha promosso la traduzione di migliaia di libri. Secondo il parere dell'autore, quello di Ṭāhā Ḥusayn è senza dubbio il progetto di traduzione in contesto arabo più ambizioso realizzato sinora; non solo per la dimensione, quanto per l'organizzazione teorica e la metodologia nella scelta, in quanto si intendeva tradurre opere classiche della civiltà occidentale sulle quali si basa il pensiero contemporaneo. Sfortunatamente, nonostante la serietà con cui si è lavorato a questo progetto, ritenuto un possibile punto di partenza per una nuova nahḍa, il lavoro non è sfuggito a censura e a tagli, come avvenne, ad esempio, con la Divina Commedia, epurata di ogni riferimento all'Islam e ai suoi profeti.

Molto caro ad Amīn al-Zāwī è il tema della libertà d'espressione; non a caso in questo articolo egli riconosce il ruolo fondamentale di alcune coraggiose case editrici arabe, promotrici di una traduzione che si inserisca nella cornice della libertà di parola. La traduzione, nel contesto del mondo arabo, diventa fondamentale indicatore della misura del livello di minaccia di questa libertà che si verificherà nel modo in cui i traduttori arabi si avvicinano alle traduzioni di opere straniere.

L'autore ci tiene a menzionare le istituzioni che, nel mondo arabo, operano nel contesto della traduzione, ma lamenta il fatto che siano solo quattro quelle realmente rilevanti, numero decisamente insufficiente per un mondo che voglia uscire da uno stato di emarginazione intellettuale. Queste istituzioni sono: Centro Nazionale per la Traduzione, 'santuario culturale' per pubblicazione e traduzione; Organizzazione Araba per la Traduzione, centro che ha iniziato a perdere molta della sua forza e presenza attiva a livello nazionale; Istituto Superiore Arabo per la Traduzione, il cui compito

è quello di formare traduttori, onere che, secondo l'autore, dovrebbe essere trasferito alle università; Fondazione *KALIMA*, progetto rilevante ma, a detta dell'autore, troppo poco finanziato.

In conclusione, Amīn al-Zāwī termina la sua critica evidenziando come, nel mondo arabo, la traduzione sia ancora un lavoro amatoriale e non professionale, nonostante presso gli intellettuali arabi sia forte la sensibilità nei confronti dell'importanza di tale attività e dell'apertura verso Occidente. Data la traduzione come segno di evoluzione del gusto, si considera tale pratica come testimonianza dell'apertura culturale e della necessità di confronto e di comunicazione con l'altro, come anche della nascita di una sensibilità estetica. La traduzione di opere artistiche e poetiche, molto più di quelle scientifiche e tecniche, risulta quindi necessaria perché è proprio attraverso la comprensione di queste opere che si comprendono la sensibilità di una società e il suo modo di concepire la realtà<sup>318</sup>.

---

<sup>318</sup> *ibid.*

### 3. Capitolo 3: Problematiche traduttologiche nella traduzione dall'arabo all'italiano

Our translations, even the best ones, proceed from the wrong promise. They want to turn Hindi, Greek, English, into German, instead of turning German into Hindi, Greek, or English. Our translators have a far greater reverence for their language than for the spirit of the foreign languages. The basic error of the translator is that he preserves the state in which his own language happens to be instead of allowing his language to be powerfully affected by the foreign tongue.<sup>319</sup>

Questa affermazione dello scrittore Rudolf Pannwitz veicola perfettamente l'atteggiamento più diffuso nell'approccio ad un lavoro di traduzione da queste due lingue, che nascono da universi culturalmente lontani. Come fa notare Pannwitz, la tendenza del traduttore è il prodotto di un'ideologia che, sviluppatasi nel corso del tempo, ha come scopo l'addomesticamento del testo letterario, fissato nel paradigma di "traduzione scorrevole", che si concentra sulla lingua d'arrivo e tralascia il testo di partenza. In tal proposito, Venuti (1992) aveva già esposto le sue considerazioni, definendo l'intento ultimo di questo tipo di traduzione come la volontà di eliminare ogni elemento che potesse attirare l'attenzione del lettore sulla lingua e sul testo di partenza. Risultato di questa ideologia dominante è una traduzione che predilige i passaggi agevoli, privi di idiosincrasie e l'eliminazione delle asperità e degli ostacoli linguistici<sup>320</sup>. Postulando concetti di addomesticamento e stranierizzazione, lo studioso sostiene che la tradizione traduttiva occidentale, specialmente angloamericana, abbia avuto un effetto normalizzante e naturalizzante, in particolare sulle traduzioni dall'arabo, che ha privato gli autori dei testi di partenza della loro voce e ha riespresso i valori culturali stranieri nei termini di ciò che è familiare, cioè che non sfida in alcun modo la cultura dominante occidentale<sup>321</sup>. Allo stesso modo, anche Susan Bassnett (1998) sostiene che tale progetto di traduzione favorisce sempre i lettori della lingua d'arrivo, tanto da poter affermare che il testo di partenza e la cultura ad esso legata diventano quasi insignificanti<sup>322</sup>. In effetti, la traduzione, tutt'altro che mero atto di conversione letterale da una lingua ad un'altra, trascende gli aspetti tecnici del trasferimento linguistico arrivando a comprendere la traducibilità culturale, i discorsi sulla differenza e la costruzione di identità culturali; si tratta dunque di un intricato processo, il cui obiettivo è quello di

---

<sup>319</sup> Pannwitz, Rudolf, citato in Dingwaney, Anuradha, N., "Introduction: Translating "Third World" Cultures", in Dingwaney, Anuradha, N.; Maier, Carol, *Between Languages and Cultures*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press., 1995, p. 7.

<sup>320</sup> Venuti, Lawrence, *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, London & New York, Routledge, 1992.

<sup>321</sup> Faiq, Said, "The Cultural Encounter in Translating from Arabic", in Faiq, Said, *Cultural encounters in translation from Arabic*, vol. 26 (2004), pp. 1-13.

<sup>322</sup> Bassnett, Susan, "Translating across cultures", in Hunston, Susan, *Language at Work [British Studies in Applied Linguistics 13]* (1998), Clevedon: Multilingual Matters, pp. 72-85.

svelare le sfumature culturali che esistono nel testo originale attraverso modi che permettano di esprimerle fedelmente nella lingua e cultura d'arrivo. Il problema si pone quando lo spazio tra il traduttore e il testo di partenza non è radicato in una buona comprensione della cultura di partenza; in questo caso la traduzione diventa un atto che si inserisce nella politica di accoglienza e ricezione, nel senso che il testo tradotto si modella maggiormente verso la cultura ospitante, piuttosto che rispetto alle dinamiche culturali della lingua di partenza, creando un canone che rafforza gli stereotipi e concetti preesistenti, legati all'egemonia culturale<sup>323</sup>. Per contrastare tale atteggiamento addomesticante, alcuni traduttori si sono proposti di ristabilire un equilibrio, intraprendendo progetti di traduzione in base ai quali la lingua di destinazione, in particolare l'inglese o l'americano, viene manipolata per garantire che il testo originale e la sua cultura sopravvivano all'atto di traduzione. Ma qualsiasi traduzione viene eseguita sotto il peso di vincoli, che includono la manipolazione dei rapporti di potere tra dominato e dominatore, e, alla fine, portano alla costruzione di immagini delle culture tradotte in modi che preservano e/o espandono l'egemonia della cultura traduttrice<sup>324</sup>. Si può, dunque, notare che il tradurre diventa marcato dal punto di vista ideologico e sembra necessario concentrarsi su “the dialectical interaction between what should be required of translators and what actually gets achieved”<sup>325</sup>, in una relazione tra lingua dominante e lingua dominata che si instaura in questo rapporto dialettico, in cui la traduzione da una lingua dominata è sostenuta e promossa solo a patto che si modifichi per adeguarsi al linguaggio dominante, a cui deve assomigliare. È, senza dubbio, questa la metodologia adottata nelle traduzioni dall'arabo. Infatti, a danno del tanto diffuso concetto di multiculturalismo, il mondo arabo rimane rappresentato in un solo modo, dimostrando come “multiculturalism remains largely monolingual and limited to the American culture: consider the absence of interest in Arabic literature and culture in Western Europe and in the United States, despite the enormous and persistent attention paid to the Arab word and to Islam”<sup>326</sup>. Il mondo arabo e l'Islam sono ancora tradotti e rappresentati, infatti, attraverso occhi monolingui: la cultura araba e la religione ad essa legata, distanziati dal tempo, dallo spazio e dalla lingua, sono solitamente trasportati, attraverso la traduzione, in una tradizione occidentale e immaginati all'interno della narrativa principale del discorso occidentale, fatto di stereotipi e cliché sempre più diffusi<sup>327</sup>. Si può

---

<sup>323</sup> Cohen, Fernand; Zhong, Zheng; Li Chenxi, ““Cultural” Semantics-A Missing Link in Machine Translation”, in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 297-307.

<sup>324</sup> Lefevere, André, “Translation: its genealogy in the West”, in Bassnett, Susan; Lefevere, André, *Translation, History & Culture*, London, Cassell, 1990, pp. 14-28.

<sup>325</sup> Beaugrande, Robert-Alain, “Geopolitics, Geolinguistics and Translatability” in Faiq, Said *Translation, Representation and Identity in Intercultural Communication*, vol. XIV, pp. 5-18.

<sup>326</sup> Dallal, Abboushi, J., “The Perils of Occidentalism: How Arabic Novelists Are Driven to Write to Western Readers”, in *The Times Literary Supplement*, 24 aprile 1998, pp. 8-9.

<sup>327</sup> Faiq, Said, “Cultural dislocation through translation”, *Intercultural communication studies*, vol. 14 (2005), pp. 57-76.

forse sostenere che tali atteggiamenti dell'Occidente nei confronti del mondo arabo, attraverso la traduzione e la rappresentazione, possono essere razionalizzati sulla base del fatto che si tratta di due culture diverse, culturalmente lontane, che si sono scontrate e continuano a farlo. Tali atteggiamenti derivano da visioni culturali unilaterali, intrise di vecchi e nuovi stereotipi e basate sull'universalismo, l'unitarismo e l'omogeneità della natura umana considerata da un punto di vista esclusivamente occidentale<sup>328</sup>. Sebbene le questioni della rappresentazione e della traduzione dell'‘altro’ da parte dell'Occidente egemonico siano apparse in scritti sporadici, è stato solo con l'opera seminale di Edward Said, *Orientalism*, che hanno acquisito reale importanza ed è da questo momento che le relazioni tra l'Europa e il mondo arabo vengono analizzate in termini di ‘orientalismo’. Questo approccio sostiene che il mondo arabo sia parte di un Oriente immaginario, creato dal discorso egemonico culturale e accademico in Europa e asservito agli interessi espansionistici europei. Dal XVIII secolo in poi si è sviluppato un insieme sistematico di rappresentazioni di questo Oriente, che ha trasformato il mondo arabo in un panorama di stereotipi e che ha sostituito l'interesse per la vera natura delle società arabe e legittimato il dominio europeo nel mondo arabo. Inoltre, il discorso orientalista ha fornito all'Europa il concetto di ‘altro’ che è poi stato utilizzato per formulare un'identità specificamente europea e una visione del mondo eurocentrica. La rappresentazione dell'Oriente è, dunque, interpretabile come il riflesso di un'immagine di sé che diventa uno dei pilastri dell'autocoscienza culturale europea<sup>329</sup>. Il problema della traduzione, in questo contesto, è che ha contribuito notevolmente ad impedire l'emergere di un discorso autentico legato al panarabismo, poiché la questione veniva filtrata esclusivamente attraverso la lente delle concezioni europee, tanto da rendere l'immagine speculare dell'‘altro’ quasi una realtà, a cui gli arabi stessi, gli “orientali” cercavano di conformarsi. Questa visione della traduzione, nel contesto dell'egemonia culturale, sottolinea l'importanza delle relazioni gerarchiche: i testi di una cultura dominante vengono trasferiti in una cultura dominata, nella quale mostrano di avere un impatto sproporzionatamente ampio. Sostenuti dal potere economico e politico delle nazioni europee, divennero la forza trainante della cultura egemonica nel mondo arabo, annientando la necessità per gli europei di rivedere le loro concezioni delle aree che governavano. Lo scambio culturale consisteva in un flusso unidirezionale di informazioni, conoscenze ed immagini, che imponeva una visione del mondo eurocentrica alle aree coloniali, diventando, dunque, una forma di espansionismo culturale, nonché un'estensione degli schemi imperialisti. Questa visione del ruolo della traduzione nella storia delle relazioni arabo-europee è ancora diffusa tra gli intellettuali arabi<sup>330</sup>. È bene ricordare, inoltre, che gli strumenti

---

<sup>328</sup> *ibid*, p. 60.

<sup>329</sup> Van Leeuwen, Richard, “The Cultural Context of Translating Arabic Literature”, in Faïq, Said, *Cultural encounters in translation from Arabic*, vol. 26 (2004), pp. 14-25.

<sup>330</sup> *ivi*, pp. 16-17.

dell'orientalismo, nella traduzione, hanno portato a quella che Said definisce come “antipatia culturale”, concezione secondo la quale il mondo arabo e l'Islam vengono definiti negativamente come ciò con cui l'Occidente è radicalmente in contrasto, dando vita ad una tensione che stabilisce un quadro che limita radicalmente o, addirittura, impedisce la conoscenza di questo mondo, della sua cultura e religione<sup>331</sup>. L'esito di questa antipatia culturale si è manifestato nel bassissimo numero di traduzioni dall'arabo, salvo, ovviamente, di testi che rafforzavano ulteriormente le rappresentazioni privilegiate che hanno acquisito autorevolezza ma che, in ogni caso, venivano tradotti facendo uso di strutture fisse e vocabolario che persistevano da secoli, a cui si è aggiunto, nell'ultimo periodo, l'immaginario che vede ciò che è arabo o islamico necessariamente legato al fondamentalismo. Nonostante dopo la vittoria del Premio Nobel da parte di Maḥfūz ci sia stato un aumento nell'interesse e di conseguenza nella produzione in traduzione dall'arabo e siano stati molti gli arabisti a produrre traduzioni libere dalla visione europocentrica, per lungo tempo e, talvolta, ancora oggi la scelta di cosa tradurre rimane prigioniera dell'ideologia dell'addomesticamento etnocentrico di una cultura straniera, questo significa che la rappresentazione dell'‘altro’, traduzione compresa, viene effettuata sistematicamente all'interno di costrutti che i traduttori sono stati portati ad usare, anche inconsapevolmente<sup>332</sup>. A tal proposito, partendo dal presupposto che gli studi culturali e traduttivi si occupano delle condizioni della produzione di conoscenza (ingl. *knowledge production*) e il modo in cui questa viene interpretata e ricollocata nei termini della produzione di conoscenza di un'altra cultura, Carbonell lamenta la situazione della traduzione di opere arabe in lingue europee tradizionali, nelle quali la manipolazione non solo viola l'originale arabo, ma porta anche ad influenzare i lettori del testo d'arrivo e le loro opinioni sulla cultura di partenza e produce opere che lo studioso definisce ‘subverted texts’, che alterano il testo di partenza e alienano il lettore del lavoro tradotto<sup>333</sup>. Dopo una breve esposizione dei due possibili approcci alla traduzione, libero e letterale, Carbonell definisce l'approccio familiarizzante come legato all'idea della riduzione, nel senso che la complessità del contesto originario è, in questo caso, sostituita da un insieme di relazioni inscritte nell'universo di riferimento della cultura d'arrivo. In altre parole, i riferimenti alla realtà culturale di partenza sono gestiti dall'interno della cultura di destinazione; si assiste alla novità che viene sostituita dalla quotidianità. Si può quindi dire che il testo tradotto entra, come risultato del processo di traduzione, nella cultura d'arrivo e da quel momento in poi vi appartenga, innestando virtuosi processi creativi. All'interno di quella cultura, il lettore svolge un ruolo attivo nel conferire al testo un senso accettabile e coerente, mentre il traduttore collabora, mediando nella selezione di un diverso codice linguistico e

---

<sup>331</sup> Said, Edward, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, London, Vintage, 1997, p. 163.

<sup>332</sup> Faiq, Said, “Cultural dislocation through translation”, pp. 63-64.

<sup>333</sup> Carbonell, Ovidi, “The exotic space of cultural translation” in Álvarez, Roman; Vidal, Carmen, *Translation, Power, Subversion*, Clevedon, Multilingual Matters, 1996, pp. 79-98.

di una diversa rete di riferimenti culturali, resi, talvolta, attraverso adattamenti. Infatti, affrontare le novità implica sempre un adattamento, una negoziazione, la creazione di un terreno comune o di uno spazio di mediazione, tenendo in considerazione che gli approcci cambiano sempre da una rete interculturale ad un'altra<sup>334</sup>. Nel contesto della traduzione dall'arabo, si mette in luce come la lingua araba, in quanto lingua di una cultura dominata, sia condannata ad assimilare e tradurre un universo materiale e simbolico, alla cui produzione i suoi parlanti non prendono parte<sup>335</sup>. Nella dicotomia tra naturalizzazione ed esotizzazione, Jacquemond sottolinea che modalità stilistiche e rispettivi significati simbolici e ideologici di cui i due approcci si caricano, sono radicalmente differenti a seconda che si manifestino in un'area linguisticamente e culturalmente dominante o, al contrario, in una dominata. Ampliando questo concetto, lo studioso si esprime nei termini della relazione di traduzione tra francese e arabo, sviluppando una riflessione che può essere applicata ad ogni lingua europea nel suo approccio al tradurre dalla lingua araba: la ricerca sull'economia comparata e la poetica della traduzione ha senso solo se aiuta a far emergere le basi etiche dell'atto di tradurre. Quando la base etica è unica, postula l'attuazione di strategie traduttive opposte ogniquale volta le culture interessate siano manifestamente diseguali, come nel caso dell'arabo e del francese. Dal punto di vista dell'arabo, sarebbe necessario quello che Jacquemond definisce 'cannibalismo culturale', cioè un ritorno alla traduzione etnocentrica ed arabizzante; dal punto di vista del francese, invece, occorre sviluppare nuove modalità di traduzione che rompano con l'alternanza 'francesizzazione/esotizzazione'. Si tratta, certamente, di un percorso difficile, ma lungo il quale il traduttore è stato preceduto da autori arabi che scrivono in francese, i quali, quando non cedono alla tentazione dell'auto orientalizzazione, hanno sviluppato intere strategie per sovvertire la lingua e scrivere per manifestare la loro differenza<sup>336</sup>.

Detto questo, non si può negare che lo spazio della comunicazione interculturale è destinato a fare della traduzione il luogo per eccellenza per la negoziazione, la comprensione e la contestazione dei rapporti di potere e di conoscenza tra le culture. In questi incontri interculturali, la traduzione gioca un ruolo decisivo nella formazione o deformazione delle realtà culturali attraverso sistemi, i discorsi dominanti, di rappresentazione dell'estraneo per la fruizione del locale<sup>337</sup>. La traduzione, nelle sue accezioni accademiche, professionali e antropologiche, resta uno dei principali mezzi attraverso i quali i testi di una cultura sono resi disponibili in un'altra. Su questa base, dovrebbe essere, secondo

---

<sup>334</sup> Carbonnel, Ovidi, "Exoticism, Identity and Representation in Western Translation from Arabic", in Faiq, Said, *Cultural encounters in translation from Arabic*, vol. 26 (2004), pp. 26-40.

<sup>335</sup> Jacquemond, Richard, "Towards an Economy and Poetics of Translation from and into Arabic", in Faiq, Said, *Cultural encounters in translation from Arabic*, vol. 26 (2004), pp. 117-127.

<sup>336</sup> *ivi*, p. 126.

<sup>337</sup> Faiq, Said, "Cultural misrepresentation through translation", *Journal of Universal Language*, vol. 9 (2008), pp. 31-48.

Faiq, luogo di incontri potenzialmente fruttuosi tra culture diverse, in particolare nel caso della traduzione da quelle culture presumibilmente più deboli e subordinate a quelle potenti e dominanti. Questo luogo di contatto, lungi dall'essere privo di manipolazioni culturali, diventa sito privilegiato per lo studio di identità e rappresentazioni culturali falsificate. Per questo è fondamentale esaminare il ruolo della traduzione nella trasmissione di immagini 'preformattate' di culture attraverso rappresentazioni specifiche, basate su un precedente discorso dominante<sup>338</sup>. Il processo traduttivo implica il trasferimento di lingue e culture in modo che diventino usufruibili per un gruppo di destinatari, i lettori. In questo atto di comunicazione interculturale, le due componenti fondamentali sono la cultura e la lingua. In quanto legame fondamentale tra le due, la traduzione non può che essere un processo sfaccettato e multiproblematico, che risente dell'interazione di due mondi culturali che operano in modo diverso e tendono a regolare la ricezione dell'immagine dell' 'altro', instaurando un processo di interpretazione e determinazione dei significati in un dialogo culturale che impedisce l'appropriazione di tali significati da parte di uno dei due componenti<sup>339</sup>. In termini generali, la cultura può essere definita come una conoscenza condivisa: ciò che i membri di una determinata comunità dovrebbero sapere per agire e reagire in modi specifici, quasi preformati, e interpretare la loro esperienza, compreso il contatto con altre culture, in modi distintivi<sup>340</sup>. Basata su religione, strutture sociali, credenze, valori, storia e lingua stessa, la cultura coinvolge la totalità degli atteggiamenti verso il mondo, gli eventi, le altre culture e popoli e il modo in cui gli atteggiamenti sono mediati<sup>341</sup>. In altre parole, la cultura fa riferimento a credenze e sistemi di valori tacitamente assunti come condivisi collettivamente da particolari gruppi sociali e alle posizioni assunte da produttori e destinatari di testi, comprese le traduzioni, durante il processo di mediazione facilitato dalla lingua. La relazione intrinseca tra cultura e lingua è espressa da Bassnett in termini molto semplici e chiari, nel seguente modo: "Try as I may, I cannot take language out of culture or culture out of language"<sup>342</sup>, mostrando come le due siano facce della stessa medaglia, una delle quali, la lingua, è generalmente incline a cambiare fonologicamente, morfologicamente, sintatticamente e semanticamente nel corso del tempo, mentre l'altra, la cultura, cambia molto meno rapidamente. La comunicazione interculturale, dunque, implica il contatto, tra due o più culture diverse, attraverso il linguaggio, che è investito di ideologie nella produzione, nella circolazione e nella sfida a stereotipi o rapporti di potere tra comunità della stessa lingua o comunità di lingue diverse<sup>343</sup>. Anche in questo contesto, si evidenzia la presenza di un discorso dominante, che esiste prima di qualsiasi atto di traduzione o

---

<sup>338</sup> *ivi*, pp. 32-33.

<sup>339</sup> Van Leeuwen, Richard, "The Cultural Context of Translating Arabic Literature", p. 22.

<sup>340</sup> Faiq, Said, "Cultural misrepresentation through translation", p. 35.

<sup>341</sup> Fairclough, Norman, *Critical Discourse Analysis*, London & New York, Longman, 1995.

<sup>342</sup> Bassnett, Susan, "Translating across cultures", p. 81.

<sup>343</sup> Faiq, Said, "Cultural misrepresentation through translation", p. 36.



rappresentazione, e che guida l'esito di incontri interculturali, portando spesso a traduzioni ideologicamente schierate o che annientano la specificità semiotica della fonte. Per quanto riguarda la traduzione dall'arabo, nello specifico, nelle principali lingue occidentali, gli incontri culturali tra questo mondo, e per estensione quasi tutto ciò che riguarda l'Islam sono stati caratterizzati da strategie di manipolazione, sovversione e appropriazione, che sono sfociati nel risultato finale del conflitto culturale. Le pressioni esercitate dal discorso dominante, attraverso il quale viene percepita la cultura araba, regolano e soddisfano la richiesta dei destinatari delle traduzioni, mostrando come queste siano, essenzialmente, considerate alla stregua di un "exotic voyage carried out through a weighty component of representation in the target culture", in cui la conoscenza oggettiva della cultura di origine è sostanzialmente alterata da una dialettica di attrazione e repulsione<sup>344</sup>. Questa visione esotica, spesso distorta, del mondo arabo e islamico, ha portato a una situazione in cui la proporzione di libri scritti su questo mondo nelle lingue occidentali è notevolmente sproporzionata rispetto al piccolo numero di libri tradotti dall'arabo; una situazione che potrebbe aver contribuito al basso status della traduzione nel mondo arabo<sup>345</sup>. Questo, porta alla conclusione che la traduzione non può che diventare sede di relazioni conflittuali di potere e di lotta tra culture che traducono e tradotte, con conseguenze potenzialmente disastrose e accuse e controaccuse di travisamento e sovversione, come affermano Bassnett & Trivedi, "Translation does not happen in a vacuum, but in a continuum; it is not an isolated act, it is part of an ongoing process of intercultural transfer. Moreover, translation is a highly manipulative activity that involves all kinds of stages in the process of transfer across linguistic and cultural boundaries. Translation is not an innocent, transparent activity but is highly charged with signification at every stage; it rarely, if ever, involves a relationship of equality between texts, authors or systems."<sup>346</sup>. Le dimensioni culturali della traduzione e il discorso dominante che sta alla base della sua attività portano generalmente alla ricostruzione del testo straniero secondo valori, credenze e rappresentazioni, che preesistono all'attività traduttiva, nella cultura di destinazione, sotto forma di discorso dominante. Questo per quanto riguarda soprattutto traduzioni di opere moderne e contemporanee, ma non vale lo stesso per i testi più antichi: in questo caso, infatti, la distanza cronologica attenua notevolmente le dinamiche del rapporto dialettico tra cultura dominante e cultura dominata, che si sono radicate più profondamente durante il periodo del colonialismo. Ciò che si rivela necessario è una negoziazione etica del discorso dominante della traduzione, che può portare ad una celebrazione delle differenze culturali, per modificare l'attuale situazione della traduzione e scardinarne la visione predominante che, soprattutto nel caso del trasferimento tra culture non

---

<sup>344</sup> *ivi*, p. 43.

<sup>345</sup> Faiq, Said, "Back to the Original: Translating Maghrebi French Literature into Arabic", in Salama-Carr, Myriam, *Translating French Film and Literature*, Amsterdam & Atalanta, Rodopi, 2000, pp. 201-217

<sup>346</sup> Bassnett, Susan; Trivedi, Harish, "Introduction: of Colonies, Cannibals and Vernaculars", in *Post-Colonial Translation*, London, Routledge, 1999, pp. 1-18.

dominanti a culture dominanti, indica come tale attività non possa essere del tutto innocente, in quanto permeata di violenza, che si realizza mediante l'applicazione delle norme del discorso egemonico della traduzione<sup>347</sup>. Preso atto che la traduzione, più che un mero dialogo tra testi, letterature, lingue e culture, è una sorta di lotta, più vicina ad un rapporto di potere tra due lingue, è evidente come, in questo ruolo, sia strumento necessario nei termini del contatto interculturale<sup>348</sup>. Il complesso processo inerente alla comunicazione interlinguistica tra le culture deriva dal trasferimento di specifici prodotti culturali, in questo caso di testi, a destinatari che dispongono di un consolidato sistema di rappresentazione con proprie norme per produrli e consumarli. A questo punto, una domanda sorge spontanea: constatato che lo spirito di un testo è indissolubilmente radicato nella lingua in cui è scritto, e questa è espressione di una data cultura in un particolare momento nel tempo, è possibile tradurre la cultura?<sup>349</sup> La risposta viene fornita nei termini del fatto che “translation is not always linguistic; it can also be cultural”<sup>350</sup>, per questo si può parlare di ‘traduzione culturale’, che svolge un ruolo fondamentale grazie al suo contributo nel rompere le gerarchie tra culture e popoli, ma, allo stesso tempo, dà origine a discorsi di dominazione e resistenza, divenendo quindi sede dell’interazione di orgoglio e pregiudizio interculturale<sup>351</sup>.

### 3.1 Traduzione interculturale

Il concetto di traduzione culturale, coniato da uno dei più importanti studiosi nell’ambito della teoria postcoloniale, Homi Bhabha (1994), prende le mosse da una critica all’ideologia multiculturalista, rappresentata dalla necessità di pensare alla cultura e alle relazioni culturali al di là della nozione essenzialista di identità culturali uniche e comunità originate all’interno di queste identità<sup>352</sup>. Il multiculturalismo, tuttavia, ha sviluppato un proprio concetto di traduzione culturale, ciò che è noto come traduzione interculturale. Questa rappresenta una metafora di diversi tipi di interazione culturale di successo, rispettosa, tollerante ed inclusiva, tra individui e comunità che si presume appartengano a culture diverse e chiaramente distinguibili; tale tipo di traduzione è modellato sull’interazione tra gruppi culturali e offre l’idea di una possibile ‘negoiazione’ tra le diverse culture<sup>353</sup>. La traduzione interculturale tratta, in modo cruciale, di come una conoscenza legata ad una

---

<sup>347</sup> Faiq, Said, “Cultural misrepresentation through translation”, p. 46.

<sup>348</sup> Traboulsi, Fawwaz, “Edward Said in Translation: The Personal and the Academic”, in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 321-331.

<sup>349</sup> El Lozy, Mahmoud, “Translating for the Stage: Opportunities and Limitations”, in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 383-392.

<sup>350</sup> Aboulela, Leila, “Fiction and Translation”, in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp.101-111.

<sup>351</sup> Faiq, Said, “The Cultural Encounter in Translating from Arabic”, p. 11.

<sup>352</sup> Bhabha, Homi, “How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Time and the Trials of Cultural Translation”, in *The Location of Culture*, London-New York, Routledge, 1994.

<sup>353</sup> Buden, Boris; Nowotny, Stefan; Simon, Sherry; Bery, Ashok; Cronin, Michael, “Cultural translation: An introduction to the problem, and responses”, *Translation Studies*, vol. 2 (2009), pp. 196-219.

cultura specifica possa essere eventualmente interpretata se data e prodotta in una cultura diversa. Questo processo è tutt'altro che immediato e richiede sforzi da parte dei traduttori, che, nella loro attività, si servono della lingua. Questa rappresenta uno strumento fondamentale nella comunicazione e traduzione interculturale, tanto che è proprio il linguaggio, o meglio l'uso che se ne fa, a portare alla produzione di discorsi dominanti attraverso i quali gli utenti stabiliscono gerarchie di significato. Secondo Bakhtin, esistono due tipi di pressioni che influiscono sul discorso: le pressioni centripete e le pressioni centrifughe<sup>354</sup>. Le pressioni centripete “follow from the need, in producing a text, to draw upon given conventions, of two main classes; a language, and an order of discourse – that is, a historically particular structuring of discursive (text-producing) practices”<sup>355</sup>, le pressioni centrifughe, invece, si riferiscono generalmente alle scelte discorsive che si devono adattare a situazioni particolari, come spiega Fairclough “centrifugal pressures come from the specificity of particular situations of text-production”<sup>356</sup>. Dei due tipi, le più orientate ideologicamente sono le pressioni centripete, che tendono a tracciare la strategia nel cimentarsi a quelle centrifughe. Attraverso l'adesione ai requisiti e ai vincoli delle pressioni di un discorso dominante, i testi di partenza, attraverso la traduzione, si collocano in modalità di rappresentazione radicate nell'esperienza condivisa e nelle norme istituzionali della comunità traducevole. In questo modo, i testi, e le culture ad essi associate, si trasformano in segni specifici le cui tipizzazioni sono note, soprattutto ai traduttori. In quanto antonimo del sé, cioè della cultura traducevole, l'‘altro’, quella tradotta, è usato per riferirsi a tutto ciò che il sé percepisce come leggermente o radicalmente diverso. È noto che, dal punto di vista storico, l'‘altro’ è sempre stato più temuto che apprezzato, con l'eccezione del fenomeno dell'esotismo, in cui il diverso viene travisato e frainteso, e nella sua stranezza diventa “attraente”<sup>357</sup>. Nei contatti interculturali, questa alterità si misura all'interno del discorso dominante, che opera strategie lessicali che, nel caso di conflitto con l'‘altro’, mettono in atto un tipo di traduzione caratterizzata da gerarchia, subordinazione e dominio. È proprio questa alterità a creare ed instaurare gli stereotipi, spesso associati a rappresentazioni preesistenti che rafforzano il preconcetto che li sostiene e portano all'esclusione, di cui la rappresentazione dell'‘altro’ attraverso la traduzione, è una strategia efficace, come sostenuto da Said<sup>358</sup>. Inoltre, considerata in questa prospettiva, la traduzione fornisce siti per lo studio di numerose questioni interculturali, nella gestione delle quali, però, si presuppone che il pubblico ricevente si aspetti esotismi e bizzarrie da

---

<sup>354</sup> Bakhtin, Michail, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press, 1994.

<sup>355</sup> Fairclough, Norman, *Critical Discourse Analysis*, p. 7.

<sup>356</sup> *ivi*.

<sup>357</sup> Faiq, Said, “The discourse of intercultural translation”, *Intercultural Communication Studies*, vol. 13 (2004), pp. 35-46.

<sup>358</sup> Said, Edward, “Embargoed Literature”, in Dingwaney, Anuradha; Maier, Carol, *Between Languages and Cultures*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1995, pp. 97-102.

parte di culture straniere. A tal riguardo si espone Venuti, suggerendo che “translation wields enormous power in constructing representations of foreign cultures. The selection of foreign texts and the development of translation strategies can establish peculiarly domestic canons for foreign literatures, canons that conform to domestic aesthetic values and therefore reveal exclusions and admissions, centers and peripheries that deviate from those current in the foreign language”<sup>359</sup>. Osservazione che bene si applica al caso specifico della traduzione dall’arabo, nella quale, come già specificato, l’atteggiamento che prevale è quello che impone la riproduzione dei valori culturali stranieri nei termini di ciò che è familiare alla cultura occidentale dominante, che, nei panni di cultura traduttrice, impone invisibilità, sovversione, manipolazione e appropriazione. Questo vale soprattutto per quanto riguarda la traduzione dall’arabo nelle lingue dei paesi colonialisti, quindi, in particolare per quanto riguarda l’Algeria, dall’arabo al francese. Diversa è la situazione per quanto riguarda i paesi che non hanno un passato coloniale o, quantomeno, non nell’area geografica del mondo arabo; si veda la Germania, ad esempio, che ha sponsorizzato traduzioni da e verso l’arabo tramite diversi organismi, tra cui il Goethe Institute. La questione da indagare qui è l’imposizione dei valori della cultura dominante su quella colonizzata, caso che non si presenta, ad esempio, nelle traduzioni dall’arabo al tedesco, mentre è evidente in quelle verso il francese<sup>360</sup>.

Storicamente, la percezione del mondo arabo e islamico è stata regolata da *topos*; luoghi comuni e motivi ricorrenti che costituiscono il serbatoio di idee da cui traggono ispirazione scrittori e traduttori<sup>361</sup>. È evidente come l’Occidente, soddisfatto delle proprie rappresentazioni dell’‘altro’ arabo, non abbia mai ritenuto opportuno, tantomeno necessario, conoscerlo più approfonditamente, avvalorando sempre di più la concezione occidentale della traduzione di culture subalterne. Ed è per questo motivo che i testi letterari arabi vengono selezionati nei termini della loro conformità al discorso dominante, piuttosto che per i loro approcci innovativi o i loro aspetti stilistici. Non è da escludere che, ovviamente, ci siano stati tentativi, da parte di alcuni intellettuali, di eliminare le rappresentazioni stereotipate degli arabi e dell’Islam e di sfidare o disturbare il discorso dominante e le sue norme riguardo alla traduzione dall’arabo, ma, i loro intenti non hanno avuto un buon esito, in quanto sopraffatti dall’onnipresenza del discorso dominante, che formula le cornici entro le quali si realizzano le percezioni dell’‘altro’. Fatte queste considerazioni, sarebbe auspicabile rendere la traduzione un vero e proprio processo di comprensione interculturale, piuttosto che rafforzare le immagini stereotipate legate ad una cultura e ciò può essere ottenuto solo attraverso una valutazione

---

<sup>359</sup> Venuti, Lawrence, *The Scandals of Translation*, London, Routledge, 1998, p. 97.

<sup>360</sup> Cheddadi, Abdesselam, “Traduzione e cultura nel mondo arabo: una prospettiva storica”, in Schirru, Giancarlo, *Gramsci, Le culture e il mondo*, Roma, Viella, 2009, pp. 191-208.

<sup>361</sup> Karim, Karim H., “The Historical Resilience of Primary Stereotypes: Core Images of the Muslim Other”, in Riggins, Stephen H., *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, London, Sage, 1997, pp. 153- 182.

interculturale dei discorsi alla base della traduzione, al fine di comprendere meglio le questioni dell'identità<sup>362</sup>. In conclusione, data la lunga storia di conflitti e incomprensioni tra l'Occidente e il mondo arabo-islamico, le nette dicotomie sviluppate nell'ambito degli studi culturali e traduttivi non sembrano applicarsi alla complessa rete di relazione che esiste tra i due mondi, che hanno a disposizione sistemi di rappresentazione contraddistinti da stereotipi reciproci. Conseguentemente, è logico dimostrare che la traduzione dall'arabo in lingue occidentali abbia ottenuto molti pochi risultati nel migliorare le relazioni culturali, in quanto rimasta in gran parte influenzata da stereotipi negativi, manipolazione e deformazione. Inoltre, si nota come la concezione predominante definisca la traduzione dall'arabo, negli ultimi anni, come non in grado di contribuire alla cultura globale, se non nei termini dei temi legati terrorismo, tribalismo e fondamentalismo<sup>363</sup>.

### 3.2 Criticità della traduzione

Dopo una breve esposizione di quello che è il concetto di traduzione culturale, è necessario addentrarsi in quelle che sono le reali difficoltà che essa pone nel processo traduttivo. Ma non si può parlare delle problematicità di questa attività, senza prima approfondire il ruolo fondamentale di colui che compie lo sforzo maggiore nel gestire gli ostacoli che si presentano nel lavoro: il traduttore. Prima ancora è necessario, però, definire la tipologia di testo al quale si approccia, per poter chiarire e fissare quali sono le sue caratteristiche più complesse e ostiche nella traduzione. Considerando il caso della mia analisi, il testo di partenza è un testo letterario, che presenta, quindi, peculiarità che influenzano significativamente il lavoro del traduttore. La natura di questo tipo di testo prevede che ogni parola sia semantizzata; questo significa che tutti i termini che compongono il testo, grazie alla loro concatenazione, forniscono informazioni ai lettori, divenendo elementi simbolici ed iconici e permettendo al testo di essere unico nel suo genere. Questa unicità del testo è determinata anche dal fatto che esso possiede una specifica funzione, la 'funzione poetica' come definita da Jakobson, che, coesistendo con la specificità linguistica e stilistica di ogni autore, intensifica maggiormente l'ineguagliabilità dell'opera. In merito alla traduzione letteraria, così si esprime Lorenza Rega, affermando che questa "deve considerare ogni singolo testo letterario come un *unicum* dove *tout se tient*"<sup>364</sup>, riferendosi agli elementi costitutivi del testo stesso che, combinandosi e fondendosi, creano un'opera singolare ed impareggiabile. Preso atto della presenza di tutti questi elementi che rendono ardua la traduzione, si può osservare come, nel rendere un testo letterario da una lingua ad un'altra, il traduttore incontri e affronti grandissime difficoltà. Infatti, "rispetto al traduttore tecnico, quello letterario si trova in prima istanza davanti alla difficoltà data dall'impossibilità di individuare delle

---

<sup>362</sup> Faiq, Said, "The discourse of intercultural translation", p. 44.

<sup>363</sup> Faiq, Said, *Cultural encounters in translation from Arabic*, vol. 26 (2004), p. vi.

<sup>364</sup> Rega, Lorenza, *La traduzione letteraria. Aspetti e problemi*, Torino, Utet università, 2001, p. 52.

regolarità, ad esempio, di tipo morfosintattico o lessicale all'interno di opere letterarie di autori diversi anche viventi nella stessa epoca. [...] Ed è proprio la preclusione di tale possibilità, che deriva peraltro dall'unicità e quindi dall'irripetibilità della singola opera letteraria, a rendere insicuro il traduttore – soprattutto quando è semiprofessionista – nelle sue scelte”<sup>365</sup>; se si considera che, per quanto riguarda l'arabo, vi sono anche specificità areali da considerare, la situazione si complica ulteriormente. Rega prosegue paragonando la traduzione letteraria ad altre lingue e discipline che hanno, in altre lingue, testi corrispondenti che rappresentano un punto di riferimento per il traduttore, ed evidenziando che la difficoltà risiede nel fatto che “la lingua letteraria e la letteratura sviluppano sempre delle opere uniche accomunabili già con una certa difficoltà all'interno della propria cultura”<sup>366</sup>, per non parlare della complessità che si pone nella traduzione da una lingua di partenza che è immersa in una cultura del tutto diversa rispetto a quella della lingua d'arrivo. Ammesse le differenze culturali tra le lingue, si afferma che, nel processo traduttivo, queste pongono un'area di difficoltà, il cui grado è determinato da quanto le lingue coinvolte siano vicine o remote culturalmente; ovvia conclusione che ne risulta è che la traduzione sarà tanto più complessa tra due lingue quanto più queste appartengono a culture che sono distanti tra loro, come, nel caso da me trattato, l'arabo e l'italiano<sup>367</sup>. In questa circostanza, le difficoltà diventano inevitabili perché i termini culturalmente connotati perdono parte del loro significato connotativo quando elaborati nella traduzione, trasmettendo, conseguentemente, al lettore un'immagine sfocata di alcuni elementi linguistici, che può essere resa più chiara solo attraverso compensazioni. Stando a García, “when the languages involved are so distant the same figures do not exist in one or the other, some different procedures for their translations are implemented to achieve it in part. In this case, compensation is nearly always resorted to”<sup>368</sup>. Dunque, indipendentemente dal fatto che traduca da una lingua di partenza culturalmente prossima o da una culturalmente remota, il traduttore, nel caso del testo letterario, si appropria ad un lavoro molto complesso, tanto che sono diversi gli autori che affermano che un lavoro di traduzione in cui ogni elemento costitutivo del testo di partenza è trasportato e mantenuto nel testo d'arrivo, è impossibile. Al riguardo si esprime Eco, che ammette che “non si traduce mai la stessa cosa”, in quanto tradurre significa ‘limare via’ alcune delle implicazioni del termine originale, ed è grazie all'interpretazione del testo di partenza, lavoro che precede ogni traduzione, che si determina quali delle “possibili conseguenze illative”, suggerite dal termine, possano essere eliminate dal testo<sup>369</sup>. Allo stesso modo si esprime Osimo, secondo cui più il testo è ricco di significati connotativi e caratterizzato da una complessa struttura stilistico-

---

<sup>365</sup> *ivi*, p. 51.

<sup>366</sup> *ivi*, pp. 57-58.

<sup>367</sup> Ilyas, Asim, *Theories of Translation*, Mosul, University of Mosul, 1989.

<sup>368</sup> García, Francisco A., “On Translating Figurative Language from English into Spanish: A Perceptual Problem”, *BABEL*, vol. 42 (1996), pp. 158-164.

<sup>369</sup> Eco, Umberto, *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani, 2010, pp. 93-94.

linguistica, maggiore sarà il residuo implicato dalla traduzione. Nel caso della poesia questo residuo è cospicuo, come lo è, anche se in misura minore, “per tutti i linguaggi in cui esistono strutture di significati connotativi che si aggiungono e si intrecciano a quelli puramente denotativi: in sostanza, il riferimento è a tutti i testi tranne quelli rigidamente chiusi”<sup>370</sup>. Nonostante le difficoltà che si trova a dover gestire durante tutto il suo processo di traduzione, il traduttore, come afferma Venuti, ricopre un ruolo di fondamentale importanza ed è essenziale sottolinearlo in quanto il traduttore “is no stand-in or ventriloquist for the foreign author, but a resourceful imitator who rewrites the original to appeal to another audience in a different language and culture”<sup>371</sup>. Sa benissimo che vige una disparità, per cui la traduzione non può raggiungere l’originale, ma è consapevole, anche, che da questa asimmetria nascono e diventano visibili, nella traduzione, nuove energie e nuove virtù autonome dell’originale e ha ben presente che deve fare degli sforzi per ristabilire l’equilibrio delle forze che la sua “appropriative comprehension” ha sconvolto, per farlo necessita di una tattica talmente “intensified that it becomes a moral vision”<sup>372</sup>. In ogni caso, non c’è dubbio che il traduttore, come afferma anche Bassnett, è un “liberator, someone who frees the text from the fixed signs of its original shape”, in modo che non sia più subordinato al testo di partenza e si colmi lo spazio tra l’autore questo e il testo tradotto e, infine, con i lettori della lingua di destinazione. Spiega, inoltre, che sia testo di partenza che traduzione possono essere considerati come prodotti della creatività, uno dell’autore e l’altro del traduttore, sebbene il compito dei due sia diverso<sup>373</sup>. Infatti, spetta allo scrittore di fissare le parole in una forma ideale ed immutabile, mentre compete al traduttore la necessità di liberare queste parole dai confini della lingua di partenza. Gli approcci di Bassnett propongono sfide e minano le argomentazioni precedenti sulla necessaria fedeltà al testo originale.

Preso atto di ciò, bisogna tenere presente che non esistono, nell’approccio alla traduzione, strategie giuste o sbagliate ed è bene avvicinarsi a tale processo affrontando i problemi, ad esso legati, in modo realistico tenendo in considerazione l’inevitabilità della presenza del residuo. Nell’affrontare la traduzione di un testo letterario, tuttavia, il traduttore dovrebbe optare per una strategia traduttiva nella quale “ogni singola decisione traduttiva dovrebbe rientrare in una strategia di base coerente che sia al fondo della traduzione, esattamente come coerente – anche se è difficile dire fino a che punto consapevole – è stata la strategia compositiva alla base dell’opera originale”<sup>374</sup>. Nel contesto delle strategie, bisogna interrogarsi su quale sia la migliore da adottare a seconda della tipologia di testo, in questo caso, quindi il testo letterario. Christopher Taylor, riguardo a tale questione, ha teorizzato

---

<sup>370</sup> Osimo, Bruno et al., *Manuale del traduttore*, Milano, Hoepli, 2011, p. 156.

<sup>371</sup> Venuti, Lawrence, “How to Read a Translation”, *Words Without Borders*, Spring 2004, [www.wordswithoutborders.org/article/how-to-read-a-translation](http://www.wordswithoutborders.org/article/how-to-read-a-translation).

<sup>372</sup> Steiner, George, *After Babel: On Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 318.

<sup>373</sup> Bassnett, Susan, *Translation Studies*, London & New York, Routledge, 2002, p. 1.

<sup>374</sup> Rega, Lorenza, *La traduzione letteraria*, p. 53.

la categorizzazione dei testi in base al grado di creatività che viene domandato al traduttore, ponendoli “su un continuum i cui due estremi sono costituiti da una parte dai lavori scientifici di levatura letteraria [...], caratterizzati da una lingua altamente creativa (e quindi da un alto livello di unicità, caratteristica dei testi letterari) e dell’altra dal manuale di uso e manutenzione di un’automobile, caratterizzato da una lingua altamente standardizzata”<sup>375</sup>; consigliando un particolare approccio testuale, a seconda del tipo di testo, e, in riferimento ai testi letterari in particolare, si orienta verso un approccio straniante, cioè in cui il lettore si cala in un testo in cui sono visibili le differenze tra lingua e cultura di partenza e quella di arrivo. La sua idea è condivisa da Rega, che sottolinea il ruolo preponderante della traduzione nel trasmettere il messaggio contenuto nel testo di partenza nel modo più completo possibile, per permettere al fruitore del suo lavoro di comprendere il “mondo in cui il testo di partenza è nato”<sup>376</sup>. In questo tipo di approccio, si evidenzia però il fatto che, nel cercare di porre l’attenzione maggiore sulla conoscenza dell’altro, vengono prodotti testi meno comprensibili, ma che stimolano il lettore ad avvicinarsi all’estraneo e al diverso, tanto da giungere alla comprensione che la traduzione è un mezzo, grazie al quale si può capire ciò che viene detto dall’altro, “livellando anche quanto non rientra nel proprio quadro consueto in un qualcosa che più o meno possa assomigliargli e conseguendo in tal modo non tanto un effetto analogo a quello del testo di partenza, quanto realizzando un’operazione di traduzione *ad usum delphini*”<sup>377</sup>. Il traduttore deve essere consapevole del fatto che non deve scontrarsi con la lingua d’arrivo, ma sfruttarla, esattamente come, prima di lui, aveva fatto l’autore dell’originale, rispetto alla propria lingua, ed è solo lui che può, attraverso la sua opera di traduzione, avvicinare due culture, in modo da renderle note e comprensibili. Nella mia traduzione, mi sono basata a questo tipo di approccio che rispetta la lingua e, in particolare, la cultura del testo di partenza, dato anche il contesto storico e geografico preciso in cui è ambientata la storia. Certamente, in alcuni casi, ho cercato di avvicinare alcuni elementi testuali alla cultura d’arrivo, per garantire una più vasta comprensione del testo, tendendo in considerazione come possibile pubblico di lettori, a cui destinare la traduzione, un’audience che non abbia conoscenza approfondita del mondo arabo, della sua lingua e della sua cultura. Nella stragrande maggioranza dei casi, però, ho preferito, invece che adattare la lingua araba all’italiano, esplorare le possibilità innovative che l’incontro con una lingua così diversa può offrire a quella italiana, nell’intento di ottenere un arricchimento nella traduzione.

Le maggiori difficoltà che ho riscontrato nella traduzione dall’arabo all’italiano sono da collocare nei contesti di lessico e morfologia; nel primo caso, le principali complessità risiedono nei termini culturospecifici, i *realia*, e in espressioni idiomatiche, nel secondo si rilevano problematiche per

---

<sup>375</sup> Scarpa, Federica, *La traduzione specializzata*, Milano, Hoepli, p. 120.

<sup>376</sup> Rega, Lorenza, *La traduzione letteraria*, p. 178.

<sup>377</sup> *ibid.*



quanto riguarda soprattutto il sistema verbale e la punteggiatura. Vorrei procedere presentando, nei prossimi paragrafi, una definizione e una categorizzazione dei diversi problemi, seguiti dalle possibili modalità adottabili per la loro traduzione in una lingua e cultura straniera e riportarne esempi tratti dal testo di partenza.

### 3.3 I *realia*

I *realia* rappresentano una delle più grandi criticità nella traduzione, soprattutto tra lingue distanti culturalmente come possono essere l'arabo e l'italiano, in quanto termini culturospecifici che si mostrano privi di traduenti. Essendo la sfida più grande che un traduttore deve affrontare, è il caso di trattare i *realia* con grande attenzione.

Essi fanno parte dell'insieme del lessico e, in tal proposito, è bene ricordare che è proprio questo l'elemento più importante del testo, soprattutto nel caso di testi letterari in cui questo è carico di significati connotativi, che gli permettono di assumere valori altri oltre a quelli usuali. Il lessico pone, nel corso di un processo traduttivo, problemi costanti e difficilmente risolvibili, talvolta incompatibili con una sola strategia, non sufficiente o non adatta a districare le sue complessità. In questo contesto, i problemi maggiori vengono posti da quei termini che vengono definiti *realia*, che rappresentano “le parole che denotano cose materiali culturospecifiche. Tradurre i *realia* significa tradurre un elemento culturale, non linguistico”<sup>378</sup>, portatore di un'identità culturale collettiva, dunque, data la sua criticità, le strategie per renderlo in un testo di arrivo sono diverse e numerose. Considerati la difficoltà per eccellenza nel tradurre e sfida principale per il traduttore, nascono dalla cultura popolare e si trovano in ogni tipo di discorso, in quanto saldamente ancorati al quotidiano, per questo sono stati analizzati e definiti da diversi studiosi, tra i quali Koller, per primo, se ne occupa in modo sistematico e ne elabora una definizione, ancora citata negli studi odierni; i *realia* “sono espressioni e nomi di fatti politici, istituzionali, socioculturali, geografici, specifici di determinati paesi”<sup>379</sup>. Sulla scia di Koller si esprimono, in questo proposito, molti altri studiosi, tra cui Newmark che li definisce semplicemente come *cultural terms*, insistendo sulla loro caratteristica di concretezza e Florin, la cui definizione non si distacca di molto da quelle degli altri esperti, che approfondisce il concetto affermando che i “*Realia* (from the latin *realis*) are words and combinations of words denoting objects and concepts characteristic of the way of life, the culture, the social and historical development of one nation and alien to another. Since they express local and/or historical color they have no exact equivalents in other languages. They cannot be translated in a conventional way, and they require a special

---

<sup>378</sup> Osimo, Bruno et al., *Manuale del traduttore*, p. 305

<sup>379</sup> Koller, Werner, “Einführung in die Übersetzungswissenschaft/Werner Koller”, *Wiebelsheim: Quelle & Meyer Verlag*, Wiebelsheim, 2004, p. 232, in Rega, Lorenza, ““Realia” e didattica della traduzione”, in Fusco, Fabiana; Ballerini Monica, *Testo e traduzione*, Frankfurt, Peter Lang, 2010, pp. 245-256.

approach”<sup>380</sup>. Sarà però Kutz ad apportare un contributo decisivo alla riflessione sui *realia*, puntualizzando che con questi si intende la sezione del reale della comunità culturale e linguistica di partenza, l’immagine di questa sezione nella consapevolezza dei membri di tale comunità e, infine, la denominazione linguistica che codifica tale immagine. Grazie al suo apporto si evidenzia l’importanza della dimensione dell’immagine che un individuo ha di tali termini culturospecifici nella propria consapevolezza<sup>381</sup>. Un importante progresso è stato realizzato anche da Markstein, secondo cui i *realia*, definiti come portatori di identità, devono essere distinti dai termini non idiomati, arrivando addirittura a contrapporre i due elementi, inserendoli in una considerazione da tenere a mente quando ci si approccia all’individuazione dei *realia* in un testo; la differenziazione tra i due è da collegare al tipo di testo di partenza, che svolge un ruolo fondamentale per permettere di coglierne la diversità<sup>382</sup>. Un’ulteriore complicazione si crea nel momento in cui bisogna definire quali siano i termini da considerare *realia* e, di conseguenza, da inserire nella categorizzazione degli stessi; secondo Kujamäki, ad esempio, devono rientrare in questo grande insieme linguistico anche fenomeni naturali che possono avere una certa importanza nella costituzione del senso di un testo e, necessariamente, fanno parte della cultura dell’individuo, anche se non sono creati dall’uomo. Vi inserisce infatti montagne, autorità, capitali di uno stato e, in senso lato, anche particolarità linguistiche come, ad esempio, un determinato dialetto<sup>383</sup>. Fatte queste considerazioni, si nota come, innanzitutto, decifrare un *realia* all’interno di un testo non è un’impresa banale, questo perché gran parte delle parole, non necessariamente definibili come *realia*, resta comunque fortemente legata alla dimensione culturale e, in secondo luogo, si sottolinea quanto sia difficile tracciare un confine netto tra *realia* e termine. La tattica migliore per facilitare l’individuazione di un termine culturospecifico nel testo è considerarne la valenza emotiva che lo connota, con cui si intende il “senso di riconoscimento di qualcosa noto da sempre nell’esperienza di vita” del lettore di partenza e che suscita, in quello di arrivo, “l’impressione di trovarsi di fronte a qualcosa di nuovo, “estraneo”, che non fa parte della sua formazione culturale in senso lato”<sup>384</sup>. Ciò premesso, è ovvio che il senso di identificazione da un lato e di estraneità dall’altro può essere considerato come soggettivo e, quindi, diverso da un individuo ad un altro e che, perché si parli di *realia* veri e propri, bisogna considerare differenze visibilmente marcate. Quelli più facilmente identificabili come tali non sono codificati

---

<sup>380</sup> Florin, Sider, “Realia in translation”, in Zlateva, Palma; Lefevre, André, *Translation as Social Action*, London & New York, Routledge, 1993, pp. 122-128.

<sup>381</sup> Kutz, Wladimir, “Zur Auflösung der Nulläquivalenz russischsprachiger Realienbenennungen im Deutschen”, in Kade, Otto, *Probleme des Übersetzungswissenschaftlichen Textvergleichs*, Verlag Enzyklopädie, Leipzig, 1981, pp. 106-138, in in Rega, Lorenza, ““Realia” e didattica della traduzione”, p. 246.

<sup>382</sup> Markstein, Elisabeth, “Realia”, in Snell-Hornby, Mary et al., *Handbuch Translation*, Stauffenburg, Tübingen, 1998, pp. 288-291.

<sup>383</sup> Kujamäki, Pekka, “Übersetzung von Realienbezeichnungen in literarischen Texten”, in Kittel, Harald et al., *Übersetzung-Translation-Traduction*, Berlin & New York, de Gruyter, 2004, pp. 920-925.

<sup>384</sup> Rega, Lorenza, ““Realia” e didattica della traduzione”, p. 247.

ufficialmente e comprendono cibi, bevande, arnesi e strumenti vari, elementi geografici, luoghi di incontro e associazioni; in secondo piano, si collocano parole che, sebbene facciano parte della formazione culturale dell'individuo, sono maggiormente codificate a livello istituzionale, per i quali è più semplice, di conseguenza, trovare una traduzione che sia funzionale, si tratta, ad esempio, di cariche ed istituzioni. I *realia* possono essere discussi nei termini di un'equivalenza mancante, intesa come l'insieme di concetti che mancano nella lingua e nella cultura di destinazione, talvolta indicati come intraducibili, in quanto emotivamente connotati. Questo genere di connotazione conferisce al testo una specifica coloritura, di cui deve essere stabilita la portata e la rilevanza in relazione al testo su cui si svolge l'attività di traduzione. La mancanza del rispettivo concetto e traduttore corrispondente rappresenta, in ambito traduttologico, la peculiarità dei *realia*, che impedisce, in svariati casi, di esprimere elementi specifici legati alla realtà sociale, etnografica, politico-culturale, naturale ed economica del paese di partenza. Gli studiosi si sono cimentati nella classificazione e categorizzazione dei *realia*, secondo criteri diversi, ottenendo esiti soddisfacenti. Una prima ripartizione, li vede distinti a seconda del campo semantico, per cui si notano toponimi, relativi a termini geografici; antroponomi, relativi a nomi di persone; zoonimi, a nomi di animali; termini militari; termini legati all'istruzione; termini legati alla tradizione e alle consuetudini; ergonomi, cioè nomi di istituzioni ed organizzazioni; termini storici; termini legati alla vita quotidiana; titoli e slogan<sup>385</sup>. Altre classificazioni, ad esempio quella operata da Newmark, vedono i *realia* distinti secondo cinque grandi categorie: ecologia, che comprende flora e fauna; cultura materiale, definibile essenzialmente in cibi e vestiti; cultura sociale, riferita al lavoro e al tempo libero; organizzazioni e concetti, che includono sottocategorie artistiche, religiose, politiche e amministrative e, infine, gesti ed abitudini<sup>386</sup>. Dall'insieme di queste classificazioni, si evince una tassonomia sistematica nella quale si evidenziano tre macrocategorie, ognuna delle quali divisa a sua volta per ottenere maggiore specificità; si distinguono così: *realia* geografici, che comprendono oggetti della geografia fisica e della meteorologia, oggetti geografici legati all'opera dell'uomo e specie endemiche; *realia* etnografici che denominano oggetti di vita quotidiana, oggetti riferibili all'attività lavorativa, oggetti relativi alla cultura e all'arte ed unità di misura e denaro; infine, i *realia* socio-politici che racchiudono entità amministrative e territoriali, organi e cariche, istituzioni e simboli della vita sociale e riferimenti militari<sup>387</sup>. Questa classificazione dei *realia* è essenziale in quanto ne evidenzia la specificità comunicativa; ogni categoria presenta un riferimento di tipo identitario ad entità specifiche legate alla cultura. In particolare, la terza categoria si sviluppa in sottocategorie che includono denominazioni

---

<sup>385</sup> Tkachuck, Tetyana Ivanivna, "Realia types and strategies of their translation in frames of cultural translation", in *Scientific Bulletin of the International Humanitarian University. Series: Philology*, vol. 30 (2017), pp. 105-107.

<sup>386</sup> Newmark, Peter, *More paragraphs on translation*, Clevedon, Multilingual Matters, 1998, p. 48.

<sup>387</sup> Leonardi, Natascia; Nardi, Antonella, *Linguistica e comunicazione d'impresa. Linguaggi e competenze*, Macerata, Eum edizioni, Università di Macerata, 2018.

di istituzioni, ad esempio, che si collocano al confine tra nomi propri e nomi comuni e sono portatrici di informazioni concettuali che concernono elementi normativi regolatori della vita della comunità, vista dall'interno del sistema in questione, ad esempio quello giuridico o educativo. Devono essere esaminate, perciò, le regole organizzative e le funzioni istituzionali come parte di una data cultura, al fine di ottenere una traduzione che tenga conto di ogni aspetto culturospecifico della realtà da cui proviene il testo. Diventano necessarie delle soluzioni traduttive che vengano applicate ai *realia* nella loro trasposizione da una lingua ad un'altra, considerando che lo scopo di questo atto è quello di ottenere, nel testo d'arrivo, un "colorito" linguistico e culturale vicino a quello del testo di partenza, senza dimenticare la necessità di facilitarne la comprensione da parte dei lettori<sup>388</sup>. Per prima cosa, è necessario assicurarsi che il termine preso in considerazione non sia già precedentemente entrato a far parte della lingua e della cultura d'arrivo, caso in cui non sarebbe più considerato alla stregua di un *realia* e non comporterebbe reali difficoltà durante la traduzione. In caso contrario, si deve stabilire una strategia traduttiva appropriata, alla definizione della quale concorrono fattori diversi e caratterizzanti il contesto di traduzione, ad esempio il genere testuale, l'intenzione del testo di partenza e la determinazione di un pubblico di arrivo, la frequenza dei *realia* presenti nel testo e, soprattutto, la lontananza o prossimità delle due culture in questione. Inoltre, è indispensabile esaminare quali sono le connotazioni attraverso le quali il termine si ancora al contesto; queste superano il significato denotativo dell'oggetto che si prende in considerazione e sono spesso nascoste, cioè, in quanto note ai lettori del testo di partenza, non devono essere necessariamente esplicitate. Si tratta, quindi, di informazioni implicite che sono state definite da Nord come "presupposizioni pragmatiche", espressione con la quale si indicano conoscenze legate alla situazione comunicativa del testo in esame, che l'autore presume siano note e comprensibili per l'orizzonte di conoscenze dei lettori del testo d'arrivo, al contrario dei destinatari del testo originale, per i quali è estremamente facile ricostruire le presupposizioni dell'autore<sup>389</sup>. Chiaramente, così non è, considerando che il pubblico a cui si vuole destinare la traduzione appartiene ad una lingua e ad una cultura diverse. Con lo scopo di identificare tali presupposizioni, Nord consiglia di definire, come prima cosa, quale sia la realtà extralinguistica a cui alludono le informazioni verbalizzate nel testo e, di conseguenza, quale sia il grado di precisione verbalizzato rispetto a questa realtà extralinguistica; l'intento è quello di indagare la presenza di allusioni implicite o ridondanze superflue. In questo processo, è il traduttore a decidere quali sono le informazioni presupposte per il lettore del testo originale che devono essere verbalizzate per quello del testo tradotto e quale deve essere il loro grado di verbalizzazione<sup>390</sup>. A tale

---

<sup>388</sup> Markstein, Elisabeth, "Realia", p. 289.

<sup>389</sup> Nord, Christiane, *Text analysis in translation: Theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis*, Amsterdam, Rodopi, 2005.

<sup>390</sup> Leonardi, Natascia; Nardi, Antonella, *Linguistica e comunicazione d'impresa. Linguaggi e competenze*, p. 135.

proposito, Osimo spiega i due tipi di difficoltà a cui è soggetta la traduzione dei *realia*; una di tipo linguistico e una di tipo culturale. La prima è determinata dalla mancanza di un traduce, nella lingua d'arrivo, che corrisponda totalmente al termine nella lingua di partenza; i *realia* corrispondono, infatti, a quella che Kade aveva definito come l'equivalenza nulla (*Eins-zu-Nul*, Uno-a-nessuno), che presuppone l'inesistenza di un termine equivalente nella lingua in cui si traduce, considerando che l'identità completa del contesto situazionale e del sistema di significato tra le culture è impossibile. La seconda è legata alla traduzione problematica implicata dalla specifica connotazione del termine, che rende necessaria, da parte del traduttore, la comprensione della sfumatura di significato che il termine contiene e, di conseguenza, decidere se e come esplicitarla nel testo d'arrivo. Fondamentale in questo processo è la conoscenza del traduttore della lingua e cultura di partenza, imprescindibili per individuare e trasporre l'elemento nella lingua d'arrivo, il grado di verbalizzazione, invece, deriva dalla funzione e dal genere del testo. Un altro fattore che concorre alla resa dei *realia* in traduzione dipende dalla loro rilevanza nel testo, per cui capita che vengano tradotti seguendo strategie diverse e, in alcuni casi, anche ulteriormente spiegati e chiarificati in glossari o note a piè di pagina. Il compito principale del traduttore, in questo contesto, è quello di ottenere coerenza tra il testo e le realtà extralinguistiche, sia quella di partenza che quella d'arrivo, facendo in modo che il *realia* sia accessibile da parte del lettore d'arrivo, considerando che il grado d'informazione da lui posseduto è insufficiente per la totale comprensione dell'elemento. Per fare ciò, chi traduce dispone di procedimenti e strategie traduttive che lo aiutano in questo processo.

Nelle prossime righe verrà presentata una disamina delle numerose strategie, utili a facilitare e sistematizzare le possibili rese dei *realia* in traduzione, delle quali verranno presentate, in modo approfondito, quelle più comunemente usate. La prima strategia è quella dell'adattamento, che viene impiegata quando il tipo di situazione a cui fa riferimento il messaggio nella lingua di partenza non è familiare ai lettori della lingua d'arrivo, quindi, il traduttore crea una nuova situazione che può essere vista come un'equivalenza situazionale; in realtà, si riferisce ad un elemento culturale della lingua di partenza sostituito da un altro termine della lingua d'arrivo, in cui l'obbiettivo fondamentale del traduttore nel tentativo di 'adattare' la traduzione è produrre un effetto simile a quello che si era creato nei lettori del testo di partenza sui lettori del testo d'arrivo<sup>391</sup>, ad esempio السلام عليكم, *as-salām 'alaykum*, letteralmente "la pace sia su di voi", tradotto in italiano secondo il suo contesto situazionale, quindi, con una formula di saluto, che può essere "buongiorno". La seconda strategia è quella del prestito, identico o adattato, che rappresenta una soluzione con la quale il termine si riprende nella sua forma originale, senza tradurlo, o con adattamenti grafici, si veda il caso della

---

<sup>391</sup> Tkachuck, Tetyana Ivanivna, "Realia types and strategies of their translation in frames of cultural translation", p. 106.

traslitterazione; ortografici, legati alla resa di lettere appartenenti allo stesso alfabeto, ma inesistenti nella lingua d'arrivo; morfologici o fonetici<sup>392</sup>; dall'arabo l'esempio più lampante è il termine 'Ramadan', utilizzato in veste grafica priva di segni diacritici tipici della translitterazione (*Ramaḍān*), bensì adattato graficamente alla lingua d'arrivo. Un'altra tecnica molto diffusa è quella del calco: con questo si intende un tipo speciale di prestito, poiché il traduttore prende in prestito dalla lingua di partenza un'espressione o struttura e la trasferisce in una traduzione letterale (lessicale o strutturale), tenendo conto delle particolarità morfosintattiche della lingua d'arrivo; infatti, a differenza del prestito che imita morfologia, significato e fonetica della parola o frase straniera, il calco mantiene solo lo schema morfologico e il significato del termine senza preservarne la pronuncia originale; un esempio in questo caso può essere il modo di dire arabo *يوم لك ويوم عليك*, *yawm la-ka wa-yawm 'alayka*, tradotto in italiano come "un giorno per te, un giorno contro di te", senza tenere conto della specificità semantica dell'espressione che, in una forma italiana più idiomatica, dovrebbe veicolare il concetto di "giorno no", ad esempio "non ci sono solo giorni no". Oltre ad essere una forma accettabile di traduzione, il calco rappresenta un modo produttivo per arricchire la lingua d'arrivo. Esiste un particolare tipo di calco, definito mezzo calco, che riguarda parole composte o sintagmi, per cui uno dei due termini viene mantenuto, è il caso, ad esempio, di nomi propri, e l'altro viene tradotto<sup>393</sup>. Un'ulteriore strategia utile nell'approcciarsi ai *realia* è l'equivalenza funzionale, che implica la descrizione della stessa situazione presentata nel testo di partenza utilizzando metodi stilistici o strutturali completamente diversi, per produrre un equivalente; il che significa sostanzialmente che il traduttore utilizza un termine o un'espressione, semanticamente vicini, che siano riconosciuti come equivalenti stabiliti nella lingua d'arrivo. Si tratta di una tecnica frequentemente impiegata per la resa di denominazioni di istituzioni o organi ufficiali esistenti nella cultura di partenza<sup>394</sup>. Si veda in questo contesto, ad esempio, la denominazione araba *محكمة الثورة*, *maḥkamat at-tawra*, tradotto in italiano come "tribunale rivoluzionario". Una funzionale strategia, altrettanto frequentemente impiegata, è quella dell'esplicitazione nel testo di arrivo di informazioni latenti nel *realia* del testo di partenza, che consiste nell'esprimere nel testo d'arrivo qualcosa che è implicito nel contesto del testo di partenza o introdurre dettagli e maggiori informazioni attraverso note del traduttore, perifrasi esplicative o glossari; come nel caso del termine *زوايا*, *zāwāyā*, che necessita di un'esplicitazione nel corpo del testo, cioè "luoghi di culto". Questa si contrappone al metodo della riduzione, che prevede la sintesi o soppressione da parte del traduttore di un elemento informativo del testo di partenza nel testo d'arrivo, principalmente quando l'informazione che traduce è considerata irrilevante, in quanto

<sup>392</sup> Leonardi, Natascia; Nardi, Antonella, *Linguistica e comunicazione d'impresa. Linguaggi e competenze*, p. 136.

<sup>393</sup> Tkachuck, Tetyana Ivanivna, "Realia types and strategies of their translation in frames of cultural translation", p. 106.

<sup>394</sup> *ibid.*

il termine culturospecifico in questione non svolge una funzione significativa o può persino fuorviare il lettore; è una tecnica solitamente utilizzata quando si vogliono evitare ripetizioni superflue. Questa strategia si è impiegata, nel mio caso, in relazione a contesti legati alle pratiche giuridiche e legislative islamiche, come quelle che riguardano il matrimonio ed il divorzio. Ad esempio, nell'espressione يطلقها بالثلاث, *yutliqa-hā bi-l-ṭalāt*, letteralmente “divorziare da lei per tre”, è stato necessario eliminare la seconda parte, cioè بالثلاث, *bi-l-ṭalāt*, “per tre” che avrebbe creato incomprensioni nel lettore, in quanto pratica strettamente legata al sistema culturale islamico. Esistono diverse altre strategie da conoscere per avvicinarsi con il maggior numero di strumenti possibili alla resa in traduzione di un *realia*; ad esempio, la compensazione, strumento traduttivo finalizzato alla compensazione, appunto, per bilanciare perdite semantiche che la traduzione comporta a livello contenutistico e stilistico. Questo potrebbe essere esemplificato ricorrendo ad un esempio già utilizzato, cioè il modo di dire يوم لك ويوم عليك, *yawm la-ka wa-yawm 'alayka*: nel caso in cui si volesse mantenere la traduzione letterale dell'espressione “un giorno per te, un giorno contro di te”, questa dovrebbe essere “compensata” aggiungendo, ad esempio “conosci il modo di dire ...” per poi citare l'espressione tradotta letteralmente, in modo da specificarne la natura. Altre strategie utili sono generalizzazione e particolarizzazione, la prima si ha quando una parola, soprattutto se si tratta di iperonimi, o una frase nel testo di partenza viene tradotta in un termine più ampio e generale nel testo d'arrivo normalmente per ragioni stilistiche; si veda, ad esempio, il rapporto tra l'arabo عم, *'amm*, che contiene il concetto di zio paterno e l'italiano “zio”, che non veicola questa specificazione; la seconda, invece, si verifica quando la parola, in particolare iponimi, o una frase nel testo di partenza viene trasferita in un termine più specifico e particolare nel testo d'arrivo; nel contesto dell'arabo si può considerare il termine صندوق, *ṣundūq*, assente nel testo da me tradotto ma adatto ad esemplificare questa strategia, tra i cui traduttori si trovano “scatola” e “cestino” tra gli altri. Considerando il contesto in cui si trova questa parola, nel caso in cui si parli di qualcuno che si sta preparando per un trasloco, sarà più appropriato utilizzare il traduttore “scatola”, dunque, si può notare che l'italiano “particolarizza” la resa del termine, utilizzando un traduttore più specifico. Si ha poi la traduzione letterale, che produce un testo perfettamente adattato alle regole sintattiche della lingua d'arrivo con minimi aggiustamenti in modo che suoni corretto ed idiomatico, ad esempio nel caso dell'espressione باسم الله, *Bismillāh*, tradotta letteralmente con “Nel nome di Dio”. Infine, si annoverano tra le possibili strategie per la resa di un termine culturospecifico la trasposizione e la variazione, la prima implica la modifica di una categoria grammaticale o la sostituzione di una parte del discorso con un'altra, senza che venga modificato il significato del messaggio, mentre la seconda è una procedura attraverso la quale il traduttore cambia elementi che interessano diversi aspetti della variazione linguistica, ad esempio cambiamenti di tono o di stile; si noti, in questo contesto, il caso della frase ولم يدخل ضرة عليها، حتى ماتت, *lam yadhul ḍarra*

*'alay-hā, ḥattā mātat*, che letteralmente sarebbe tradotta con “non ebbe altre mogli finché (lei) morì”, ma perché sia più comprensibile per un lettore, deve essere tradotta nei seguenti termini “e non ebbe altre mogli fino alla morte di lei”, operando una grande perdita a livello grammaticale. La decisione della modalità di traduzione dell’elemento culturospecifico è influenzato da diversi fattori, ad esempio, il tipo di testo di partenza, il significato del *realia* nel contesto e la sua categoria di appartenenza, il grado di accettabilità di collocazioni insolite o espressioni esotiche nella cultura d’arrivo, la volontà del traduttore, che può decidere di forzare il lettore ad aprirsi ad una più ampia consapevolezza del mondo, trasmettendogli elementi di una cultura lontana dalla sua<sup>395</sup>. Certamente, nell’utilizzo delle strategie traduttive bisogna tenere a mente la distanza spaziale che separa le due lingue, lo scarto temporale tra il momento in cui il *realia* viene impiegato e quello in cui viene tradotto e, soprattutto, il grado della sua carica emotiva nel testo in questione. Sfida maggiore con cui un traduttore può cimentarsi nella sua attività, i *realia*, come afferma Florin “show that translations are, and will remain, translations”<sup>396</sup>.

Nel tradurre dall’arabo, il problema dei *realia* è una costante da tenere a mente lungo tutto il processo traduttivo ed è reso ancora più complicato dal fatto che le due culture in questione sono lontane anche dal punto di vista religioso, dunque, si trovano nel testo una serie di termini ed espressioni culturospecifiche legate alla religione che, necessariamente, non trovano un equivalente nella lingua italiana. Si va ad analizzare i *realia* presenti nel romanzo *al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū’iya hilāl al-’uṣṣāq*, da me letto e tradotto, per i quali ho trovato maggiore difficoltà per la resa in traduzione. In un testo di questo tipo, i problemi culturali della traduzione dall’arabo sono prevalentemente legati alla sfera religiosa, che permea ogni altro ambito della vita sociale e quotidiana tanto da essere parte integrante di ogni tipo di discorso. Per questo, vorrei iniziare proprio dai *realia* religiosi, che più frequentemente si trovano in un testo letterario scritto in lingua araba. La prima difficoltà si presenta sin da subito con la traduzione del termine الله, Allah, che si potrebbe tradurre letteralmente con il traduce ‘Dio’, ma, così facendo, perderebbe del tutto la sua connotazione culturale e religiosa specifica; dunque, ho deciso di mantenerlo in arabo. Il riferimento ad Allah è costante e presente in diverse formule idiomatiche, dai saluti ai giuramenti; è bene, quindi, analizzare alcune di queste espressioni. Un’espressione frequentemente impiegata dall’autore in questo romanzo è الله أعلم, *Allāhu ’a lam*, letteralmente ‘Dio è il più sapiente’; nel rendere questa formula in traduzione non si trovano particolari difficoltà perché si ha, in italiano, un’espressione semanticamente vicina a quella araba, cioè “Solo Dio lo sa”; nel testo viene utilizzato nei seguenti contesti:

في بلاد العجم التي أقام فيها عمي إدريس، على روايته والله أعلم<sup>397</sup>.

<sup>395</sup> *ivi*, p. 107.

<sup>396</sup> Florin, Sider, “Realia in translation”, p. 122.

<sup>397</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū’iya hilāl al-’uṣṣāq*, p. 12.



*Fī bilād al-‘aḡam allatī ‘aqāma fī-hā ‘ammī Idrīs, ‘alā riwāyati-hi wa-Allāhu ‘a ‘lam.*

“Mio zio Idrīs visse all’estero, almeno secondo la sua versione, ma solo Allah lo sa.”

وهو اسم المرأة التي يقال عنها، والله أعلم، أنها لم تكن تحيض<sup>398</sup>.

*Wa-huwa ism al-marā ‘a allatī yuqāl ‘an-hā, wa-Allāhu ‘a ‘lam, ‘annahā lam takun taḥīd.*

“E questo è il nome della donna, ma solo Allah lo sa, che non aveva mestruazioni.”

Dunque, si può notare come il contesto in cui viene usata questa espressione nella lingua araba è affine a quello in cui si usa l’equivalente in lingua italiana, cioè nel caso in cui non si abbia certezza totale di ciò che si sta dicendo o quando non ci si spiega un determinato evento. L’unica differenza è che il termine ‘Dio’ è stato lasciato in arabo, indicando Allah; decisione che non crea problemi a livello di comprensione.

Già maggiori difficoltà vengono poste dalla locuzione سنة الله (*Sunnat Allāh*, la sunna di Allah), che nel testo viene utilizzato in questo contesto

قد تدق باب بيتها يوما لتتسلل إلى فراش جدي حمديس على سنة الله ورسوله، امرأة شابة جميلة من أصول إسبانية.

*Qad taduqq bāb bayti-hā yuman li-tatasallala ‘ilā firāš ḡaddī Ḥamdīs ‘alā sunnat Allāh wa-rasūli-hi, imrā ‘a šābba ḡamīla min ‘uṣūl ‘isbāniyya.*

“Un giorno avrebbe bussato alla sua porta per intrufolarsi nel letto di mio nonno Hamdīs una giovane e bella donna di origini spagnole, per diventare la sua seconda moglie.”

Nella traduzione di questo passaggio, la resa di *Sunnat Allāh* ha suscitato molti dubbi e difficoltà, tanto che la traduzione di questa espressione rimane, in parte, oscura. Considerando che la sunna, letteralmente ‘consuetudine’ o ‘tradizione’, è l’insieme di norme, desunte dalle tradizioni canoniche di detti e fatti del profeta, che regolano la vita del buon musulmano, ho cercato di spiegare l’espressione in questione immaginando che l’autore intendesse che la giovane donna spagnola, di cui si parla, si rechi alla casa del nonno Hamdīs per sposarlo e diventare la sua seconda moglie secondo la sunna di Allah, quindi secondo la consuetudine islamica. Per spiegarlo, ho deciso di operare una vera e propria sostituzione dell’espressione in questione con un’esplicitazione, nella quale si spiega, non con una definizione ma indirettamente, il concetto che l’autore desidera veicolare al suo lettore.

Diverso è il caso per quanto riguarda altre espressioni religiosamente connotate, che risultano più immediatamente traducibili; rientrano, ad esempio, in questa circostanza formule quali باسم الله, *Bismillāh*, letteralmente “Nel nome di Dio”, usata nel romanzo come formula idiomatica di apertura di una lettera ufficiale. In questa situazione, non si può che operare una traduzione letterale, nonostante questo provochi una sensazione di estraneità nel lettore di arrivo, che può trasformarsi in una forma di esotismo se non, addirittura, in un sovraccarico del tema religioso, il quale potrebbe

---

<sup>398</sup> *ivi*, p. 56.

rivelarsi pesante per un lettore non avvezzo a trovare nei testi espressioni di questo tipo. Inoltre, nel contesto in cui si presenta questo enunciato è corredato da un'altra formula, di cui vale la pena parlare <sup>399</sup>بِسْمِ اللَّهِ، سَلَامٌ عَلَيْكُمْ, *Bismillāh, salām 'alaykum*. Non è necessario approfondire l'espressione سَلَامٌ عَلَيْكُمْ, *salām 'alaykum*, che, in quanto formula di saluto, è decisamente nota e molto frequentemente usata. La questione interessante qui è che, nel dato contesto in cui la si trova, è necessario tradurla letteralmente, dunque, l'espressione nel testo tradotto sarà la seguente “Nel nome di Dio, la pace sia su di voi”; ho optato per questa resa in traduzione in quanto la formula in questione è utilizzata come apertura di una lettera ufficiale e mi è sembrato che fosse più appropriato tradurre con una certa formalità, che ha, di conseguenza, imposto questa resa letterale.

Allo stesso modo è stata trattata l'espressione <sup>400</sup>صَلَاةٌ وَسَلَامٌ, *Ṣalāt wa-salām*, che consiste in un'eulogia inserita in questo romanzo ogni volta che si menziona il profeta. Si tratta di un calco dell'eulogia standard inserita o pronunciata ad ogni menzione del Profeta, cioè صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, *Ṣallā Allāhu 'alayhi wa-sallama*, e non c'è modo di renderla in traduzione se non letteralmente. Inoltre, la traduzione di questa formula è ormai presente, in forma standardizzata, in diverse lingue, ad esempio in inglese “Peace be upon him” e in italiano “Pace e benedizione su di lui”. Dunque, si può dire che queste due formule non pongono difficoltà particolari nel processo traduttivo, ma è interessante analizzarle per capire come gestire l'elemento strettamente religioso in una traduzione in una lingua d'arrivo che non appartenga alla stessa religione, soprattutto se la cultura di partenza è caratterizzata da una cultura in cui l'aspetto religioso è così presente e predominante. Con questo non si vuole negare che ci sia stata una forte componente religiosa nella lingua italiana, anzi, soprattutto nella cultura italiana di decenni fa, sono molto numerose le espressioni di origini religiosa; si pensi a “Grazia a Dio”, “Per Dio!”, “Che Dio ci aiuti”, “portare qualcuno all'altare”, “ogni morte di papa”; tutte espressioni che mostrano come la religione sia parte integrante della cultura italiana, tanto da inserirsi in espressioni di uso quotidiano. Questo, però, non è più il caso per quanto riguarda la contemporaneità, in cui si è persa gran parte della componente religiosa nell'attuale fraseologia italiana. Detto questo, si può constatare che la cultura araba è nota per essere rimasta da sempre intrinsecamente permeata dalla religione in ogni ambito della vita quotidiana, tanto che i riferimenti al Corano, alle preghiere e alle pratiche legate alla religione islamica sono sparsi per tutto il testo ed inseriti in ogni possibile contesto. Un'allusione continua alla religione è presente attraverso la menzione delle preghiere, i cui nomi specifici non trovano un traduttore nella lingua italiana e sono, di conseguenza, estremamente difficili da rendere nel testo d'arrivo. Le preghiere che vengono evocate nel testo sono صَلَاةُ التَّرَاوِيحِ, *Ṣalāt at-tarāwīḥ*, صَلَاةُ الْعِشَاءِ, *Ṣalāt al-‘ašā* e صَلَاةُ الْعِيدَيْنِ, *Ṣalāt al-‘īdayn* che si trovano collocati in questi contesti:

<sup>399</sup> *ivi*, p. 122.

<sup>400</sup> *ivi*, p. 56.

تُصلى فيه التراويح دون غيرها من الصلوات<sup>401</sup>.

*Tuṣallā fī-hi at-tarāwīḥ dūna ġairi-hā min as-ṣalawāt.*

“Si prega solo la preghiera di *tarāwīḥ* e nessun'altra preghiera.”

ولا تقام فيه إلا صلاة التراويح وصلاة العيدين<sup>402</sup>.

*Wa lā tuqām fīhi 'illā ṣalāt at-tarāwīḥ wa ṣalāt al- 'īdayn.*

“In essa non si celebrano che la preghiera di *tarāwīḥ* e delle due feste, *'īd al-fīṭr* e *'īd al-aḍḥā*.”

منتظرة عودته بعد صلاة العشاء<sup>403</sup>.

*Muntaẓira 'awdata-hu ba'd ṣalāt al- 'aṣā*’.

“Aspettando il suo ritorno dopo la preghiera della sera.”

Come si può notare dalle traduzioni, solo صلاة العشاء, *Ṣalāt al- 'aṣā* trova un equivalente in lingua italiana, che corrisponde alla sua traduzione letterale e rende la locuzione di immediata comprensione; sebbene possa suonare estranea all'orecchio di un lettore che non si intende di questioni legate all'Islam, la sua resa permette di capire che si tratta di un argomento legato alla sfera della religione, immediatamente chiara grazie alla presenza del termine 'preghiera'. Maggiori difficoltà vengono poste dalle altre due espressioni, più legate a pratiche strettamente islamiche. *Tarāwīḥ* è, infatti, una preghiera particolare, che si recita solo durante il mese di Ramadan<sup>404</sup>. Il suo significato semantico è collegato alla radice ر و ح che veicola il campo semantico del sollievo e del riposo, concetti strettamente legati al periodo di Ramadan, ma non possiede un traduttore vero e proprio, per cui necessità di una spiegazione; dunque, la strategia più adeguata da adottare per questo termine sarebbe quella dell'esplicitazione, tramite una nota a piè di pagina o con un'aggiunta nel corpo del testo. In questo caso particolare, la procedura che adotterei per la sua traduzione sarebbe quella di lasciare il termine traslitterato nel testo ed esplicitarne il significato in una nota, nella quale riporterei la definizione dei dizionari. Per quanto riguarda, invece, *ṣalāt al- 'īdayn*, le complessità nella traduzione sono numerose. *Ṣalāt*, come già specificato, significa preghiera, dunque non pone alcun problema traduttologico, anzi, è fondamentale per contestualizzare i termini ad esso legato, in questo caso, *al- 'īdayn*. Si tratta della forma duale del termine *'īd*, letteralmente “festa”, significato che non chiarisce particolarmente il senso della locuzione. Anche in questo caso è necessaria un'esplicitazione, nella quale si spiega che le due feste a cui ci si riferisce sono *'īd al-fīṭr* e *'īd al- 'aḍḥā*; la prima è la festa della fine del digiuno, “the Feast of Breaking the Ramadan Fast”<sup>405</sup>, dove *fīṭr* veicola il concetto di

<sup>401</sup> *ivi*, p. 23.

<sup>402</sup> *ivi*, p. 34.

<sup>403</sup> *ivi*, p. 75.

<sup>404</sup> “Prayer performed during the nights of Ramadan”, Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, Harassowitz, Wiesbaden, 1961, p. 424.

<sup>405</sup> *ivi*, p.774.

interruzione del digiuno, ed è, dunque, estremamente connotato culturalmente, tanto da non avere un traduttore specifico; la seconda invece possiede un corrispondente che sarebbe “festa del sacrificio”, “the Feast of Immolation”<sup>406</sup>, ma, paradossalmente, rimane ancora più complessa da rendere in traduzione. Questo perché, se un lettore occidentale ha ormai qualche conoscenza, seppur sporadica, della pratica del Ramadan, tanto che il termine è ormai entrato a far parte del lessico di moltissime lingue, non vale lo stesso per la festa del sacrificio, per la quale bisogna avere maggior competenza delle questioni islamiche per una comprensione soddisfacente. Tornando un passo indietro, per la traduzione del termine *al-ʿīdayn*, avrei optato per una doppia esplicitazione, scrivendo nel corpo del testo che si tratta di preghiere e a quali feste sono legate, ma mantenendo il nome proprio delle feste in traslitterazione; dunque, dovendo inserire una nota per spiegare di che celebrazioni si tratta. Il problema si ripropone in un altro passo in cui queste vengono menzionate nuovamente

يحدث هذا مرتين في السنة في عيد الفطر والأضحى<sup>407</sup>.

*Yahduṭ hādā marratayn fī as-sana fī ʿīd al-fiṭr wa-l-ʿadhā.*

“Questo succede due volte, per la festa di *ʿīd al-fiṭr* e *al-ʿadhā*.”

Come nel caso precedente, anche qui ho agito lasciando i termini in traslitterazione e aggiungendo una nota per esplicitare di quali celebrazioni si sta parlando; dunque, per la prima, che si tratta della festa celebrata in occasione della rottura del digiuno del mese di Ramadan e, per la seconda, che si tratta di una celebrazione in cui si esegue un sacrificio rituale, che si ricollega al ricordo delle prove richieste da Dio al profeta Abramo e alla sua famiglia.

Nel contesto di celebrazioni legate alla religione islamica anche *عاشوراء*, ‘*āšūrā*’, un’importante ricorrenza religiosa, è stata trattata allo stesso modo nella traduzione; questa è definita come “name of a voluntary fast day on the tenth day of Muharram; day of mourning sacred to Shiites, the anniversary of Hussain’s martyrdom at Kerbela”<sup>408</sup>. Il contesto in cui appare il termine lo rende leggermente più comprensibile, ma impone, comunque, di lasciare il termine in traslitterazione in quanto non possiede un traduttore in italiano:

عشية عيد الفطر وثلاثة أيام قبل عيد الأضحى وعشية يوم عاشوراء، يبيع النساء السواك<sup>409</sup>.

‘*Āšīya ʿīd al-fiṭr wa-ṭalāṭat ʿāyyam qabla ʿīd al-ʿadhā wa-ʿāšīya yaum ʿāšūrā*’, *yabī ʿan-nisā ʿas-sawāk*.

“La vigilia di *ʿīd al-fiṭr*, tre giorni prima di *ʿīd al-ʿadhā* e la vigilia del giorno di *ʿāšūrā* vende stuzzicadenti alle donne.”

La necessità di una nota esplicativa, in questo caso, è evidente.

<sup>406</sup> *ibid.*

<sup>407</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī ṭubūt rūʿiya hilāl al-ʿuṣṣāq*, p. 53.

<sup>408</sup> Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, p. 718.

<sup>409</sup> *ivi*, p. 101.

Nel contesto di celebrazioni e ricorrenze islamiche, non si può non approfondire come si è trattato il termine Ramadan, che trae in inganno perché, ormai, noto e inserito in diverse lingue, anche occidentali. Questo lessema crea problemi perché, nonostante si possa evitare di tradurlo in traslitterazione, quindi *Ramaḍān*, mantenere la parola in arabo veicola un significato associativo non indifferente; con questo si intende che parte del significato complessivo di un'espressione consista in aspettative che sono, a torto o a ragione, associate al referente dell'espressione<sup>410</sup>. Il termine Ramadan è un ottimo esempio di significato associativo: gli occidentali che hanno qualche competenza riguardo alle questioni islamiche potrebbero considerare il Ramadan come un momento di abnegazione e di digiuno, ed è così. Tuttavia, nel mondo musulmano, è anche un momento di festa, di unione e di condivisione; associazioni che mancano anche da parte di un lettore occidentale informato, a meno che non abbia una qualche esperienza personale del Medio Oriente. Dunque, il significato associativo del termine lo rende ancora più complesso da tradurre perché sia l'opzione del termine "Ramadan", che della sua esplicitazione e spiegazione definendolo "il mese del digiuno", provocherà delle perdite semantiche e associative. In ogni caso, rimanendo fedele alla volontà di veicolare la cultura del testo di partenza senza annientarla, prediligerei la resa attraverso il termine arabo e non la sua definizione in italiano, che può essere però aggiunta nel corpo del testo, per rendere la frase più comprensibile. Inoltre, nel testo il termine è contestualizzato in modo da rendere comprensibile la situazione,

لم يفطر يوماً واحداً من أيام رمضان<sup>411</sup>.

*Lam yaftur yauman wāḥidan min 'ayyām Ramadān.*

"Non aveva rotto il digiuno nemmeno un giorno di Ramadan."

Si evince, dunque, dal contesto che il termine è legato al concetto di digiuno, collegamento che lo rende molto più comprensibile anche ad un lettore disinformato e rende pleonastica l'aggiunta della definizione "il mese del digiuno".

In questo macrogruppo di termini religiosamente connotati, ai quali non corrisponde un traduttore italiano che non sia una definizione o esplicitazione del termine originale, rientrano innumerevoli lessemi, che si ripetono per tutta la narrazione; presentarne alcuni come esempio mi è parso doveroso. Tra questi definire quale sia stato quello che ha creato più problemi nella traduzione non è facile, però, può forse essere stato il termine تيمم, *tayammum*, per il quale è inevitabilmente necessario un approccio traduttivo perifrastico, per rendere accessibile il concetto legato alla parola. *Tayammum* significa "to strike your hands on the earth and pass the palm of each hand on the back of the other and then blow off the dust from them and pass (rub) them on your face. It is a kind of ablution that is

<sup>410</sup> Dickins, James; Sandor Hervey; Ian, Higgins; *Thinking Arabic translation: A course in translation method: Arabic to English*, London, Routledge, 2016, pp. 98-99.

<sup>411</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'ya hilāl al-'uṣṣāq*, p. 12.

adopted when someone is spiritually unclean and there is no water”<sup>412</sup>, si tratta di un tipo di abluzione che, in assenza d’acqua, permette al musulmano di raggiungere lo stato di purezza rituale. Tradurlo in italiano con la sua esplicitazione nel corpo del testo diventerebbe troppo lungo e complesso e appesantirebbe la lettura, dunque non si può che optare, in questo caso, per una resa in traslitterazione corredata da una nota a piè di pagina per spiegarne meglio il significato, nonostante il contesto in cui il termine è inserito renda leggermente più comprensibile il termine, collegandolo al concetto dell’abluzione;

يتنازل مرات كثيرة عن وضوئه الكبير حين لا يجد ماء ساخنا فوق النار، ويعوض عن ذلك بالتيمم<sup>413</sup>.

*Yatanāzal marrāt ka tīra ‘an wuḍū’i-hi al-kabīr ḥīna lā yuǧad mā’ sāḥinan fawqa an-nār, wa-ya ‘ūd ‘an ḡālīka bi-l-tayammum.*

“Rinuncia, molte volte, alla sua grande abluzione quando non trova acqua calda sul fuoco, così la compensa con il *tayammum*.”

Si nota che è impossibile comprendere il termine nonostante la sua contestualizzazione nell’ambito di ciò che riguarda le abluzioni rituali, è, quindi, necessario riportarne la definizione in nota. In questa frase si trova anche il termine وضوء, *wuḍū’*, “abluzione”; in questo caso particolare, la parola araba possiede un traduttore in italiano che si utilizza per la resa in traduzione, rimanendo parzialmente oscuro per un lettore che non sa di cosa si tratta. Si renderebbe necessaria una nota esplicativa, ma ciò sovraccaricherebbe inutilmente il testo di definizioni; pertanto, ho optato per la resa con il termine italiano, senza spiegazioni o note esplicative, con l’intento di veicolare una sfumatura di estraneità ed esotismo. In questa categoria, non possono non essere inseriti tre termini importanti per la religione islamica che sono privi di un equivalente italiano, tanto da essere conosciuti e diffusi attraverso il prestito del termine dall’arabo. Si tratta di بسملة, *basmala*, فاتحة, *fātiḥa* e شهادة, *ṣahāda*, termini fortemente connotati dal punto di vista religioso.

Il primo بسملة, *basmala*, indica “utterance of the formula “In the name of God, the Beneficent and Merciful”; the respective formula itself”<sup>414</sup>, rendendo evidente come tale termine sia impossibile da tradurre attraverso una delle strategie proposte, che non sia quella del prestito corredata da nota esplicativa a piè di pagina. Inoltre, il contesto in cui si trova tale espressione è il seguente

عبارات نسرقها من الكتب، فيها البسملة والاحترام والدعوة للمحافظة على الصداقة<sup>415</sup>.

*‘Ibārāt nasriqū-hā min al-kutub, fī-hā al-basmala wa-l-iḥtirām wa-ad-da ‘wa li-l-muḥāfaẓa ‘alā aṣ-ṣadāqa.*

<sup>412</sup> Abdoul-Raof, Hussein, “The Qur’an: Limits of Translatability” in Faiq, Said, *Cultural encounters in translation from Arabic*, vol. 26 (2004), pp. 91-106.

<sup>413</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū’iya hilāl al-‘uṣṣāq*, pp. 60-61.

<sup>414</sup> Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, p. 73.

<sup>415</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū’iya hilāl al-‘uṣṣāq*, p. 173.

“Espressioni che rubavamo dai libri, in cui c’erano la *basimala*, il rispetto e l’invito a mantenere l’amicizia.”

Essendo la definizione di tale termine troppo lunga per essere inserita nel corpo del testo ed essendo assente un corrispettivo in italiano, mi sono trovata costretta in questo contesto a lasciare il prestito dalla lingua araba, che deve però essere, necessariamente, fornito di nota esplicativa. Nonostante non sia stata quella da me adottata, esiste un’altra strategia che, in questo caso, sarebbe quella di rendere la traduzione di questa frase con “Espressioni che rubavamo dai libri, in cui c’era scritto “In nome di Allāh””, esplicitando il significato di *basimala*, visto che si tratta di un’espressione delocutiva.

Allo stesso modo sono stati affrontati i problemi relativi agli altri due termini فاتحة, *fātiḥa* e شهادة, *šahāda*, che si trovano nel testo nel seguente passaggio:

قرأ فيها الفاتحة والشهادة بعد أن روى لي الحكاية التالية<sup>416</sup>.

*Qara ‘a fī-hā al-fātiḥa wa-š-šahāda ba ‘d ‘an rawā lī al-ḥikāya at-tālia.*

“Lesse la *fātiḥa*, la prima sura del Corano, e la *šahāda*, la professione di fede, dopo avermi raccontato la seguente storia.”

Innanzitutto, per fare chiarezza, è bene ricordare che la *fātiḥa* è il nome della prima sura del Corano, definizione presente sul dizionario, ed ha una possibile traduzione in italiano, che sarebbe “l’Aprente”; ovviamente inutilizzabile, in quanto renderebbe ancora meno comprensibile il significato del termine. Sembra più appropriata la strategia di lasciare il termine in arabo, corredato da un’esplicitazione nel corpo del testo. È questa la tecnica che ho adottato anche per la traduzione di *šahāda*, che è la professione di fede islamica, definizione inserita a seguito della parola, in modo da rendere immediatamente comprensibile il significato della frase. Per quanto riguarda i termini religiosi, è evidente che la strategia maggiormente impiegata è quella dell’esplicitazione, tramite note a piè di pagina o perifrasi esplicative, considerando che la maggior parte di *realia* religiosi non trovano un traduttore che corrisponda perfettamente in lingua italiana. Ad esempio, infatti, la stessa tecnica è stata adoperata anche per la resa in traduzione di termini quali ولي, *walīy* e زوايا, *zāwāyā*. I due hanno un possibile equivalente in italiano, che, però, non corrisponde esattamente al significato culturale veicolato dai termini in arabo; infatti, il primo significa “benefactor (...), a man close to God, holy man, saint (in the popular religion of Islam)”<sup>417</sup>, ma tradurlo come “santo” o “uomo pio” risulta in un annientamento totale dell’accezione religiosa del ruolo del *walīy* nel mondo islamico, dunque si renderebbe necessario lasciare il termine traslitterato, spiegandone il significato in nota. Altrimenti la versione italiana potrebbe vedere inserito il termine “santone”, che potrebbe corrispondere all’equivalenza formale del termine *walīy*:

<sup>416</sup> *ivi*, p. 209.

<sup>417</sup> Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, p. 1289.

تشبه هيئة الأنبياء كما كان يتخيلهم طفلاً، أو الأولياء كما كانت تصفهم له أمه<sup>418</sup>.

*Tušbih hai`a al-`anbiyā` kamā kāna yataḥayyalu-hum ṭiflan, `aw al-`awliyā` kamā kānat taṣifu-hum la-hu `ummu-hu.*

“Assomigliava a quello dei profeti come li aveva immaginati da bambino e dei santoni / dei *walīy* come glieli aveva descritti sua madre.”

Ho riportato nell’esempio entrambe le soluzioni possibili; è evidente che il problema della traduzione con il termine “santoni” crea delle difficoltà perché non coincide con la presenza di un riferimento ai profeti, che rimanda immediatamente alla religione islamica, dunque escludendo automaticamente i “santoni”. È forse meglio, dunque, utilizzare il termine in traslitterazione, magari seguito da una spiegazione nel corpo del testo, ad esempio “*walīy*, uomini di Dio”. Non vale la stessa cosa per il termine *zāwāyā*, il cui primo significato da dizionario è “corner”, ma può significare anche “establishment of a religious order”<sup>419</sup>; si tratta infatti della sede in cui vivono i *walīy*. Nel testo si trova in un elenco di luoghi legati alla religione, si trova scritto infatti

في المساجد والزوايا والتكايا<sup>420</sup>.

*Fī al-masājid wa-az-zāwāyā wa-t-takāyā.*

“Nelle moschee, *zāwāyā*, luoghi di culto e monasteri.”

In questo caso la strategia da adottare per la traduzione di questo termine è duplice: o si mantiene il termine traslitterato seguito da una breve definizione esplicativa oppure si opta per il suo equivalente funzionale, in questo caso “luoghi di culto” può essere adatto. Il risultato è che nel primo caso, la traduzione presenterà un maggior numero di parole, ma manterrà il suo carico semantico legato alla sfera religiosa, nel secondo invece questa specificità culturospecifica si perde completamente. Per mantenere una coerenza nella traduzione, opterei per la prima strategia, in modo che rimanga nel testo la parola in arabo.

Preso atto che la strategia traduttiva maggiormente impiegata è quella della traslitterazione nel testo corredata da un’esplicitazione per la comprensione, il problema maggiore si è trovato in espressioni idiomatiche legate alle pratiche della legge islamica. Quella che ha creato maggiori problemi nella resa in traduzione è legata alla pratica del divorzio, che nel mondo islamico è legato ad una forma di ripudio, stabilita dalla legislazione sacra dell’Islam. Nel testo, l’espressione che si trova è la seguente

أقسم أن يطلقها بالثلاث<sup>421</sup>.

*`Aqsama `an yutliqa-hā bi-l-ṭalāt.*

“Giurava che avrebbe divorziato senza possibilità di appello.”

<sup>418</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū`iya hilāl al-`uṣṣāq*, p. 23.

<sup>419</sup> Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, p. 450.

<sup>420</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū`iya hilāl al-`uṣṣāq*, p. 94.

<sup>421</sup> *ivi*, p. 48.



Qui si è applicata la strategia della riduzione, per cui parti del testo dall'arabo sono state eliminate perché incomprensibili al lettore italiano; in questo caso l'eliminazione ha riguardato l'espressione بالثلاث, *bi-l-talāt*, che significa letteralmente “per tre”. Questa è necessaria in arabo perché secondo la prassi della legge islamica, perché un divorzio abbia pieno effetto giuridico, il marito deve ripetere la formula del ripudio per tre volte. Ovviamente, non essendo questo il caso per quanto riguarda l'Italia, lasciare in traduzione l'espressione “per tre” complicherebbe troppo la comprensione e porterebbe il lettore in uno stato di confusione. Per quanto mantenere il termine e spiegarlo permetterebbe di conservare il significato originario del testo di partenza, sarebbe esageratamente complicato, addirittura inutile, spiegare il concetto in questo contesto; per cui la strategia adottata è stata quella di aggiungere l'espressione ‘senza possibilità di appello’, che veicolasse la solennità della formula islamica del triplice ripudio. Sempre legato alla pratica del divorzio, si ha il termine عدة, ‘*idda*, che consiste nel “legally prescribed period of waiting during which a woman may not remarry after being widowed or divorced”<sup>422</sup>. È bene considerare però il termine nel suo contesto:

بعد أن قضت عدتها، كما يأمر بذلك الدين والعادات<sup>423</sup>.

*Ba ‘d ‘an qadat ‘iddata-hā, kamā ya ‘mur bi-dālika ad-din wa-l- ‘ādāt.*

“Dopo aver terminato la sua ‘*idda*, il suo periodo di attesa, come comandano la religione e le tradizioni.”

Essendo anche questa una consuetudine legata alla legge islamica, non trova traduenti nella lingua d'arrivo, per cui bisognerebbe necessariamente operare, in questo caso, un inserimento nel testo tramite prestito dall'arabo, accompagnato da una definizione in nota. Il contesto, però, aiuta a rendere più chiaro il termine, in quanto già specificato nella porzione di testo che lo segue. Quindi, potrebbe non essere necessario aggiungere una nota, ma si potrebbe operare un'esplicitazione direttamente a seguito della parola, così da rendere immediata la comprensione attraverso una lettura scorrevole.

In una traduzione di un testo dall'arabo, è inevitabile che i termini culturospecifici più frequenti e che rendono ancora più complesso il processo traduttivo sono quelli legati alla religione; questo perché, come già noto, le differenze culturali pongono importanti sfide ai traduttori, specialmente se queste due culture sono molto distanti l'una dall'altra, come in questo caso quella araba da quella italiana. Cercando di non avvalorare lo stereotipo corrente, legato al fanatismo, che può essere rafforzato da continui riferimenti a Dio e alla religione nel testo, ho cercato di realizzare una traduzione che fosse religiosamente connotata, come lo è anche il testo di partenza. Questo perché, in questo processo traduttivo, il mio intento ultimo è quello di comunicare ad un possibile lettore, che conosce poco, se non nulla, delle questioni legate alla religione islamica, conoscenze e nozioni del mondo arabo

<sup>422</sup> Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, p. 695.

<sup>423</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'ya hilāl al- uššāq*, p. 48.

attraverso la lettura di un testo narrativo, cercando di trasmettere la realtà sociale e culturale di un mondo da lui tanto distante e sconosciuto ed optando per una maggiore attenzione al testo di partenza, piuttosto che al testo di arrivo, strategia che avrebbe portato ad un annientamento totale del contesto religioso in cui il romanzo nasce e, soprattutto, si ambienta.

In ogni caso, oltre ai *realia* definibili come religiosi, si trovano nel testo tanti altri termini o locuzioni culturospecifiche, inclusi nelle categorie summenzionate, che rendono il processo traduttivo più intricato e complesso e che vale la pena analizzare. A rientrare nella categoria dei *realia* etnografici si rintracciano nel testo diverse specie endemiche, vegetali e animali. Per quanto riguarda quelli legati a specie animali, si trova un solo riferimento a ciò che si sa essere, grazie alla contestualizzazione, un uccello rapace; viene menzionato nel seguente contesto

يطلق على أختي اسم مريقما وهو اسم طائر الخطافة<sup>424</sup>.

*Yuṭliq ‘alā ‘uḥt-ī ism “marīqmā” wa-huwa ism ṭā ‘ir al-ḥaṭāfa.*

“Aveva chiamato mia sorella con il nome “Marīqmā”, nome di un uccello rapace.”

Essendo privo di un traduttore, il termine relativo alla specie in questione viene mantenuto, nella traduzione, nella sua forma traslitterata. In questo caso particolare, è il contesto ad essere fondamentale per inquadrare il termine di complessa traduzione, aiutando, in questo caso, a definire di quale animale si sta parlando. Inoltre, si tratta di un nome proprio di una specie animale che è stato dato ad una persona, dunque, in quanto nome proprio anche della ragazza in questione, non si può che mantenerlo in traslitterazione, e sarà il contesto che lo accompagna a definire di cosa si tratta, senza che siano necessarie ulteriori spiegazioni da parte del traduttore. Vale la stessa cosa per le specie vegetali menzionate nel testo che, affiancate dal termine generico o dal nome comune della specie nella quale rientrano, sono più immediatamente comprensibili; si trovano nel testo tre specie diverse ذيس, *dīss*, دوم, *dūm* e زبوج, *zabūğ*.

على النار توقد في حطب الديس<sup>425</sup>.

*‘Alā an-nār tūqad fī ḥaṭab ad-dīss.*

“Su un fuoco che veniva acceso con la legna di diss.”

نبتت عليها الحشائش البرية والدوم والزبوج<sup>426</sup>.

*Nabatāt ‘alay-hā al-ḥaṣā ‘iš al-barriyya wa-l-dūm wa-l-zabūğ.*

“Erano cresciute erbacce di *dūm* e *zabūğ*.”

<sup>424</sup> *ivi*, p. 29.

<sup>425</sup> *ivi*, p. 89.

<sup>426</sup> *ivi*, p. 145.

Nessuno di questi termini ha un traduttore nella lingua d'arrivo, tanto che lo stesso dizionario Wehr definisce ديس, *dīs* come “diss (*Ampelodesma tenax*; *bot.*)”<sup>427</sup>, dunque, la presenza del termine ‘legna’ che lo affianca, permette di ipotizzare che si tratti di un tronco di un qualche albero la cui legna è adatta a bruciare. Lo stesso vale per دوم, *dūm* e زبوج, *zabūğ* che si trovano nel testo assimilati a delle erbacce, il che consente di mantenerli in traslitterazione senza dover fare alcuna aggiunta, in quanto l’idea che veicola il testo di partenza è chiara per il lettore destinatario e, allo stesso tempo, viene mantenuta l’estraneità propria dei termini culturospecifici. Viene operata però una modifica al testo originale, il quale, se tradotto letteralmente, si presenterebbe nei seguenti termini: “Erano cresciute erbacce e *dūm* e *zabūğ*”.

Avendo appurato che entrambe le parole arabe indicano piante, simili ad erbacce, si può apportare una modifica al testo, senza che si crei alcuna perdita semantica, anzi, permettendo di rendere il testo comprensibile senza aggiunte che ne appesantirebbero la lettura. Quando i dizionari non aiutano, come in questo caso particolare, aiuta far riferimento a ricerche su internet che permettono di risalire ad immagini delle piante in questione e definire se esistono traduttori in altre lingue. Nel caso di دوم, *dūm*, tale procedimento ha permesso di capire che si tratta di una “Mediterranean fan palm”<sup>428</sup>, che corrisponde alla “palma nana o palma di San Pietro”, tipica della macchia mediterranea. Allo stesso modo, per quanto riguarda il termine زبوج, *zabūğ*, si è potuto definire, tramite ricerca online<sup>429</sup>, che si tratta della pianta di olio selvatico, diffuso nei paesi del bacino del Mediterraneo. Fatta questa scoperta, si potrebbe decidere di rendere i termini con i loro rispettivi traduttori, ma vista la presenza del termine “erbacce”, che definisce genericamente quello di cui si sta parlando, ho preferito mantenere i termini in traslitterazione, per veicolare anche una sfumatura di estraneità, che permetterà al lettore di calarsi maggiormente nell’atmosfera del romanzo straniero.

Anche i *realia* che rientrano nella categoria etnografica presentano delle problematiche non indifferenti per la traduzione. Nel testo si trovano termini riferiti al vestiario, al cibo, alla musica e al denaro, dei quali mi è sembrato opportuno fare un breve approfondimento. Per quanto riguarda i vestiti, è possibile individuare un lessema che crea notevole difficoltà, si tratta del termine جلابة, *ğallāba*, che indica una lunga ed ampia tunica maschile caratteristica dei paesi arabi e che si trova nel testo nel seguente passaggio:

يرندي جلابة صوفية<sup>430</sup>.

*Yartadī ġallāba šūfiyya.*

<sup>427</sup> Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, p. 352.

<sup>428</sup> Termine دوم, *dūm* in ricerca online, [www.en.wiktionary.org/wiki/دوم](http://www.en.wiktionary.org/wiki/دوم).

<sup>429</sup> Termine زبوج, *zabūğ* in ricerca online, [www.facebook.com/102304901240723/posts/197060185098527/](http://www.facebook.com/102304901240723/posts/197060185098527/).

<sup>430</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'ya hilāl al- 'uššāq*, p. 44.

“Indossa una *ğallāba* di lana.”

Anche i *realia* legati al cibo, hanno proposto notevoli sfide per la loro difficoltà nella resa in traduzione. I due termini esemplificati sono stati quelli, per me, più complessi da definire.

تنصب أمي الطاجين الخزفي<sup>431</sup>.

*Tanṣub ʿumm-ī aṭ-ṭāğīn al-ḥazaft.*

“Mia madre allestiva il *ṭāğīn* in terracotta.”

بالشاي الياباني أو بالحريرة المراكشية<sup>432</sup>.

*Bi-l-šāy al-yābānī ʿaw bi-l-ḥarīra al-marrākušīyya.*

“Con il thè giapponese o con la *ḥarīra* di Marrakesh.”

Il fatto che la parola *ğallāba* sia accompagnata dal verbo ‘indossare’ e seguita dalla specificazione ‘di lana’ richiama tempestivamente la sfera semantica del vestiario, dunque, se si vuole, come nel mio caso, veicolare un riferimento alla cultura di partenza, è sufficiente lasciare la traslitterazione del termine, senza ulteriori esplicitazioni, sarà il lettore a capire che si tratta di un indumento e non sarà difficile per lui ipotizzare che si tratti di un indumento tradizionale. Lo stesso vale per i termini legati al cibo; il *ṭāğīn* è un piatto tradizionalmente realizzato in terracotta nel quale si cucinano pietanze tipiche del mondo arabo, in particolare del Magrib, è evidente dunque che non è possibile trovare un traduttore che gli corrisponda. Questo problema si applica anche al termine *ḥarīra*, che indica una zuppa tradizionale magrebina, tipica del Marocco e dell’Algeria occidentale; il termine è affiancato da un’indicazione geografica la quale, però, non ne precisa il significato, pertanto, non può che lasciare il termine in traslitterazione nel testo tradotto ed eventualmente corredarlo con una nota esplicativa, ricorrendo alla stessa strategia per la quale avrei optato per la resa in traduzione di *ṭāğīn*.

ورقة من فئة الخمسين دينار<sup>433</sup>.

*Waraqā min fiʿa al-ḥamsīn dīnār.*

“Banconote del valore di cinquanta dinari.”

In questo caso particolare, la resa in traduzione del termine دينار, *dīnār* pone meno difficoltà al traduttore; innanzitutto è presente sul dizionario, a differenza del due precedenti relativi al cibo, dove si trova con la definizione di “dinar, an ancient gold coin; a monetary unit = pound (*Ir., Jord.*), dinar (*Lib., Tun., Alg.*)”<sup>434</sup>. Inoltre, il termine stesso è un prestito dal greco ‘dinarion’, di cui mantiene morfologia, significato e fonetica, rendendo più facile per un lettore occidentale desumerne il significato<sup>435</sup>. A danno della cultura di partenza, il termine si potrebbe tradurre con ‘euro’, ma non

<sup>431</sup> *ivi*, p. 89.

<sup>432</sup> *ivi*, p. 91.

<sup>433</sup> *ivi*, p. 155.

<sup>434</sup> Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, p. 354.

<sup>435</sup> Treccani: *Vocabolario Treccani* online, [www.treccani.it/enciclopedia/dinar\\_%28Dizionario-di-Storia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/dinar_%28Dizionario-di-Storia%29/).

sarebbe una scelta coerente con quelle che hanno definito il mio approccio alla traduzione, che ha voluto mantenersi vicino alla cultura araba, riportandone usi, costumi e tradizioni nella traduzione. La risposta sarebbe quella di utilizzare il termine ‘dinari’, senza spiegazioni aggiuntive, supponendo che il lettore di arrivo sia in grado di collegare questo termine al concetto di denaro.

Per quanto riguarda i termini culturospecifici legati alla sfera musicale, il seguente esempio riporta il *realia* che più ha creato difficoltà nella sua resa in traduzione:

ضارب الطبل محترف في فرقة فلكلورية<sup>436</sup>.

*Dārib at-ṭabli muḥtarif fī firqa fulklūriyya.*

“Suonatore professionista di *ṭabla* in una band folkloristica.”

Tutto il contesto il cui è inserito, consente di ricollegare il termine طبل, *ṭabla* all’ambito relativo alla musica. Il traduttore proposto dal dizionario sarebbe quello di ‘tamburo’, ma ricorrere a questa resa nella traduzione non sarebbe corretto, perché si sta parlando di uno strumento che è specifico del Medio Oriente. Tradurre طبل con ‘tamburo’ confonderebbe le idee, senza veicolare al lettore il concetto che طبل è distinguibilmente diverso da un tamburo europeo. È meglio quindi optare per il mantenimento del termine in traslitterazione, operando, però, una combinazione tra prestito culturale, che introduce un elemento esotico nella traduzione, e materiale esplicativo, tecnica utile per consentire una più facile comprensione.

La categoria dei *realia* socio-politici non è esente da problemi legati alla traduzione. Questa comprende entità amministrative o territoriali, organi e cariche, istituzioni e riferimenti militari, che hanno meno probabilità, rispetto alle altre categorie, di essere presenti in un testo narrativo. In questo romanzo, infatti, l’unico *realia* che può rientrare in questa categoria è legato ad un riferimento militare; si tratta del termine حركي, *harkī*, ‘Harki’, con il quale si intende, nel contesto della guerra d’Indipendenza algerina, un soldato algerino lealista che serve come ausiliario dell’esercito francese. Nel testo lo troviamo in una situazione di questo tipo:

متهما إياه بأنه ابن حركي<sup>437</sup>.

*Muttaham ‘iyyā-hu bi-’anna-hu ibn harkī.*

“Accusandolo di essere figlio di un Harki, un collaborazionista dei francesi.”

Il contesto consente al lettore di capire che il termine è usato dall’autore con un’accezione negativa, percepibile dal verbo che viene impiegato, ‘accusare’. È necessario però fornire una definizione di Harki, che sono, appunto, “the Algerians who fought with, rather than for, the French army during

<sup>436</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī ṭubūt rū’iya hilāl al-’uṣṣāq*, p. 179.

<sup>437</sup> *ivi*, p. 179.

the Algerian war”<sup>438</sup>; è comprensibile, dunque, come l’autore faccia prendere ai suoi personaggi algerini delle posizioni simpatizzanti per il Fronte di Liberazione Nazionale, movimento rivoluzionario che dirige la guerra d’Indipendenza contro la Francia, dunque di opposizione e scontro con quelli che erano gli Harki e la loro ideologia. Così facendo, il termine che indica il soldato Harki deve essere inserito in un contesto negativo, il quale, però, non è assolutamente sufficiente per facilitare la comprensione del lettore. Considerando la strategia traduttiva da me adottata nel rendere gli altri termini culturospecifici, anche in questo caso, opterei per la tecnica della traslitterazione con esplicitazione, magari, in questo caso, nel corpo del testo e non in nota, dove interromperebbe il corso della lettura, appesantendola. Inoltre, la perifrasi esplicativa “collaborazionista dei francesi” si addice perfettamente al contesto, permettendo al lettore di capire cosa si intenda con questo termine intraducibile.

In questa analisi, ho cercato di esemplificare i casi di *realia* che creano reali problematiche traduttologiche, tali da diventare delle vere e proprie sfide per un traduttore che si voglia cimentare nella traduzione di un testo arabo in una lingua e cultura lontana e differente, come può essere quella italiana. Si mostra come i termini culturospecifici siano proprio quelli che rappresentano difficoltà notevoli nel processo traduttivo, insieme ad espressioni idiomatiche legate alla cultura in questione. Si è voluto, così, riportare ad esempio termini e locuzioni, per i quali non è stato facile trovare un traduttore che corrispondesse almeno in parte alla sua controparte nella lingua di partenza; in seguito, si è cercato di analizzarli nel tentativo di proporre una strategia traduttiva che potesse essere accettabile e di esplorare le possibilità innovative che l’incontro con una lingua, tanto culturalmente lontana quella araba, offre alla lingua italiana. Nella traduzione di queste problematiche ho cercato di mettermi nei panni dell’autore, sforzandomi di capire cosa volesse intendere, ma soprattutto, cosa volesse trasmettere ad un potenziale lettore; dunque, in prima istanza, mi sono approcciata al lavoro tenendo a mente che tradurre non è un mero processo di trasmissione di informazioni da una lingua ad un’altra, bensì, consiste nel collocare la lingua e i personaggi all’interno del loro contesto culturale, ideologico, storico e politico, trasferendoli solo linguisticamente, non culturalmente, per limitare le perdite che, inevitabilmente, si creano durante l’attività traduttiva. Dunque, la strategia più frequentemente impiegata per la traduzione dei *realia* è stata quella del prestito culturale, che introduce un elemento estraneo ed alieno per il testo d’arrivo italiano; elemento che, per natura della sua estraneità, diventa esotico ma senza degenerare nell’esotismo vero e proprio, che richiede un adattamento di tale prestito culturale nella lingua d’arrivo. In tal proposito, si può affermare che la

---

<sup>438</sup> Enjelvin, Géraldine, “The Harki identity: a product of marginalization and resistance to a symbolic violence?”, *National Identities*, vol. 8 (2006), pp. 113-127.

traduzione realizzata si è allontanata dalla teoria dell'addomesticamento, che annienta la cultura di arrivo, ed è stata, al contrario, motivata dal desiderio di scoprire questo 'altro' tanto lontano, tanto stigmatizzato e di conseguenza tanto temuto. Per questo, il risultato traduttivo si orienta più verso la cultura di partenza, piuttosto che verso quella d'arrivo, tramite strategie che arricchiscono il bagaglio culturale di un ipotetico lettore italiano che, dopo la lettura, avrà guadagnato una serie di nozioni legate al mondo arabo e islamico, di cui sarebbe, altrimenti, venuto a conoscenza molto difficilmente. Ho selezionato, per questa mia analisi, i *realia* che mi sono sembrati avere più diretto ed esplicito riferimento alla sfera culturale araba, senza operare una sovratraduzione di tutto ciò che potesse sembrare esotico; infatti, con un'esagerazione dei termini culturospecifici in traduzione si scade nell'esotismo fine a sé stesso: ad esempio, rendendo in traduzione il termine سوق, *sūq*, che significa 'mercato', con la sua traslitterazione, piuttosto che con il suo traduce italiano, oppure il termine كتاب con *kuttāb* e non con 'scuola coranica' si rischia di veicolare al lettore un mondo fatto di macchiette ed esotismi, avvalorando nozioni di dominio comune, vicine a pregiudizi. A portare a traduzioni di questo tipo è il problema legato alla mancanza di immaginario sull'arabo, che, se presente è mal veicolato; dunque, quello che ho cercato di fare è stato contestualizzare ciò che ho tradotto, dando l'importanza maggiore a quei *realia* che permettono al lettore di acquisire maggiore possibilità di comprendere ciò che è davvero il mondo arabo, spiegandone pratiche e tradizioni, inserite in un contesto narrativo coerente, che renda piacevole l'apprendimento di nozioni che potrebbero non interessare. Dal mio punto di vista, ho ritenuto di fondamentale importanza la dimensione culturale della lingua araba e il ruolo che i fattori ad essa legati giocano nel processo traduttivo; non è stato possibile, dunque, pensare di realizzare una traduzione che addomesticasse la cultura araba, che ho deciso di far trapelare dal testo di arrivo, adottando una strategia traduttiva estraniante per il lettore, mostrando la differenza e l'estraneità ed infrangendo i canoni culturali della lingua d'arrivo.

### 3.4 Problemi grammaticali

Dopo aver trattato dei problemi legati al lessico, in particolare ai termini culturospecifici, non si può non analizzare l'altra grande complessità che caratterizza la traduzione dall'arabo all'italiano: la grammatica. Le due categorie grammaticali che hanno creato maggiore difficoltà a livello traduttologico sono il sostantivo ed il verbo, i quali meritano sicuramente un approfondimento ed un'esemplificazione, tratta dal testo che è stato alla base dell'analisi svolta.

Per quanto riguarda la categoria dei sostantivi, il problema maggiore ad essa legato è determinato da quello che viene definito il significato denotativo. Questo rappresenta uno dei due aspetti fondamentali della matrice semantica insieme al significato connotativo, e rappresenta quel tipo di

significato che si riferisce direttamente alla gamma di concetti a cui si fa riferimento convenzionalmente con una parola o una frase; in altre parole, si tratta della definizione, relativa ad una determinata parola, che si trova nel dizionario. Le parole, però, possono avere, ed in genere, hanno più di un significato denotativo diverso o, più tecnicamente, più di un solo senso; questo fenomeno si definisce polisemia<sup>439</sup>. Il significato denotativo è una questione di categorie in cui una lingua divide la totalità dell'esperienza comunicabile; ad esempio, il significato denotativo della parola 'matita' consiste nel fatto che in tutto il mondo si possono trovare oggetti simili che sono inclusi nella categoria 'matita'. Dunque, definire un significato denotativo significa specificare un intervallo semantico che una parola copre, con l'intento di definire quali elementi sono inclusi in quell'intervallo e quali sono esclusi. Nell'indagare la corrispondenza tra significati denotativi, le intersezioni tra categorie semantiche sono le più significative, perché forniscono una sorta di misura dell'equivalenza semantica. Così, per esempio, le espressioni 'il padre di mia madre' e 'mio nonno materno' possiedono due gamme di significato connotativo che coincidono perfettamente, vale a dire che in ogni specifico contesto d'uso, le due includono ed escludono esattamente gli stessi referenti, creando un caso di sinonimia completa. Il confronto tra significati denotativi può essere effettuato anche tra espressioni di due o più lingue diverse, ad esempio 'zio materno' e خال, *hāl* coprono esattamente la stessa gamma di significati, sono dunque sinonimi. Sfortunatamente, però, la sinonimia totale è una singolarità, a livello intralinguistico come a livello interlinguistico. Anche l'equivalente semantico più vicino al significato denotativo di un termine del testo di partenza, non è, solitamente, un sinonimo completo nel testo di arrivo. Questo problema è ben esemplificato dal confronto tra 'zio' in italiano e خال, *hāl* o عم, 'amm in arabo; in questo caso, il termine italiano 'zio' potrebbe essere il termine equivalente più vicino all'arabo. La criticità, in questo contesto, deriva dal fatto che l'utilizzo del traduce 'zio' provoca una perdita delle associazioni tecniche di 'zio materno' e 'zio paterno', ma, nonostante questo, rimane il traduce che più spesso si trova in una traduzione dall'arabo all'italiano, in quanto la perdita implicata è considerata insignificante. La questione che si viene a porre è che, dal punto di vista del significato denotativo, 'zio' ha una gamma di significati più ampia rispetto a خال, *hāl* o عم, 'amm, poiché include sia lo zio paterno che lo zio materno. La relazione che si crea tra questi termini è nota come iponimia-iperonimia; che si delinea come segue. Un'espressione con una gamma più ampia e meno specifica di significato denotativo è un iperonimo di una con un significato più ristretto e più specifico. Al contrario, un'espressione con una gamma più ristretta e più specifica di significato denotativo è un iponimo di una con un significato più ampio. Così, خال, *hāl* e عم, 'amm sono entrambi iponimi di 'zio'. Questo fenomeno è diffuso in tutte le lingue, tanto che si

---

<sup>439</sup> Dickins, James; Sandor Hervey; Ian, Higgins; *Thinking Arabic translation*, p. 73.



può dire che l'intero tessuto di riferimento linguistico è costruito su tali relazioni<sup>440</sup>. Per sua stessa natura, la traduzione si occupa di trasferire un concetto da una lingua ad un'altra in modo tale che la perdita dell'integrità del messaggio del testo di partenza sia minima; per questo, quando non esiste un sinonimo completo nella lingua d'arrivo per una determinata espressione nella lingua di partenza si ricorre ad un iponimo o iperonimo appropriato. Questo è evidente nel caso dei nomi di parentela nella traduzione dall'arabo all'italiano, i quali sono estremamente interessanti da analizzare.

La traduzione dei termini di parentela pone sempre grandi difficoltà se si considera che questo macrogruppo di termini, definiti *kinship terms*, sono strettamente legati alla cultura della lingua in questione. Infatti, lo scopo dell'analisi dei termini di parentela è quello di fornire delle definizioni psicologicamente reali che si inseriscano nel mondo cognitivo della cultura da cui si traduce<sup>441</sup>, in questo caso dall'arabo, e questo non è sempre di facile riuscita. Nel caso particolare del testo da me trattato, i nomi di parentela citati sono molto numerosi, perché la narrazione si svolge in un contesto familiare, al quale prendono parte diversi membri della famiglia. Prima di iniziare con la presentazione della loro analisi e della strategia adottata per la traduzione, ho trovato interessante riportare una tabella contenente l'analisi componenziale del significato di ogni termine di parentela resa attraverso una relazione possessiva espressa per giustapposizione precedente, ad esempio MoFa che si riferisce a 'mother's father':

grandfather	FaFa (father's father), MoFa (mother's father)	grandson	SoSo (son's son), DaSo (daughter's son)
gradmother	FaMo (father's mother), MoMo (mother's mother)	granddaughter	SoDa (son's daughter), DaDa (daughter's daughter)
father	Fa	uncle	FaBr (father's brother), MoBr (mother's brother), FaFaBr, MoFaBr, etc.
mother	Mo	aunt	FaSi (father's sister), MoSi (mother's

<sup>440</sup> *ivi*, p. 76.

<sup>441</sup> Wallace, Anthony F.C.; Atkins, John, "The meaning of kinship terms", *American Anthropologist*, vol. 62 (1960), pp. 58-80.

			sister), FaFaSi, MoFaSi, etc.
brother	Br	cousin	FaBrSo (father's brother's son), FaBrDa (father's brother's daughter), MoBrSo, MoBrDa, FaSiSo, FaSiDa, MoSiSo, MoSiDa, FaFaBrSo, FaMoBrSo, MoFaSiDa, etc.
sister	Si	nephew	BrSo (brother's son), SiSo (sister's son), BrSoSo, SiSoSo, etc.
son	So	niece	BrDa (brother's daughter), SiDa (sister's daughter), BrDaDa, SiDaDa, etc.
daughter	Da		

Tab. 1: Analisi componenziale relativa ai *kinship terms*<sup>442</sup>.

Questa tabella aiuterà nel definire le differenze tra i termini di parentela in italiano ed in arabo, permettendo di evidenziare, in particolare, quali sono le perdite che si creano nella traduzione dall'arabo. I termini relativi alla denominazione di membri familiari più frequentemente usati nel romanzo *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'ya hilāl al- 'uṣṣāq* sono عم 'amm e عمة 'amma, riferiti ai personaggi principali del testo, che coprono questo ruolo parentale nei confronti del protagonista. Come già specificato, entrambi sono iponimi delle loro traduzioni in italiano, 'zio' e 'zia'; nonostante questo, la strategia da me adottata è stata quella di utilizzare il traduttore generico, senza specificare di quale zio si trattasse, se materno o paterno, perché parzialmente deducibile dal contesto e dunque, inutile. Inoltre, non è usuale in italiano specificare se lo zio di cui si parla è fratello della madre o del padre; dunque, aggiungere 'materno' o 'paterno' avrebbe solamente appesantito la lettura, aggiungendo un'esplicitazione superflua.

<sup>442</sup> *ivi*, p. 61.

I termini arabi per ‘madre’, ‘padre’, ‘nonno’ e ‘nonna’ non pongono particolari problemi perché li si trova in arabo come sinonimi totali dei termini italiani; si hanno rispettivamente أم, ‘umm, أب, ‘ab, جد, *ġadd* e جدة, *ġadda*. Affini a questi, si trovano anche ‘figlio’ e ‘figlia’, che non creano problemi di perdite a livello traduttivo perché entrambi presentano un traduttore specifico, rispettivamente ابن, *ibn* e بنت, *bint*. Quest’ultimo, tornando al concetto di significato denotativo, può significare anche ‘ragazza’, ma è, chiaramente, la contestualizzazione del termine all’interno del testo che permette di capire in quale dei due significati si sta utilizzando. Il termine più specifico per indicare la relazione di parentela che denota una ‘figlia’ è il femminile di quello che viene utilizzato per indicare ‘figlio’, cioè ابنة, *ibna*, che non crea incomprensioni di alcun genere. Si inizia ad assistere ai primi problemi degni di nota con i termini relativi a ‘fratello’ e ‘sorella’; per indicare questa relazione parentale si trovano, in lingua araba, due termini, che si distinguono per il grado di precisione che possiedono. Si tratta di أخ, ‘ah o شقيق, *šaqīq*, per quanto riguarda il termine ‘fratello’ e أخت, ‘uht o شقيقة, *šaqīqa* relativi a ‘sorella’. In questo caso particolare, è necessario chiarire in che modo si differenziano e qual è la difficoltà che li caratterizza; i termini أخ, ‘ah e أخت, ‘uht sono termini generici, con i quali si intende indicare un fratello o una sorella non necessariamente figli degli stessi genitori, dunque, considerando il protagonista come la persona in relazione alla quale si relazionano i nomi di parentela, si può intendere أخ, ‘ah come il figlio dello stesso padre del protagonista e di una madre che non è quella del protagonista, o viceversa, cioè stessa madre e padre diverso. Lo stesso vale per أخت, ‘uht, che indica una sorella, che può essere figlia dello stesso padre ma avente una madre diversa, o della stessa madre e di padre diverso. Questi dovrebbero essere tradotti in italiano come ‘fratellastro’ e ‘sorellastra’, ma, oltre ad essere usati in italiano con un’accezione negativa, spesso nella lingua araba la specificità di questi termini non è così definita da escludere il loro utilizzo anche nel caso di un fratello o di una sorella che condividono lo stesso padre e la stessa madre. Questo è evidente dal contesto, in cui il protagonista si rivolge al fratello, che sappiamo essere figlio di stessa madre e stesso padre, con il termine أخ, ‘ah e alla sorella con il termine أخت, ‘uht. Il termine شقيق, *šaqīq* indica invece “full brother, brother on the paternal and maternal side”<sup>443</sup>, dunque, ‘fratello/sorella germano/a’ sarebbe il traduttore corretto nonché l’equivalente naturale più vicino al termine arabo. La questione diventa complessa perché, nella lingua italiana, trovare la locuzione ‘fratello germano’ è piuttosto raro e si trova principalmente in opere che risalgono ad epoche più antiche, di conseguenza, rendere شقيق, *šaqīq* in traduzione con ‘fratello germano’, suonerebbe ad un lettore contemporaneo come troppo vetusto. La strategia adottata è stata, quindi, di tradurre entrambi i termini maschili con ‘fratello’ e i femminili con ‘sorella’, considerando che le perdite semantiche risultate dall’adozione

<sup>443</sup> Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, p. 561.

di questa tecnica sono state limitate e non si è compromessa in alcun modo la comprensione del concetto e della situazione da parte di un lettore d'arrivo. Solo in un contesto è stato necessario realizzare una traduzione più specifica, determinata dal fatto che si trovavano all'interno della stessa frase sia il termine più generico أخت, *uḥt* che quello più specifico شقيقة, *šaḳīqa*:

ليست أختا شقيقة لأبي عبد البر ولا لعمي إدریس، فهي أختهما من الأب فقط<sup>444</sup>.

*Laysat uḥtan šaḳīqatan li-'ab-ī 'Abd al-Barr wa-lā li-'amm-ī Idrīs, fa-hiya uḥtu-humā min-al-'ab faḳaṭ.*

“Non era sorella germana di mio padre 'Abd al-Barr né di mio zio Idrīs, era loro sorella solo da parte di padre.”

La resa di questa frase non pone particolari problemi perché è il contesto stesso a segnalare al lettore che 'sorella germana' significa, limitatamente al contesto di questa frase, 'solo da parte di padre', dunque, non necessita di alcun tipo di spiegazioni ulteriori.

I termini di parentela che più hanno comportato difficoltà nella resa in traduzione sono quelli relativi agli 'zii'. Questi, come già visto, in lingua araba possiedono un'esplicitazione intrinseca per cui il termine che si riferisce allo zio materno è completamente diverso da quello che si riferisce a zio materno. Si ha in arabo عم, *'amm* che, secondo l'analisi componenziale, corrisponde a FaBr, “father's brother” e عمّة, *'amma* che rappresenta FaSi “father's sister” e allo stesso tempo, indica la moglie di عم, *'amm*, il che crea complicazioni, ma, essendo che la lingua italiana si comporta allo stesso modo, traducendo con 'zia' sia la sorella di un genitore (FaSi, MoSi) sia la moglie del fratello di un genitore, non si sono adottate strategie particolari per la differenziazione tra le due. Si ha poi, allo stesso modo خال, *ḥāl* che indica MoBr, “mother's brother” e allo stesso modo, خالة, *ḥāla* corrispondente a MoSi, “mother's sister”, nonché la moglie di خال, *ḥāl*, cioè di MoBr. Ovviamente i ragionamenti valgono anche al contrario, cioè عم, *'amm* può indicare il marito di عمّة, *'amma*, cioè FaSi, come anche خال, *ḥāl*, che designa il marito di خالة, *ḥāla*, ovvero MoSi. Si è deciso di rendere tutti questi termini in traduzione con un generico 'zio' o 'zia', decisione motivata dal fatto che una specificazione si sarebbe rilevata superflua ed inutile al fine della comprensione di un lettore d'arrivo. I termini relativi ai cugini, in lingua araba, sono soggetti alla stessa categorizzazione per cui, come in italiano, 'cugino' può essere figlio della sorella della madre o del padre (FaSiSo; MoSiSo) o figlio del fratello della madre o del padre (FaBrSo; FaSiSo), allo stesso modo 'cugina' sarà figlia del fratello o sorella della madre o del padre (MoSiDa; MoBrDa; FaSiDa; FaBrDa). In arabo, il termine 'cugino/a' si rende aggiungendo la parola ابن, *ibn*, 'figlio' o ابنة, *ibna*, 'figlia' in stato costruito con lo zio in questione; avremo quindi ابن ابنة عم, *ibn/ibnat 'amm/ 'amma* per indicare i figli degli zii paterni, quindi i cugini paterni e ابن ابنة خال, *ibn/ibnat ḥāl/ḥāla* per designare i cugini materni. La traduzione

<sup>444</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'ya hilāl al-'uṣṣāq*, p. 47.

letterale per queste locuzioni sarebbe ‘figlio/figlia del fratello/sorella del padre’ e ‘figlio/figlia del fratello/sorella della madre’; con una perdita abbastanza importante di parole nella traduzione, si è optato per la resa che prevede il traduttore generico ‘cugini’ senza ulteriori spiegazioni, che si sarebbero rivelate ridondanti.

L’ultima categoria di termini di parentela che, nella traduzione dalla lingua araba, può creare delle difficoltà è quella relativa ai nipoti. È noto che, in italiano, a differenza dell’arabo, con il termine ‘nipote’ si possono indicare i figli dei figli, dunque SoSo (son’s son), DaSo (daughter’s son), SoDa (son’s daughter), DaDa (daughter’s daughter), ma anche i figli di fratelli/sorelle, quindi BrSo (brother’s son), SiSo (sister’s son), BrDa (brother’s daughter), SiDa (sister’s daughter). In arabo, invece, si ha un termine specifico per indicare la categoria di figli dei figli, che è *حفيد*, *hafid*, ‘nipote (m)’ (SoSo, DaSo) e *حفيدة*, *hafida* ‘nipote (f)’ (SoDa, DaDa); mentre per indicare i figli di fratelli si usa uno stato costruito in cui si giustappungono i termini che indicano i figli con quelli che indicano i fratelli, per creare espressioni che letteralmente significano ‘figlio/figlia del fratello/sorella’, dunque si può trovare *ابن\ابنة أخ\أخت*, dal quale si ottengono quattro categorie *ibn ’ah*, figlio del fratello (BrSo), *ibnat ’ah*, figlia del fratello (BrDa), *ibn ’uht*, figlio della sorella (SiSo) e *ibnat ’uht*, figlia della sorella (SiDa). Questo comporta una perdita nella traduzione dei termini che, in arabo, indicano i figli dei fratelli perché in italiano, non solo si perderà la specificità del termine, cioè nipote può essere sia figlio/a del fratello che figlio/a della sorella, cosa che in arabo è specificata, ma si creerà anche confusione rispetto alla categoria di nipoti in quanto figli dei figli. Fortunatamente, i termini *حفيد*, *hafid*, ‘nipote (m)’ (SoSo, DaSo) e *حفيدة*, *hafida* ‘nipote (f)’ (SoDa, DaDa) sono molto poco frequenti nel testo in arabo, usati una sola volta in un contesto generico, dunque, la traduzione di *ابن\ابنة أخ\أخت*, *ibn/ibnat ’ah/ ’uht* con il termine ‘nipote’, non crea difficoltà di comprensione da parte del lettore, soprattutto considerando che ogni personaggio viene presentato nel suo ruolo parentale già all’inizio della narrazione, per cui il lettore saprà distinguere qual è il rapporto di parentela di un determinato personaggio con il protagonista, senza aver bisogno di delucidazioni.

Nel tradurre dall’arabo all’italiano, si è notato come termini che denotano relazioni di parentela nella lingua di arrivo sono meno specifiche di quelli che si trovano nella lingua di partenza, in quanto omettono particolari presenti in lingua araba. Si opera, quindi, una generalizzazione nella resa traduttiva, che è accettabile quando non ci sono alternative appropriate o se il dettaglio che viene omesso è irrilevante o implicito nel contesto. La generalizzazione si ammette in casi in cui il contesto implica qualcosa a cui, solitamente, si fa riferimento, nella lingua di partenza, in termini più specifici che nella lingua d’arrivo oppure quando la lingua d’arrivo fa uso di una specifica collocazione che implica un iperonimo del termine nella lingua di partenza<sup>445</sup>. Nel caso della mia resa traduttiva, si è

---

<sup>445</sup> Dickins, James; Sandor Hervey; Ian, Higgins; *Thinking Arabic translation*, pp. 78-79.

adottata una traduzione per iperonimi, ad esempio, 'zio' invece di 'zio materno' o 'zio paterno', nonostante l'italiano offra un'alternativa adatta per la resa di questi termini; si è optato per questa strategia in quanto i dettagli omessi nell'utilizzo di un iperonimo non sono importanti ai fini della comprensione.

Un altro grande problema della traduzione dall'arabo è rappresentato dai verbi, in particolare nei casi di tempi e flessioni verbali. Iniziando dalla prima criticità, legata ai tempi, si osserva che l'uso dei tempi verbali nell'arabo moderno può essere descritto, dalla prospettiva della lingua italiana, come scivoloso; non solo c'è la questione, del tutto legittima, della differenza sintattica tra il tempo italiano e l'aspetto arabo, ma si presenta anche il fatto che gran parte della prosa araba recente è invasa da uno stile sintattico noto come discorso indiretto libero, che pone ulteriori complessità. Per una migliore comprensione della questione, è necessario un breve approfondimento del sistema verbale arabo; innanzitutto, è bene ricordare che il tempo è una categoria relazionale deittica che situa l'evento nel tempo rispetto al momento di enunciazione, quindi, definisce se tale evento ricorre in un rapporto di contemporaneità, anteriorità o posteriorità con il momento di riferimento. La grammatica italiana distingue otto tempi per l'indicativo del verbo: presente, imperfetto, passato prossimo, passato remoto, trapassato prossimo e remoto, futuro semplice e anteriore; il verbo arabo, invece, non ha che due tempi: il perfetto, ماضي, *māḍī*, utilizzato per riferirsi ad un'azione compiuta, che si traduce in italiano con la gamma di tempi dell'indicativo che comprende passato remoto o prossimo o trapassato remoto o prossimo; e l'imperfetto, مضارع, *muḍāri*, che indica un'azione incompiuta o in via di esecuzione e si traduce in italiano con il futuro semplice o l'imperfetto. Il perfetto è usato per indicare un'azione compiuta o conclusa nel passato; inoltre, è il tempo per eccellenza della narrazione di fatti trascorsi e si può tradurre con il passato o trapassato remoto dell'italiano; l'imperfetto, al contrario, indica un'azione in svolgimento, dunque, può indicare contemporaneità o un evento che si colloca nel futuro. Solitamente, è il contesto a rivelare al traduttore con quale tempo della lingua italiana si deve tradurre un imperfetto arabo.

Per quanto riguarda l'aspetto verbale, bisogna ricordare che rappresenta la maniera in cui il parlante considera lo svolgimento dell'azione espressa dal verbo; questo non è grammaticalizzato nella lingua italiana perché le nozioni aspettuali sono facilmente riconoscibili nel sistema della flessione verbale, dunque, un'azione può essere considerata come del tutto compiuta oppure nel suo svolgersi in rapporto al suo risultato. In questo caso, si rivela determinante la conoscenza del contesto comunicativo. Per quanto riguarda la lingua araba invece, si nota che il verbo non è basato sulla nozione di tempo, ma presenta due aspetti fondamentali: l'aspetto perfettivo, con il quale si indica un'azione compiuta, corrispondendo, pertanto, a tutti i tempi del passato della lingua italiana; e

l'aspetto imperfettivo o non compiuto che indica un'azione non terminata, in corso o da effettuarsi, comprendendo, dunque, nella traduzione, il presente e il futuro della lingua italiana<sup>446</sup>. Si può, quindi, affermare che la lingua italiana sia caratterizzata da tre tempi principali: presente, passato e futuro e due modi: finito e non-finito, mentre, nella lingua araba si trovano solo due tempi: perfetto e imperfetto, e due modi, affini a quelli dell'italiano.

Fatta questa premessa, è necessario specificare che la difficoltà in questo contesto sta nel fatto che la lingua araba è strutturata in modo tale che, se si dichiara una posizione temporale fissata nel passato, si può poi procedere con l'utilizzo di tutta una gamma di tempi verbali, a differenza dell'italiano che, in questo, è molto rigido. Considerando che il modo di raccontare dell'arabo è estremamente diverso da quello occidentale, la complessità risiede nel fare sì che non vi siano, nella lettura, incongruenze temporali fastidiose per un lettore italiano. Questa questione è bene esemplificata da alcuni passaggi estratti dal romanzo, utili per una maggiore comprensione della sfida che il sistema verbale rappresenta per un traduttore. Nel testo si evidenziano i seguenti estratti:

ذات مساء، كعادته، وهو يدق (مضارع) باب غرفتها في حي بيغال، حين أدركت (ماضي) أنه هو الطارق، أغلقت (ماضي) الباب بعنف في وجهه، من وراء الباب، أمرته (ماضي) أن يمضي (مضارع) في سبيله وأن لا يفكر (مضارع) في العودة نهائياً إلى هذه المكان. انسحب (ماضي) حزينا دون أن يعرف (مضارع) السبب<sup>447</sup>.

*Dāt masā', ka- 'ādatihi, wu-huwa yaduqq bāb ġurfati-hā fi ḥayy Bīgāl, ḥina 'adrakat 'anna-hu huwa aṭ-tāriq, 'aġlaqat al-bāb bi-'unf fī waġhi-hi, min warā' al-bāb, 'amrat-hu 'an yamḍiya fī sabīli-hi wa-'an lā yufakkir fī al-'awda nihā 'iyyan 'ilā hādīhi al-makān. Inṣaḥaba ḥazānan dūn 'an ya 'rifa as-sabab.*

“Una sera, come suo solito, bussò alla porta della sua stanza nel quartiere di Pigalle, quando lei capì che era lui a bussare, gli chiuse la porta in faccia con violenza poi da dietro la porta, gli ordinò di andare per la sua strada e di non pensare di tornare in quel posto. Lui se ne andò, triste, senza saperne il motivo.”

كان جدي معجبا بفته وبصوته المثير، وكان لا يتردد (مضارع) في دعوته كلما سنحت (ماضي) الفرصة لترتيل القرآن بصوته الفريد الذي كان (ماضي) محط إعجاب الجميع ممن يسمع (مضارع) إليه<sup>448</sup>.

*Kān ġadd-ī mu 'ġaban bi-fanni-hi wa-bi-ṣawti-hi al-muṭīr, kān lā yataraddad fī da 'wati-hi kullamā sanāḥat al-furṣa li-tartīl al-Qurān bi-ṣawti-hi al-farīd alladī kān muḥaṭṭ 'i 'ġāb al-ġamī 'mi-man yasma ' 'ilay-hi.*

<sup>446</sup> Al-Ali, Ali, “La morfologia del verbo: l'arabo e l'italiano a confronto”, *Revista Italiano UERJ*, vol. 6 (2015), pp. 155-177.

<sup>447</sup> Al-Zāwī, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī ṭubūt rū 'iya hilāl al-'uṣṣāq*, p. 41.

<sup>448</sup> *ivi*, p. 49.

“Mio nonno era meravigliato dalla sua arte e della sua (si parla di un cantante) voce emozionante, e non esitava ad invitarlo ogni volta che si presentava l’opportunità di recitare il Corano con la sua voce unica, che veniva ammirata da chiunque lo ascoltasse.”

حين كبرت (ماضي) أدركت (ماضي) أيضا لماذا يصنف (مضارع) الخلفاء العثمانيون شرب القهوة من الممنوعات ويضعونها (مضارع) في قائمة المخدرات، إنها بالفعل كذلك؛ لأنها تحمل (مضارع) سحرا غريبا في أريجها يجعلك (مضارع) سجين هذه الجاذبية العظيمة<sup>449</sup>.

*Hīna kaburtu 'adraktu 'aydan li-mādā yusannif al-ḥulafā' al- 'utmāniyyūn šurb al-qahwa min al-mamnū 'āt wa-yaḍa 'unā-hā fī qa'ima al-muḥaddirāt, 'inna-hā bi-l-fī 'l kaḍālik; li- 'anna-hā taḥmil siḥran ḡarīban fī 'arīḡi-hā yaḡ 'alu-ka saḡīn hādīhi al-ḡāḍibiyya al- 'iṭriyya.*

“Quando crebbi, capii anche perché i califfi ottomani classificarono il bere caffè come proibito e inserirono il caffè nella lista delle droghe, perché in effetti è così; perché porta uno strano incantesimo nella sua fragranza e ti rende prigioniero di questa attrazione aromatica.”

ها هم وخوفا على أراضيه من التأميم يتركون (مضارع) المدن وعائلاتهم ويعودون (مضارع) إلى بيوتهم في القرى والمدشر، رموا (ماضي) بعض ما بقي (ماضي) من هذه البيوت الطينية وظلوا (ماضي) حراسا على أراضيه<sup>450</sup>.

*Hā-huwa wa-ḥawfan 'alā 'arādī-him min-at-ta 'mīm yatrakūna al-mudun wa 'ā 'ilata-hum wa-ya 'ūdūna 'ilā buyuti-him fī al-qurā wa-al-madāšir, rammamū ba 'd mā baqiya min hādīhi al-buyut at-ḡīniyya wa-ḡallū ḥurrās 'alā 'arādī-him.*

“Eccoli, spaventati per la nazionalizzazione delle loro terre, abbandonarono le città e le loro famiglie e tornarono alle loro case nei villaggi e nei piccoli paesi, rimettendo in sesto parte di ciò che era rimasto di queste case di fango e difendendo le loro terre.”

في اليوم التالي جمع (ماضي) أعيان المدينة ومنتخبها حول طاولة واحدة لجلسة طائرة واستثنائية، وبالإجماع اتخذ (ماضي) قرار يمنع (مضارع) بموجبه تربية وتفريخ الطيور في المدينة وضواحيها، على قطر دائرة يمتد (مضارع) لمائة وعشرين كيلومترا. وحظر (ماضي) عادة إطلاق الطيور من قبل السياح الأجانب، وهو ما جعل (ماضي) تجارة اليامنة أو كوليت تنتكس انتكاسة كبيرة<sup>451</sup>.

*Fī al-yawm at-tālī ḡama 'a 'a 'yān al-madīna wa-muntaḡabī-hā ḡawla ṭāwila wāḡida li-ḡalsa ṭā 'ira wa-istīnā 'iyyaa, wa-bi-l- 'iḡmā ' ittaḡaḍa qarār yamna ' bi-mūḡibi-hi tarbiya wa-tafrīḡ at-tuyūr fī al-madīna wa-ḡawāḡi-hā, 'alā qaṭr dā 'ira yamtadd li-mi 'ia wa- 'iṣrīn kīlūmitran. Wa-ḡazara 'āda 'iṭlāq at-tuyūr min qibal as-siyyaḡ al- 'aḡānib, wa-huwa mā ḡa 'ala tiḡarat Al-Yāmna 'aw Kūlīt tantakis intikāsa kabīra.*

<sup>449</sup> *ivi*, p. 92.

<sup>450</sup> *ivi*, p. 126.

<sup>451</sup> *ivi*, p. 191.



“Il giorno seguente, i notabili della città e i suoi rappresentanti eletti si riunirono intorno ad un tavolo per una riunione di emergenza straordinaria, e, all’unanimità, presero una decisione in base alla quale fu vietato allevare gli uccelli nella città e nelle sue periferie, per un cerchio il cui diametro si estendeva per centoventi chilometri. Fu vietata anche l’abitudine di liberare gli uccelli da parte dei turisti, cosa che fece subire una grande battuta d’arresto al commercio di Al-Yāmna o Colette.”

Questi estratti del romanzo sono stati riportati perché rappresentano quelli che più hanno creato difficoltà a livello traduttologico. Questo perché all’interno delle frasi si susseguono tempi verbali differenti senza una vera e propria coerenza, in un’alternanza di perfetto e imperfetto, che rende complessa la resa in traduzione. All’interno delle frasi riportate in arabo, ho inserito tra parentesi, a seguito del verbo, il tempo in cui esso si presenta, per una maggiore chiarezza nell’analisi. Il problema in questo contesto è rappresentato dal fatto che nella traduzione dall’arabo all’italiano si incontrano, o scontrano, due sistemi verbali estremamente differenti: l’italiano, caratterizzato da un sistema di tempi verbali in senso proprio, con cui si intende che specifici tempi verbali si riferiscono in modo coerente al tempo naturale e l’arabo che, invece, agisce tramite un sistema che combina tempo e aspetto. Pertanto, il perfetto può indicare il completamento dell’azione, così come il verificarsi della stessa nel passato, mentre l’imperfetto può indicare il mancato completamento dell’azione indipendentemente dal fatto che si verifichi nel passato o nel presente<sup>452</sup>. L’effettivo significato temporale dell’imperfetto dipende molto spesso dal contesto; dunque, è possibile trovarlo utilizzato in quasi tutte le situazioni in cui è già stato stabilito il riferimento temporale generale. Pertanto, in particolare nella scrittura narrativa, un autore può stabilire un riferimento passato generale mediante un uso iniziale di un verbo perfetto e poi passare all’imperfetto per tutto il resto dell’episodio in questione, tornando al perfetto solo per segnare l’inizio di un nuovo episodio della storia. Questo uso dell’imperfetto arabo per trasmettere eventi narrativi nel passato è comune e diffuso nella scrittura narrativa.

Si nota, dunque, che non si trova sempre corrispondenza verbale totale tra la lingua araba e quella italiana; contestualizzando questa situazione nei termini dell’equivalenza, si può affermare che non ci sia equivalenza totale, uno-a-uno, tra i tempi verbali delle due lingue. Per definire questa corrispondenza, è necessario risalire alla collocazione dell’evento di cui si parla sull’asse temporale e cercare di renderlo, nella lingua d’arrivo, nello stesso punto dell’asse temporale in modo che il lettore possa percepire in quale punto di tale asse si possa inserire questo determinato evento<sup>453</sup>.

---

<sup>452</sup> Dickins, James; Sandor Hervey; Ian, Higgins; *Thinking Arabic translation*, p. 131.

<sup>453</sup> Haroutyunian, Sona, “An analysis of Dante’s tenses in the Armenian translations of the Divina Commedia”, Tesi di dottorato, Università Ca’ Foscari, Venezia, 2011.

Nel caso particolare di questi estratti del romanzo, si nota come l'autore abbia usato perfetto ed imperfetto senza grande consequenzialità, alternandoli all'interno di ogni frase. Per rendere la traduzione nella lingua d'arrivo il più scorrevole possibile, soprattutto per un lettore italiano, il cui orecchio è ben allenato a notare incoerenza nei tempi verbali, la strategia migliore da adottare è quella di scegliere un tempo ed attenersi a questo, in modo che non ci siano continui salti temporali tra eventi che si svolgono nel passato ed eventi che si svolgono nel presente. Si osserva, infatti, come i traduttori diano priorità ad un tempo verbale giusto e coerente con la narrazione, anche se questo può provocare perdite in termini di struttura grammaticale. Il tempo verbale per il quale ho deciso di optare è stato il perfetto, corrispondente ad un passato remoto, un trapassato remoto o prossimo nel sistema verbale italiano; scelta adottata per mantenere una coerenza interna alla narrazione nella lingua d'arrivo.

Ulteriore complessità che caratterizza il sistema verbale è la flessione del verbo, in particolare per quanto riguarda la terza persona singolare. Si sa che nella lingua italiana la flessione di un verbo per la terza persona singolare è uguale per il maschile e il femminile, indipendentemente dal tempo verbale che si sta usando, ad esempio 'egli scrive' ed 'ella scrive', come anche 'egli scrisse' ed 'ella scrisse', ma non vale la stessa cosa per la lingua araba. In arabo, infatti, sono diverse le persone che, in coniugazione, hanno flessioni distinte che aiutano ad indicare il genere; dunque, per quanto riguarda la seconda persona singolare, plurale e duale e la terza persona singolare, plurale e duale. Nel testo da me tradotto le difficoltà si presentano per quanto riguarda la terza persona singolare; per fare un esempio si ha يكتب, *yaktubu* 'egli scrive', dove il prefisso *ya-* rappresenta il marcatore di genere maschile nel verbo al tempo imperfetto, e تكتب, *taktutbu*, 'ella scrive', dove si nota invece il prefisso *ta-*, marcatore del genere femminile. Per quanto riguarda il tempo perfetto, la situazione sarà analoga e si troveranno due flessioni distinte per marcare il genere maschile da quello femminile; dunque, si evidenzierà una forma كتب, *kataba*, 'egli scrisse' per il maschile, diversa dal femminile, per il quale si usa la forma كتبت, *katabat*, 'ella scrisse', in cui si nota un suffisso *-t* non vocalizzato che serve per marcare il genere femminile nel tempo perfetto. Fatta questa premessa, è evidente come in un contesto in cui i due interlocutori siano un uomo ed una donna, la comprensione sarà immediata in arabo, in quanto, solo leggendo il verbo, sarà chiaro chi è il soggetto dell'azione in questione, se l'uomo o la donna, informazione che è esplicitata dalla flessione del verbo e non necessita, quindi, di un soggetto che risulterebbe inutile. Nella resa in italiano del medesimo contesto, è impossibile non esplicitare i soggetti perché le flessioni dei verbi sono le stesse per il maschile e per il femminile e, quindi, la comprensione risulta ostacolata a meno che non si espliciti, appunto, chi è il personaggio, se l'uomo o la donna, che sta dicendo una determinata cosa o compiendo una determinata azione. Ho riportato di seguito i passaggi che hanno recato maggiore difficoltà nella resa in traduzione in italiano:

كانت تستمع إلى شجونه بعمق وبقلب خفاق مما جعله يرتبط بها أكثر فأكثر، وينتظر الساعة التي يلتقي فيها بها. ذات زيارة فتحت له قلبها الجريح، وأسرت له بعد أن أصبح زبونها الدائم والمفضل والمتميز، تنتظره هي الأخرى بشغف وإحساس غريب<sup>454</sup>.

*Kānat tastami 'ilā šuḡuni-hi bi-'umq wa-bi-qalb ḥaffāq mim mā ḡa 'ala-hu yartabiḥ bi-hā 'aktar fa-'aktar, wa-yantazir as-sā'a allatī yaltaqī fī-hā bi-hā. Dāt ziyāra fataḥat la-hu qalba-hā al-ḡarīḥ, wa-'asarrat la-hu ba'd 'an 'aṣbaḥa zabūna-hā ad-dā'im wa-l-mufaḍḍal wa-l-mutamayyiz, tantazir-hu hiya al-'uḥrā bi-ṣaḡaf wa-bi-'iḥsās ḡarīb.*

“Lei ascoltava la sua paura con attenzione e con il cuore palpitante, e questo gli permetteva di legarsi sempre di più a lei, tanto che aspettava l’ora in cui la avrebbe incontrata. Quelle visite gli aprivano il suo cuore ferito (di lei) e lo catturavano, così che diventò il suo cliente fisso e preferito. Anche lei, da parte sua, lo aspettava con passione e una strana sensazione.”

يقوم بذلك مخافة أن تفاجئه فتعريه أمام البنات، وهو الذي يرتب ويقص شواربه<sup>455</sup>.

*Yaqūm bi-dālika maḥāfatan 'an tufaḡi 'a-hu fa-ta 'arī-hu 'amāma al-banāt, wa-huwa alladī yurattib wa-yaquṣṣ ṣawāriba-hu.*

“Lo faceva per paura che lei lo sorprendesse e lo spogliasse davanti alle ragazze, mentre si sistemava e tagliava i baffi.”

في حين كان عمره هو الخامسة والعشرين، ولم يدخل ضرة عليها، حتى ماتت<sup>456</sup>.

*Fī ḥina kān 'umru-hu huwa al-ḥāmisa wa 'iṣrīn, wa-lam yadḥul ḍarra 'alay-hā, ḥattā mātat.*

“(…) quando aveva venticinque anni, e non ebbe altre mogli fino alla morte di lei.”

وأفحمت جدي فسكت، وهو يمرر أنامله على وجه عمي إدريس فزادت من موسيقى خلخالها كي تبين للحاضرات والحاضرين قوة وجودها وبراعة لسانها أمام أبيها الذي لا يتجرأ أحد على معارضته أو نقده<sup>457</sup>.

*Wa-'afḥamat ḡadd-ī fa-sakata, wa-huwa yumarrir 'anāmila-hu 'alā waḡḥi 'amm-ī Idrīs fa-zādat min mūsīqā ḥilḥāli-hā kay tubayyin li-l-ḥādirāt wa-l-ḥādirīn quwwa wuḡūdi-hā wa-barā'a lisāni-hā 'amāma 'abī-hā alladī lā yataḡarra ' 'aḥad 'alā mu 'āraḍati-hi 'aw naqdi-hi.*

“Così, (lei) silenziò mio nonno, che tacque; mentre passava la punta delle dita sul viso di mio zio Idrīs, (lei) fece aumentare la musica delle sue cavigliere per mostrare ai partecipanti e alle partecipanti la forza della sua presenza e l’ingegnosità della sua lingua davanti a suo padre, a cui nessuno osava opporsi e che nessuno osava criticare.”

<sup>454</sup> Al-Zāwī, Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'iyā hilāl al-'uṣṣāq, p. 40.

<sup>455</sup> *ivi*, p. 111.

<sup>456</sup> *ivi*, p. 129.

<sup>457</sup> *ivi*, p. 142.

È evidente come, in tutti gli estratti riportati, si è dovuta operare un'esplicitazione del soggetto che compie l'azione in questione, per fare in modo che non si creassero incomprensioni e difficoltà a livello di lettura, ma anche a livello logico. Nel primo caso, ad esempio, lo stesso estratto in lingua araba non presenta neanche un pronome personale relativo al soggetto dell'azione; non è necessario, anzi, è superfluo e appesantisce la lettura. In italiano, però, delle specificazioni si sono rivelate fondamentali per rendere la frase in modo scorrevole e, soprattutto, comprensibile. In questo processo, nella lingua italiana, vengono in aiuto del traduttore particelle pronominali, che lo agevolano nel suo lavoro quando questo si fa più complicato. Sempre nel primo esempio, si nota come, infatti, sia stato necessario utilizzare la particella pronominale 'gli', che rende immediata la comprensione del soggetto relativo al verbo 'permettere': si tratta di un soggetto maschile. Allo stesso modo, la particella pronominale 'lo' che precede il verbo 'aspettava' permette di capire che la persona che aspetta, nel contesto in cui i due interlocutori siano un uomo e una donna, corrisponde ad un soggetto femminile. Le perdite maggiori a livello grammaticale riguardano però il terzo caso esemplificato, in cui, per facilitare la comprensione del lettore, ho optato per una modifica profonda del sistema grammaticale della frase. La traduzione letterale dall'arabo all'italiano sarebbe "(...) quando aveva venticinque anni, e non ebbe altre mogli finché (lei) morì". È chiaro che, in una traduzione del genere, la prima impressione di un lettore è che il soggetto della frase sia un uomo che non si è sposato fino al giorno della sua morte, dunque, veicolando il concetto di un uomo scapolo; al contrario, quello che vuole intendere l'autore nella sua frase in arabo è che questo uomo non si è risposato fino alla morte della sua prima moglie, concetto che è chiaro in arabo in quanto il verbo, tradotto in italiano come 'morì', è una terza persona singolare femminile, e lo si capisce dalla flessione del verbo, senza necessità di esplicitazione del soggetto. La soluzione da me adottata, che permettesse al lettore di acquisire il concetto nel modo più immediato possibile, è stata quella di rendere la frase con "e non ebbe altre mogli fino alla morte di lei", strategia che consente di veicolare la stessa idea dell'autore del testo originale, anche se con delle perdite grammaticali non relative. Si può rilevare, dunque, come il sistema verbale sia quello in cui le differenze grammaticali tra due lingue sono ancora più visibili, come nel caso dell'arabo e dell'italiano. La difficoltà, nel passaggio da una di queste lingue all'altra, è stata quella di cercare di mantenere la coerenza di base che caratterizza il testo di partenza, cercando di limitare il più possibile le perdite grammaticali. Stesso procedimento che si è adottato per i *realia*, nella resa dei quali si è cercato di moderare il più possibile la perdita culturale dal testo di partenza al testo di arrivo, sempre tenendo a mente che questa è intrinseca nell'atto traduttivo stesso, è una conseguenza inevitabile del fatto che lingue e culture sono diverse. Pertanto, la vera sfida per il traduttore non è di eliminare questa perdita, ma di controllarla e canalizzarla decidendo quali siano le caratteristiche del testo di partenza che si vogliono mantenere e

rispettare nel testo d'arrivo e quali possono essere sacrificate per una buona resa in traduzione del testo di partenza. Quello che deve fare il traduttore è operare una scelta, perché è proprio di questo che si parla quando si parla di traduzione: fare delle scelte che permettano di ottenere un risultato, cioè un testo finale, nel quale non si perdano la coerenza, la sfumatura idiomatica e l'effetto testuale del testo di partenza.

## Conclusione

Il presente lavoro, realizzato sulla traduzione del romanzo *al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū'iya hilāl al-'uššāq*, dello scrittore algerino Amīn al-Zāwī, ha voluto prendere in considerazione un autore poco studiato in Italia, ma apprezzato dalla critica letteraria del mondo arabofono, tanto che il romanzo in questione è stato inserito nella long list per l'Arab Booker Prize nel 2018, scelta che mostra l'interesse per la letteratura algerina contemporanea. Una prima fase di ricerca si è svolta proprio su quest'opera che si è potuta contestualizzare all'interno del panorama letterario algerino contemporaneo, del quale viene presentato un approfondimento, per procedere con la presentazione dell'autore, inserito nella generazione contemporanea di scrittori bilingui algerini e l'analisi del romanzo, dalla trama allo stile linguistico ai contenuti. La contestualizzazione del romanzo e del suo autore sulla scena letteraria algerina ha consentito di comprendere l'intento della produzione letteraria di questo scrittore, permettendo di collocare il romanzo all'interno di una letteratura che si radica profondamente negli eventi storici e nazionali dell'Algeria. Ciò è stato fondamentale per potersi avvicinare alla traduzione del romanzo con tutti gli strumenti necessari.

L'analisi vera e propria, infatti, si è concentrata sulla traduzione di questo di testo, in particolare sulla traduzione di termini ed espressioni idiomatiche o grammaticali che rappresentano un'importante sfida per il traduttore che si cimenta nel trasferimento di una lingua, che è inevitabilmente legata ad una cultura, ad un'altra lingua la cui cultura è molto distante da quella da cui si è partiti. È stato, dunque, necessario inserire il lavoro all'interno del quadro teorico di riferimento dei *Translation studies*, in particolare situando il processo traduttivo nelle dicotomie classiche che rappresentano i due approcci opposti che un traduttore può adottare: un approccio addomesticante (*domesticating*), che si avvicina alla lingua e alla cultura di partenza e ne mantiene l'estraneità e uno straniante (*foreignizing*), che, al contrario, tende alla lingua e alla cultura di arrivo, creando un testo che corrisponde alle caratteristiche idiomatiche del sistema culturale in cui si traduce e annienta le particolarità del testo di partenza. È stato fondamentale fornire l'analisi di un profilo diacronico delle pratiche e teorie della traduzione nel mondo arabo ed occidentale, per poter definire all'interno di quali teorie si potesse collocare il mio approccio e la mia strategia alla traduzione.

L'attenzione maggiore è stata focalizzata su due macro-problematiche traduttologiche che si presentano nella traduzione dall'arabo all'italiano: termini culturospecifici, i *realia*, insieme ad espressioni idiomatiche e categorie grammaticali, in particolare il sostantivo e il verbo. Si sono categorizzati i *realia* a seconda del loro gruppo d'appartenenza, evidenziandone una classifica nella quale i *realia* religiosi si sono rivelati i più numerosi e i più complessi nel trasferimento da una cultura la cui religione è completamente diversa e molto distante da quella che caratterizza la cultura in cui si traduce, in questo caso dall'Islam al Cristianesimo. Nel tradurre i termini culturospecifici, si è

adottata una strategia addomesticante: si sono inseriti nel testo tradotto termini in traslitterazione, che portano immediatamente un elemento di estraneità ma che, corredati da note esplicative o da definizioni teoriche nel corpo del testo, permettono ad un lettore, che abbia scarsa e superficiale conoscenza del mondo arabo, di immergersi in una realtà distante dalla sua, ma soprattutto di poterla comprendere senza che questa sia veicolata dalla lente eurocentrica che caratterizza tutta la produzione in traduzione dall'arabo. Si è scelto di utilizzare, nella resa in traduzione, traslitterazioni o note a piè di pagina relativamente ai termini culturospecifici, ma limitandole all'amplificazione ed esplicitazione dei *realia*.

In questo contesto, si è resa necessaria un'indagine sulla traduzione interculturale che mostra come, in particolare nelle traduzioni da una lingua come l'arabo, l'atto traduttivo si svolga sotto il peso di vincoli, tra cui la manipolazione, che portano alla costruzione di immagini di culture tradotte in modi che preservino o, addirittura, espandano l'egemonia della cultura traduttrice. Il mondo arabo è rappresentato, in traduzione, attraverso l'ottica di un discorso dominante che ne altera i reali valori, inserendolo in una cornice di stereotipi e cliché, che ne rendono ancora più difficile l'emancipazione culturale. Con il mio lavoro di traduzione, ho voluto discostarmi il più possibile da questo tipo di traduzione, cercando di operare nel contesto di una traduzione che si collocasse a metà tra gli estremi dell'esotizzazione, con la quale si ottiene un'opera che veicola un mondo fatto di macchiette ed esotismi e che avvalora nozioni di dominio comune, vicine a pregiudizi, e del trasferimento culturale, che prevede la riscrittura di un intero testo all'interno di un'ambientazione indigena nella cultura di arrivo. Ho optato, dunque, per il prestito culturale, approccio che permette di produrre un testo che sia, dal punto di vista linguistico, correttamente scritto nella lingua d'arrivo e, dal punto di vista culturale, radicato nella cultura di partenza.

Durante tutto il processo traduttivo, è stato necessario tenere a mente che la traduzione implica la formulazione di una strategia adeguata, ma è bene sottolineare che una strategia giusta non esiste a priori, per formularne una è fondamentale valutare le caratteristiche salienti del testo di partenza, dando priorità alle proprietà culturali, formali, semantiche e stilistiche del testo d'origine in base a due aspetti fondamentali: la loro rilevanza testuale e la quantità di attenzione che dovrebbero ricevere nella traduzione. Considerando che in un atto traduttivo si verificano sempre delle perdite, semantiche e culturali, è bene tenere a mente che l'obiettivo del traduttore è quello di affrontare tale perdita nel modo più razionale e sistematico possibile. In questo contesto, è evidente che la matrice culturale attira l'attenzione sulle caratteristiche che costringono il traduttore a scegliere tra elementi della cultura di origine e di quella di destinazione, invitando il traduttore a valutare fino a che punto la specificità culturale del testo di partenza sia testualmente rilevante. Il processo traduttivo si conclude con un prodotto traduttivo che sarà caratterizzato da specificità testuali e culturali, che nascono dalla

strategia adottata dal traduttore. Questi deve mostrare di avere un approccio metodico basato sull'analisi ragionata delle caratteristiche testuali e dei problemi di traduzione che esse pongono, senza mai dimenticare la peculiarità delle differenze culturali tra il testo di partenza e quello d'arrivo. È necessario ricordare che non si sta traducendo solo un testo, ma l'ambiente culturale e sociale in cui questo vive ed è, per questo, fondamentale che il traduttore adotti una strategia che gli permetta di realizzare un lavoro coerente e comprensibile. Nel contesto del mio lavoro di traduzione, si è voluto adottare un metodo tramite il quale si è realizzata una traduzione ideologicamente schierata dalla parte della cultura considerata, storicamente, come dominata, con l'intento e la speranza che, producendo una traduzione che non sfoci nell'esotizzazione fine a sé stessa o nell'annientamento totale della cultura del testo di partenza, questa possa prendere il posto che le spetta nella scena letteraria internazionale.

L'obiettivo di questa tesi è stato quello di proporre una strategia traduttiva che possa essere adottata nella traduzione di un testo dall'arabo all'italiano, in particolare che si applicasse a quelle categorie grammaticali che risultano intraducibili nel passaggio da due lingue così diverse e così culturalmente distanti. Suggestire due alternative strategiche è stato necessario per presentare quelli che sono i due approcci più frequentemente adottati dai traduttori nell'ambito di attività traduttive dall'arabo; le strategie si inseriscono nel quadro traduttologico dei *Translation studies*, in particolare dell'opposizione tra equivalenza formale e dinamica, dalla quale si sviluppano le dicotomie classiche. Il processo traduttivo e la sua analisi hanno consentito di riflettere più approfonditamente su quella che è la natura della lingua e sui problemi che si creano nel passaggio da una lingua e, in particolare, da una cultura ad un'altra: problemi legati all'intraducibilità, alla perdita in traduzione, alla manipolazione o all'annientamento culturale. In questo contesto, approfondire le complessità relative ai termini culturospecifici e al tempo e alla flessione verbale e analizzarle da un punto di vista traduttologico è stato estremamente utile in quanto consente di considerare la traduzione come un vero e proprio mezzo di comunicazione che collega le lingue e permette loro di interagire quando, altrimenti, non avrebbero modo di farlo. La traduzione è, dunque, testimonianza dell'apertura culturale e della necessità di confronto e comunicazione con l'altro, nonché della nascita di una sensibilità estetica. Ancor più che l'analisi e la riflessione su opere scientifiche e tecniche tradotte, si rivela necessaria la traduzione di opere artistiche e poetiche, ed è proprio attraverso la comprensione di quest'ultime che si comprendono la sensibilità di una società e il suo modo di concepire la realtà. Detto questo, indagare i termini culturospecifici e le loro complessità ha permesso di giungere alla conclusione che le lingue, indipendentemente da quanto distanti siano, anche da un punto di vista culturale, sono affini in ciò che vogliono dire; la differenza sta nel come lo dicono, ognuna utilizzando quadri di riferimento propri della cultura a cui appartiene, come si è visto nel caso dell'arabo.





## Appendice n. 1

Intervista all'autore Amīn al-Zāwī, rilasciata alla sottoscritta in data 20/04/2022

أجوبة الروائي أمين الزاوي Amin ZAOU على أسئلة الباحثة والمترجمة صوفيا غليونى

Sofia GALLONI

١ كيف ستضع كتابتك وخاصة روايتك في سياق المشهد الأدبي الجزائري المعاصر؟ كيف ستضع نفسك كمؤلف في هذا السياق؟

أمين الزاوي Amin ZAOU: لا يمكنني ولا يحق لي أن أصنف روايتي في المشهد الروائي الجزائري المعاصر، فهذه في اعتقادي من مهمة النقاد أولاً، ولكن يمكنني القول بأن "الساق فوق الساق" قد حظيت باستقبال لافت من قبل القراء والإعلام العربي والمغاربي، وللتذكير فالساق فوق الساق وصلت إلى القائمة الطويلة لجائزة البوكر العربية للعام 2018.

أنا روائي يشتغل داخل مربع الممنوعات، وهو هاجسي المركزي وهو مشروع الروائي الذي بدأت به روايتي الأولى "سهيل الجسد" المنشورة العام 1985 وقد منعت الرواية في البلدان العربية كلها وقد حوكم ناشرها، دار الوثيقة، وسجن بسببها، ومربع الممنوعات هذا هو أيضاً مشروع الفكري الذي أشغله عليه منذ فترة وقد أصدرت سبعة كتب نقدية فيه كلها باللغة الفرنسية وهي:

1 - *L'Empire de la peur* (essai) éditions Jean-Pierre Huguet 2000

2 - *La Culture du Sang* (essai) Editions le Serpent à Plumes, Paris, Janvier 2003

3 - *Fatwa pour Schéhérazade* et autres récits de la censure ordinaire (essai collectif) éditions l'Art des livres – Jean-Pierre Huguet, éditeur, 1997

4- *Un Incendie au Paradis* (essai) éditions Tafat Algérie 2016

5- Allah n'habite pas la Mecque éditions Tafat Algérie 2017

6 *La Boîte Noire de L'Islam (Sacré et discorde contemporaine)* aux éditions Tafat Alger 2018

7 *Souffles de la raison* aux éditions Tafat Alger 2020

كروائي أريد أن أقلق القارئ، أن أجعله يطرح أسئلة حول بعض ما يعتقد بأنها مسلمات لا تتزحزح.

أنا الكاتب الروائي الوحيد من جيلي الذي يكتب باللغتين العربية والفرنسية وبشكل مستمر ومتواتر في الرواية وفي الدراسات الفكرية وفي الإعلام أيضا.  
٢ في رأيك، ما هي الجوانب والموضوعات الأكثر تعقيدا في الرواية للترجمة إلى لغة وثقافة أخرى؟

أمين الزاوي Amin ZAOU: أعتقد بأن رواياتي قابلة وبسهولة للترجمة إلى اللغات الأجنبية، ربما لأنني روائي يكتب باللغة الفرنسية أيضا، وهذا التواجد بين لغتين يجعل المترجم يجد المعادل في اللغة الأخرى بسرعة، قرأت بعض ترجمات رواياتي إلى اللغة الإسبانية التي أقرأ بها جيدا، فوجدت بأن النص مر بسهولة إلى هذه اللغة، لأنني روائي يقف بين لغتين العربية والفرنسية وهذا ما يسهل الترجمة، وقرأت أيضا بعض ترجمات رواياتي التي كتبتها بالفرنسية إلى العربية قام بها المترجمان محمد بوطغان وعبد الرحمن مزيان فوجدت بأن هناك يسر في توصيل الحالة الروائية إلى القارئ العربي.

٣ لماذا اخترت اللغة العربية لكتابة هذه الرواية؟

أمين الزاوي Amin ZAOU: الواقع إنني أكتب من اليسار إلى اليمين (بالفرنسية) أو من اليمين إلى اليسار (بالعربية) دون عقدة وبصورة طبيعية وغير مفتعلة، أحب اللغة العربية وأحب أيضا اللغة الفرنسية، كل اللغات جميلات.

إنني لا أجعل اختيار لغة الكتابة شرطا مسبقا لكتاب هذه الرواية أو تلك، بل إن اختيار اللغة، كالعربية في حال الساق فوق الساق، هي نتاج حالة سيكولوجية داخلية ومعقدة.  
لا علاقة لاختيار الكتابة بلغة ما بالموضوع ولا بشكل الرواية، فأنا لا أخون قارئ، ولا أخون قناعاتي مهما كانت اللغة التي أكتب بها، فما أذاع عنه من قيم وأفكار وفلسفة في الفرنسية أقوم به بالعربية أيضا.

إذن اختيار اللغة هو انحياز نفسي يخلقه ظرف معين ربما وغير مدرك.

٤ أما السياق التاريخي للرواية، فلماذا وضعتها في سنوات الاستعمار وحرب التحرير؟  
ما هو سبب اختيار هذا العصر؟

أمين الزاوي Amin ZAOUI : أتصور بأن الثورة الجزائرية لم يكتب عنها ما يكفي، يعود موضوع الثورة للكتابة الروائية لأنها لا تزال تشكل الرأسمال الكبير في تسيير شأن البلد اليوم، فلا تزال "الشرعية الثورية" هي المقدسة في جزائر 2022 ولها الأسبقية على "شرعية الكفاءة". في الكتابة عن مرحلة الثورة الجزائرية أحاول إخراجها وتحريرها من منطقة "المقدس" والذهاب بها إلى منطقة "التاريخ"، الثورة الجزائرية لم تقم بها "الملائكة" بل قام بها "بشر" يخطئون ويصيبون، وفي الرواية أردت أن أقول أيضا بأن "الثورة تأكل أبناءها".

٥ هل حكاية عائلة أندلسية طريقة لتسليط الضوء على التراث الأندلسي الجزائري؟  
أمين الزاوي Amin ZAOUI: أولا أنا أنزل من عائلة أمازيغية جاءت مهاجرة من الأندلس بعد سقوط غرناطة واستقرت بمدينة تلمسان وضواحيها، ولي أحد الأجداد القدامى الأوائل هو الأمير "زاوي" الذي كان يحم إمارة بالأندلس، لذا فالوقوف عند هذه الأسرة هو محاولة استعادة بعض شذرات من هذا الزمن بما فيه من أحلام وانتكاسات أيضا.

ما في ذلك شك فالحديث عن هذه الأسرة هو محاولة استرجاع أهم المحطات الحضارية الكبيرة التي عرفتھا الأندلس تحت حكم المسلمين من الأمازيغ والعرب.

٦ من تريد أن يقرأ روايتك؟ لمن روايتك؟

أمين الزاوي Amin ZAOUI: حين أكتب لا أفكر في قارئ معين، أكتب قناعاتي وهو اجسي بعيدا عن "رغبة القارئ"، أكتب رغبتي أنا، لكني، ومن خارج النص، أتمنى أن يقرأ رواياتي الجميع دون استثناء، من يختلف معي ومن يتفق معي، لأن الرواية في رأيي هي نص فوق التصنيف الأيديولوجي المبسط، الرواية متعة وأتمنى أن يستمتع بما أكتب أكبر عدد ممكن من القراء.

٧ لماذا تكرر الإشارة إلى مؤلفين آخرين ونصوص أدبية أخرى من مختلف العصور والأصول؟  
ماذا يعني هذا بالنسبة لك؟

أمين الزاوي Amin ZAOUI : الكتابة هي قراءة قبل كل شيء، قراءة المجتمع بكل تعقيداته، وهي قراءة من خلال التجربة الشخصية في الحياة، عي تجربة الشخصية في قراءة ما كتبه الآخرون، لذا تحضر بعض الأسماء وبعض الكتب في رواياتي لأنها تمثل جزءا من الحياة. لقد انتهى زمن رواية "الوصف" و"الإنشاءات" الفارغة، وقد دخلنا في زمن رواية المعرفة، ورواية المعرفة لا تعني أن تصبح الرواية "دراسة سوسيولوجية" أو "تاريخية" أو "انثروبولوجية"، بل الرواية المعاصرة تحمل المعرفة دون أن تفقد جماليات السرد وقوة التخيل.

الكتابة الروائية هي نقد لما كُتِب من سرد من خلال اقتراح سرد مضاد أو سرد جديد، أي هي البحث عن إضافة نوعية لما قرأناه، وأيضا تثمينا للنصوص الخالدة التي تعيش فينا.

٨ دور المرأة أساسي في إنتاجك الأدبي، إلى ماذا تريد أن ترمز المرأة في هذه الرواية؟ أمين الزاوي Amin ZAOU: أعتبر نفسي مثقفا وروائيا نصيرا للمرأة، لا حرية للوطن بدون حرية المرأة، والمجتمع الذي تغيب فيه المساواة بين الرجل والمرأة مجتمع معطوب ومتخلف، وأعتبر الرواية التي أكتبها هي صوت ضد ما تتعرض له المرأة الجزائرية والعربية من ظلم، رواية يدين التحرش بالمرأة، رواية ضد قتل المرأة Féminicide الذي هو جريمة للأسف كثيرا ما تتكرر في مجتمعاتنا ويتم تبريرها بتأويلات دينية أو يتم السكوت عنها باسم "الشرف".

٩ ما هو الدور الذي يلعبه الخيال في كتابتك؟

أمين الزاوي Amin ZAOU: الخيال طاقة أساسية في الكتابة، لا كتابة بدون خيال، ولكن هذا الخيال يجب أن يكون محمولا داخل معرفة عالمة ومعرفة شعبية، فالخيال من أجل الخيال يعطي كتابة فارغة ولعبة هوسية ومهووسة، أما الخيال الذي يرحل بالنص بعيدا وهو على بساط الفلسفة والأسئلة المعرفية الكبرى فدون شك سيسمح بإنتاج رواية جذورها مضروبة في السماء لكنها ثابتة وقوية.

١٠ ما معنى عنوان الرواية؟ هل يشير بطريقة ما إلى عنوان رواية "الساق على الساق فيما هو الفاريق" من الكاتب أحمد فارس الشدياق؟

أمين الزاوي Amin ZAOU: لا علاقة لروايتي "الساق فوق الساق" بكتاب "الساق على الساق" لأحمد فارس الشدياق، إلا هذه لعبة العنوان، إن عالم روايتي الساق فوق الساق وعالم كتاب الساق على الساق لأحمد فارس الشدياق مختلفان تماما، مع أنني معجب بجرأة الشدياق في نقد الفساد الذي ساد في المؤسسات الدينية وفي النفاق الأخلاقي الذي عم في المجتمعات الشرقية في القرن التاسع عشر، أما رواية "الساق فوق الساق" فهي نص يقرأ الجزائر المعاصرة، جزائر السبعينات والثمانينات، جزائر هي نتاج ثورة كانت تحمل أحلاما كبيرة لكنها لم تتحقق كما أرادها الشهداء.



## Bibliografia

- Aboubakr, Randa, "Translating Poetry in the Age of Prose", in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 185-199.
- Aboulela, Leila, "Fiction and Translation", in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp.101-111.
- Abu-Haidar, Farida, "Angst and Rebellion in the Fiction of Amin Zaoui", *Research in African Literatures*, vol. 30 (1999), no. 3, pp. 164-175.
- Al-Ali, Ali, "La morfologia del verbo: l'arabo e l'italiano a confronto", *Revista Italiano UERJ*, vol. 6 (2015), pp. 155-177.
- Aoudjit, Abdelkader, *The Algerian Novel and Colonial Discourse Witnessing to a Différend*, New York, Peter Lang, 2010.
- , *Algerian Literature: A Reader's Guide and Anthology*, New York, Peter Lang, 2017.
- Arduini, Stefano e Stecconi, Ubaldo, *Manuale di traduzione: teorie e figure professionali*, Roma, Editore Carocci, 2007.
- Arnaud, Jacqueline, *Recherches sur la littérature maghrébine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1982.
- Aron, Paul et al., "Dialogisme", *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2002.
- Baker, Mona, *Routledge encyclopedia of translation studies*, London and New York, Routledge, 1998.
- Bakhtin, Michail, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press, 1994.
- Balta, Paul, et al., *Algérie*, Paris, Editions Nathan, Algiers, Enterprise nationale du livre (ENAL), 1988.
- Baselica, Giulia, "L'equivalenza in traduzione: la teoria di Komissarov e il dibattito nei Translation Studies", *Traduttologia e Traduzioni, vol. II. Identità linguistica, identità culturale*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2021.
- Bassnett, Susan, "Translating across cultures", in Hunston, Susan, *Language at Work* [British Studies in Applied Linguistics 13] (1998), Clevedon: Multilingual Matters, pp. 72-85.
- , *Translation Studies*, London & New York, Routledge, 2002.
- Bassnett, Susan; Trivedi, Harish, "Introduction: of Colonies, Cannibals and Vernaculars", in *Post-Colonial Translation*, London, Routledge, 1999, pp. 1-18.

- Beaugrande, Robert-Alain, "Geopolitics, Geolinguistics and Translatability", *Intercultural Communication Studies*, vol. 14 (2005), pp. 5-18.
- Belkhiri, Soumia; Zerig, Amira and Hamza, Hadjar, "La Structure sémio-narrative chez Amin Zaoui dans «Canicule Glaciale»", Université Larbi Ben M'Hidi, Oum El Bouaghi, 2021.
- Bendjaballah, Intissar, "Les formes du dédoublement chez Amin ZAOUÏ", *Revue EXPRESSIONS* n.3 (2017), pp. 21-31.
- Benjamin, Walter, "The Task of the Translator", *Selected Writings*, vol. 1(1913-1926), pp. 253-263.
- Berman, Antoine, "La traduction et ses discours", in *Meta*, vol. 34 (1989), pp. 672-679.
- Bertazzoli, Raffaella, *La traduzione: teorie e metodi*, Roma, Carocci, 2006.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, London-New York, Routledge, 1994.
- Bonn Charles, "Paysages littéraires algériens des années 90: Témoigner d'une tragédie?", in *Paysages littéraires algériens des années 90*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp.1-188.
- Boughachiche, Meriem, "Stratégies scripturales dans la pratique intertextuelle d'Amine Zaoui", *مجلة العلوم الإنسانية*, 2018, pp. 193-204.
- Bouhdiba, Abdelwahab, *L'imaginaire maghrébin*, Tunis, MTE, 1977.
- Boullata, Issa, "The Case for Resistant Translation from Arabic Into English", in *Proceedings of the Fifth International Symposium on Comparative Literature*, Cairo, Cairo University, 1999.
- Buden, Boris; Nowotny, Stefan; Simon, Sherry; Bery, Ashok; Cronin, Michael, "Cultural translation: An introduction to the problem, and responses", *Translation Studies*, vol. 2 (2009), pp. 196-219.
- Carbonnell, Ovidi, "The exotic space of cultural translation" in Álvarez, Roman; Vidal, Carmen, *Translation, Power, Subversion*, Clevedon, Multilingual Matters, 1996, pp. 79-98.
- Cassarino, Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'8 all'11 secolo*, Roma, Salerno editrice, 1998.
- Castelli, Elizabeth, "Les Belles Infidèles/Fidelity or Feminism?", Special Section on Feminist Translation of the New Testament, *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 6 (1990), pp. 25-39.
- Cecchetti, Giovanni, "Sull'arte della traduzione", in *Nuova Antologia*, vol. 569 (1993), fasc. 2185, poi raccolto in *Voci di poesia*, Salerno, Pietro Laveglia Editore, 1997, pp. 163-198.
- Cerbella, Gino, "Arabizzazione e Islamizzazione della cultura scolastica in Algeria", *Africa: Rivista Trimestrale di Studi e Documentazione Dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, vol. 24 (1969), pp.84-92.
- Cheddadi, Abdesselam, "Traduzione e cultura nel mondo arabo: una prospettiva storica", in Schirru, Giancarlo, *Gramsci, Le culture e il mondo*, Roma, Viella, 2009, pp. 191-208.
- Cheraïet, Amina, "Algérie: Dire les années 1990", *Revue EXPRESSIONS* (2019), pp. 15-30.
- Cheurfi, Achour, *Dictionnaire encyclopédique de l'Algérie*, Algier, ANEP, 2007.



- Cohen, Fernand; Zhong, Zheng; Li Chenxi, ““Cultural” Semantics-A Missing Link in Machine Translation”, in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 297-307.
- Cosenza, Giovanna, “La pragmatica di Paul Grice. Intenzioni, significato, comunicazione”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 96 (2004), pp. 203-208.
- Cox, Debbie, *Politics, Language, and Gender in the Algerian Arabic Novel*, No. 2, Edwin Mellen Press, 2002.
- Croisy, Sophie, “Algerian History, Algerian Literature, and Critical Theories: An Interdisciplinary Perspective on Linguistic Trauma and Identity Reformation in Postcolonial Algeria”, *Interdisciplinary Literary Studies*, vol. 10, no. 1 (2008), pp. 84-90.
- Dallal, Abboushi, J., “The Perils of Occidentalism: How Arabic Novelists Are Driven to Write to Western Readers”, in *The Times Literary Supplement*, 4960 (1998), pp. 8-9.
- Delisle, Jean; Woodsworth, Judith, *Translators through history*, Amsterdam and Philadelphia, PA: John Benjamins, 1995.
- Dickins, James; Sandor Hervey; Ian, Higgins; *Thinking Arabic translation: A course in translation method: Arabic to English*, London, Routledge, 2016.
- Djilali, Fatima Zahra, “L’inter textualité et l’interculturalité dans LE DERNIER JUIF DE TAMENTIT d’Amin Zaoui”, Centre Universitaire Belhadj Bouchaib, Aïn Témouchent, 2015.
- Dolet, Etienne, *La manière de bien traduire d’une langue en autre*, (Lyon, 1540), Slatkine Reprints, Genève, 1972.
- Drouche, Fatima Fadhila, “Society of crisis in the fictional text: a sociological reading of Algerian fiction”, *Contemporary Arab Affairs*, vol. 4 (2011), pp. 301-321.
- Du, Xiaoyan, “A Brief Introduction of Skopos Theory”, *Theory and Practice in Language Studies*, vol. 2 (2012), pp. 2189-2193.
- Eco, Umberto, *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani, 2010.
- , *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, Laterza, 1993.
- El Lozy, Mahmoud, “Translating for the Stage: Opportunities and Limitations”, in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 383-392.
- Enjelvin, Géraldine, “The Harki identity: a product of marginalization and resistance to a symbolic violence?”, *National Identities*, vol. 8 (2006), pp. 113-127.
- Faiq, Said, “Back to the Original: Translating Maghrebi French Literature into Arabic”, in Salama-Carr, Myriam, *Translating French Film and Literature*, Amsterdam & Atalanta, Rodopi, 2000, pp. 201-217

- , “Cultural dislocation through translation”, *Intercultural communication studies*, vol. 14 (2005), pp. 57-76.
- , “Cultural misrepresentation through translation”, *Journal of Universal Language*, vol. 9 (2008), pp. 31-48.
- , “The discourse of intercultural translation”, *Intercultural Communication Studies*, vol. 13 (2004), pp. 35- 46.
- , *Cultural encounters in translation from Arabic*, Multilingual matters, vol. 26 (2004).
- Fairclough, Norman, *Critical Discourse Analysis*, London & New York, Longman, 1995.
- Florin, Sider, “Realia in translation”, in Zlateva, Palma; Lefevre, André, *Translation as Social Action*, London & New York, Routledge, 1993, pp. 122-128.
- Folena, Gianfranco, *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi, 1991.
- García, Francisco A., “On Translating Figurative Language form English into Spanish: A Perceptual Problem”, *BABEL*, vol. 42 (1996), pp. 158-164.
- Gentzler, Edwin, “Translation studies: Pre-discipline, discipline, interdiscipline, and post-discipline”, *International Journal of Society, Culture & Language* (Special Issue on Translation, Society and Culture), vol. 2 (2014), pp. 13-24.
- Giacomarra, Mario Gandolfo, *Translation studies: Tradurre: manipolare e costruire realtà*, libreriauniversitaria.it Edizioni, 2017.
- Girardi, Italo, *Professioni linguistiche. Cosa bisogna conoscere. Come si diventa. Come si fa carriera*, Roma, Sovera Edizioni, 1992.
- Granara, William, “Mythologising the Algerian war of independence: Tahir Wattar and the contemporary Algerian novel”, *The Journal of North African Studies*, vol. 4 (1999), pp. 1-14.
- Grandguillaume, Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve, 1983.
- Guardi, Jolanda, “Dire il dolore: la letteratura algerina 1990-2004”, *Afriche & Orienti* (2004/2005), pp. 80-92.
- , “Le tempeste dell'isola degli uccelli di Jilali Khellas: letteratura araba tra storia e mito” in Casari Marco e Gavinelli Dino, eds., *Atti del Convegno di studio per insegnanti di Geografia e Storia*, Università degli Studi di Milano, febbraio 2007, CUEM, Milano, pp. 41-59.
- Gueydan-Turek, Alexandra, “Homeland Beyond Homelands: Reinventing Algeria Through A Transnational Literary Community: Assia Djebar’s “Le Blanc De L’Algérie””, *Cincinnati Romance Review*, vol. 31 (2011), pp. 85-102.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasīd Society (2nd-4th/5th-10th c.)*, London, Routledge, 2012.

- Haddad, Malek, "Le zéros tournent en rond", *L'Orient*, Beirut, 1965.
- Hall, Stuart, *Identités et cultures. Politique des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.
- Haroutyunian, Sona, "An analysis of Dante's tenses in the Armenian translations of the Divina Commedia", Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari, Venezia, 2011.
- Hawari, Rida, "Antoine Galland's Translation of "The Arabian Nights".", *Revue de littérature comparée*, vol. 54 (1980), pp.150-164.
- Hédi, Abdel-Jaouad, "Too much in the sun: sons, mothers, and impossible alliances in Francophone Maghrebian writing", *Research in African Literatures*, vol. 27 (1996), pp. 15-33.
- Holmes, James Stratton, "The Name and the Nature of Translation", in *Translated!: Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam, Rodopi, 1988.
- Hutcheon, Linda, *Historiographic metafiction*, in Mark Currie, *Metafiction*, New York, Routledge, 1995, pp. 71-91.
- Ilyas, Asim, *Theories of Translation*, Mosul, University of Mosul, 1989.
- Issa, Rana, "Genealogies and Kinships: Biblia Arabica and Translation in the Nahda", in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 201-209.
- Jabir, Jawad Kadhim, "Skopos Theory: Basic Principles and Deficiencies", *Journal of the College of Arts. University of Basrah*, no. 41 (2006), pp. 37-46.
- Jakobson, Roman, "On Linguistic Aspects of Translation", *On translation*, Harvard University Press, 2013, pp. 232-239.
- Jebari, Idriss, "In search of Algeria: between literature, history, and cultural studies: Algeria: nation, culture and transnationalism: 1988-2015", *Arab Studies Journal*, vol. 28.1 (2020), pp.138-151.
- Johnson, Rebecca, "Beautiful infidels: The western travels of the arabian nights.Eighteenth", *Century Studies*, vol. 46 (2013), pp. 434-439.
- Kaddache, Mahfoud, *L'Algérie des algériens: De la préhistoire à 1954*, Paris, Paris-Méditerranée, 2000.
- Karim, Karim H., "The Historical Resilience of Primary Stereotypes: Core Images of the Muslim Other", in Riggins, Stephen H., *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, London, Sage, 1997, pp. 153-182.
- Knipp, Christopher, "The "Arabian Nights" in England: Galland's Translation and Its Successors", *Journal of Arabic Literature*, vol. 5 (1974), pp. 44-54.
- Koller, Werner, "Einführung in die Übersetzungswissenschaft/Werner Koller", *Wiebelsheim: Quelle & Meyer Verlag*, Wiebelsheim, 2004, in Rega, Lorenza, ""Realia" e didattica della

- traduzione”, in Fusco, Fabiana; Ballerini Monica, *Testo e traduzione*, Frankfurt, Peter Lang, 2010, pp. 245-256.
- Kujamäki, Pekka, “Übersetzung von Realienbezeichnungen in literarischen Texten”, in Kittel, Harald et al., *Übersetzung-Translation-Traduction*, Berlin & New York, de Gruyter, 2004, pp. 920-925.
- Kutz, Wladimir, “Zur Auflösung der Nulläquivalenz russischsprachiger Realienbenennungen im Deutschen”, in Kade, Otto, *Probleme des übersetzungswissenschaftlichen Textvergleichs*, Verlag Enzyklopädie, Leipzig, 1981, pp. 106-138, in in Rega, Lorenza, ““Realia” e didattica della traduzione”, in Fusco, Fabiana; Ballerini Monica, *Testo e traduzione*, Frankfurt, Peter Lang, 2010, pp. 245-256.
- Lefevere, André, “Translation Studies. The Goal of the Discipline” in Holmes, James Stratton; Lambert, José; Van den Broeck, Raymond, *Literature and Translation. New Perspectives in Literary Studies with a Basic Bibliography of Books on Translation Studies*, Louvain, Acco, 1978.
- Lefevere, André, “Translation: its genealogy in the West”, in Bassnett, Susan; Lefevere, André, *Translation, History & Culture*, London, Cassell, 1990, pp. 14-28.
- Leonardi, Natascia; Nardi, Antonella, *Linguistica e comunicazione d’impresa. Linguaggi e competenze*, Macerata, Eum edizioni, Università di Macerata, 2018.
- Lutero, Martin, *Lettera del tradurre*, a cura di Bonfatti, Emilio, Venezia, Marsilio, 2006.
- Lytard, Jean-François, *The différend: Phrases in dispute*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988a.
- Markstein, Elisabeth, “Realia”, in Snell-Hornby, Mary et al., *Handbuch Translation*, Stauffenburg, Tübingen, 1998, pp. 288-291.
- Mehawesh, Mohammad Issa, “History of translation in the Arab world: An overview”, *US-China Foreign Language*, vol. 12 (2014), pp. 684-691.
- Mignot-Lefebvre, Yvonne, “Bilinguisme et système scolaire en Algérie”, *Revue Tiers Monde*, vol. 15, no. 59/60 (1974), pp. 691-693.
- Mokhtari, Rachid, *La graphie de l’horreur: essai sur la littérature algérienne*, Algiers, Chihab éditions, 2002.
- , *Le nouveau souffle du roman algérien: essai sur la littérature des années 2000*, Algiers, Chihab éditions, 2006.
- Moricca, Umberto, *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino, Società editrice internazionale, 1923.
- Mortimer, Mildred, *Journeys Through The African Novel*, Portsmouth: Heinem, London: James Currey, 1990.

- Mounin, George, *Teoria e storia della traduzione*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1965.
- , *Les belles infidèles*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1955.
- Munday, Jeremy, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London, Routledge, 2001.
- Newmark, Peter, *Approaches to translation (Language Teaching methodology series)*, Oxford, Pergamon Press, 1981.
- , *More paragraphs on translation*, Clevedon, Multilingual Matters, 1998.
- Nergaard, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, Milano, Bompiani, 1993
- Nida, Eugene e Taber, Charles, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, E.J. Brill, 1969.
- Nord, Christiane, *Text analysis in translation: Theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis*, Amsterdam, Rodopi, 2005.
- , *Translating as a Purposeful Activity Functionalist Approaches Explained*, Manchester, St. Jerome, 1997.
- Northey, Jessica Ayesha, “Algerian Heritage Associations: National Identity and Rediscovering the Past”, in Crowley, Patrick (Ed.), *Algeria: Nation, Culture and Transnationalism: 1988-2015*, Liverpool University Press, 2017, pp.101-120.
- Osimo, Bruno et al., *Manuale del traduttore*, Milano, Hoepli, 2011.
- Osimo, Bruno, *Propedeutica della traduzione: corso introduttivo con tavole sinottiche*, Milano, Hoepli, 2001.
- Pannwitz, Rudolf, citato in Dingwaney, Anuradha, N., “Introduction: Translating “Third World” Cultures”, in Dingwaney, Anuradha, N.; Maier, Carol, *Between Languages and Cultures*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press., 1995.
- Panou, Desponia, “Equivalence in Translation Theories: A Critical Evaluation”, *Theory and Practice in Language Studies*, vol. 3 (2013), pp. 1-6.
- Pantuček, Svetozár, *La littérature algérienne moderne*, Prague, Oriental Institute in Academia, 1969.
- Pretceille, Abdallah Martine; Porcher, Louis, *Éducation et communication interculturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. L'éducateur, 1996.
- Pym, Anthony, “Natural and directional equivalence in theories of translation”, *Target. International Journal of Translation Studies*, vol. 19 (2007), pp. 271-294.
- Qualey, Marcia Lynx, “Embargo to Trade War: The Shifting Pressures on Arabic Literature in Translation”, in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019, pp. 171-184.

- Rega, Lorenza, ““Realia” e didattica della traduzione”, in Fusco, Fabiana; Ballerini Monica, *Testo e traduzione*, Frankfurt, Peter Lang, 2010, pp. 245-256.
- , *La traduzione letteraria. Aspetti e problemi*, Torino, Utet università, 2001.
- Riediger, Hellmut, “Teorizzare sulla traduzione: punti di vista, metodi e pratica riflessiva.”, *Laboratorio Weaver*, 2018.
- Riffaterre, Michael, *Sémiotique la poésie*. Paris, Seuil, 1983.
- Rivoire Zappalà, Marguerite, “La letteratura algerina di lingua francese dall’indipendenza ad oggi”, *Oriente Moderno*, vol. 22 (2003), pp.133-142.
- Robins, Robert Henry, *A Short History of Linguistics*, London, Longmans, 1967, traduzione in italiano a cura di Prampolini, Giacomo, *Storia della linguistica*, Bologna, Mulino, 1971.
- Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands*, London, Granta, 1991.
- Said, Edward, “Embargoed Literature”, in Dingwaney, Anuradha; Maier, Carol, *Between Languages and Cultures*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1995, pp. 97-102.
- , *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, London, Vintage, 1997.
- Salmon, Laura, *Teoria della traduzione: storia, scienza, professione*, Milano, Vallardi, 2003.
- Samoyault, Tiphaine, *L’intertextualité: Mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, 2001.
- Scarpa, Federica, *La traduzione specializzata: lingue speciali e mediazione linguistica*, Milano, Hoepli, 2001.
- Schäffner, Christina, “Skopos theory”, *Routledge encyclopedia of translation studies*, vol. 17 (1998), pp. 235-238.
- Sermain, Jean-Paul, “Galland et Les “Mille et Une Nuits”: un mythe, un trésor, un genre, un texte”, *Francofonia*, vol. 69 (2015), pp. 21-33.
- Sherry, Simon, “Translation, Postcolonialism and Cultural Studies”, *Meta, Journal des traducteurs*, vol. 42 (1997), pp. 462-477.
- Snell-Hornby, Mary, *Translation Studies: An Integrated Approach*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1988.
- Steiner, George, *After Babel*, New York-London, Oxford University Press, 1975, traduzione italiana a cura di Bianchi, Ruggero, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Firenze, Sansoni, 1984.
- , *After Babel: On Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Steiner, Thomas Robert, *English Translation Theory. 1650-1800*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1975.

- Stora, Benjamin, *Algeria, 1830-2000: A short history*, New York, Cornell University Press, 2001.
- Talbayev Tamalet, Edwige, “Translation and Affect in Rachid Boudjedra’s *La Prise de Gibraltar*”, *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 22 (2018), pp. 336-344.
- Tiffin, Chris & Lawson, Alan, *De-scribing empire: Post-Colonialism and textuality*, London, Routledge, 1994.
- Tkachuck, Tetyana Ivanivna, “Realia types and strategies of their translation in frames of cultural translation”, in *Scientific Bulletin of the International Humanitarian University. Series: Philology*, vol. 30 (2017), pp. 105-107.
- Traboulsi, Fawwaz, “Edward Said in Translation: The Personal and the Academic”, in *In The Shoes of the Other: Interdisciplinary Essays in Translation Studies from Cairo*, Cairo, Al Kotob Khan, 2019.
- Traina, Alfonso, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1970.
- Updike, John, “Satan’s Work and Silted Cisterns”, *The New Yorker*, vol. 17 (1988), pp. 117-119.
- Venuti, Lawrence, *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, London & New York, Routledge, 1992.
- , *The Scandals of Translation*, London, Routledge, 1998.
- , *The translator's invisibility: A history of translation*, London, Routledge, 2017.
- Wallace, Anthony F.C.; Atkins, John, “The meaning of kinship terms”, *American Anthropologist*, vol. 62 (1960), pp. 58-80.
- Wang, Lili, “A Survey on Domestication and Foreignization Theories in Translation”, *Theory and Practice in Language Studies*, vol. 3 (2013), pp. 175-179.
- Wher, Hans, trad. a cura di Cowan, J. Milton, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, Harassowitz, Wiesbaden, 1961.
- Zaoui, Amin; Bekkar, Rabia and Nami, Rajae, “Interview with: Amin Zaoui: Algerian writer”, *The Arab Studies Journal*, vol. 8/9 (Fall 2000/Spring 2001), no. 2/1, pp. 130-141.
- Al-Zāwī, Amīn, *Al-Sāq fawqa al-sāq fī tubūt rū`iya hilāl al-`uṣṣāq*, Beirut, Manṣurat Ḍifāf, 2016.

## Sitografia

[www.algeriecultures.com/interviews/notre-memoire-est-triplement-mutilee-amin-zaoui-ecrivain/](http://www.algeriecultures.com/interviews/notre-memoire-est-triplement-mutilee-amin-zaoui-ecrivain/).  
[www.archive.aawsat.com/details.asp?article=731755&issueno=12612#.YisyXilaZpS](http://www.archive.aawsat.com/details.asp?article=731755&issueno=12612#.YisyXilaZpS).  
[www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=6304](http://www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=6304).  
[www.babzman.com/cela-sest-passe-un-25-novembre-1956-naissance-de-amine-zaoui/](http://www.babzman.com/cela-sest-passe-un-25-novembre-1956-naissance-de-amine-zaoui/).  
[www.en.wiktionary.org/wiki/دوم](http://www.en.wiktionary.org/wiki/دوم).  
[www.facebook.com/102304901240723/posts/197060185098527/](https://www.facebook.com/102304901240723/posts/197060185098527/).  
[www.jadaliyya.com/Details/30520](http://www.jadaliyya.com/Details/30520).  
[www.letemps.ch/culture/litterature-amin-zaoui-entre-chair-fraternite-algeriennes](http://www.letemps.ch/culture/litterature-amin-zaoui-entre-chair-fraternite-algeriennes).  
[www.letemps.ch/culture/livres-amin-zaoui-culture-algerienne-multiple](http://www.letemps.ch/culture/livres-amin-zaoui-culture-algerienne-multiple).  
[www.liberte-algerie.com/culture/en-arabe-comme-en-francais-je-suis-lecrivain-qui-bouscule-tous-les-interdits-222127](http://www.liberte-algerie.com/culture/en-arabe-comme-en-francais-je-suis-lecrivain-qui-bouscule-tous-les-interdits-222127).  
[www.memoireonline.com/07/21/11999/Crise-d-histoire-dans-le-roman-canicule-glaciale-d-Amin-Zaoui-approche-smiologique-et-sociocri.html](http://www.memoireonline.com/07/21/11999/Crise-d-histoire-dans-le-roman-canicule-glaciale-d-Amin-Zaoui-approche-smiologique-et-sociocri.html).  
[www.treccani.it/vocabolario/](http://www.treccani.it/vocabolario/).  
[www.wordswithoutborders.org/article/how-to-read-a-translation](http://www.wordswithoutborders.org/article/how-to-read-a-translation).