

AGÒN

**DIALOGO E CONFLITTO NELLE LINGUE,
NELLE CULTURE E NELLE LETTERATURE**

A CURA DI

**ROMINA VERGARI
GIOVANNI GIRI
FERNANDO FUNARI**



I LIBRI DI
EMIL

AGÒN

DIALOGO E CONFLITTO NELLE LINGUE,
NELLE CULTURE E NELLE LETTERATURE

A CURA DI

ROMINA VERGARI,
GIOVANNI GIRI,
FERNANDO FUNARI



Si dà atto che il volume è frutto della ricerca svolta
presso il Dipartimento di Formazione, Lingue, Intercultura, Letterature e Psicologia
dell'Università di Firenze

Copyright © 2023
Casa editrice I libri di Emil di Odoia srl
ISBN: 978-88-6680-465-9
Via Carlo Marx 21 – 06012
Città di Castello (PG)
WWW.ILIBRIDIEMIL.IT

Sommario

Prefazione <i>Romina Vergari, Giovanni Giri, Fernando Funari</i>	7
(Dis)integrazione di sintagmi congiunzionali avversativi con <i>während</i> e <i>mentre</i> in testi scientifico-argomentativi. Un'analisi pilota in ottica contrastiva italiano-tedesco <i>Sabrina Ballestracci</i>	13
Representation of social actors in 17 th -century English murder pamphlets: A corpus-assisted discourse study (1600-1674) <i>Elisabetta Cecconi</i>	47
<i>Yūrei</i> : considerazioni sul <i>fantasma</i> nel Giappone premoderno <i>Diego Cucinelli</i>	75
Conflitto tra due logiche che organizzano le civiltà <i>Francesca Ditifeci</i>	95
La semantica del desiderio nelle versioni francesi dell' <i>Inferno</i> <i>Fernando Funari</i>	121
Stelle senza nome. <i>Le Filastrocche in cielo e in terra</i> di Gianni Rodari nella DDR <i>Giovanni Giri</i>	151
Ambizioni, paure e valori dei fedeli cinesi del tempio buddhista Puhua a Prato <i>Valentina Pedone</i>	193

The Critical Revision of the Literary <i>Medium</i> as an Antidote to Idolatry in <i>Puttermesser: Her Work History, her Ancestry, her Afterlife</i> by Cynthia Ozick <i>Simona Porro</i>	205
La Sardegna colonizzata e i suoi animali. Su alcuni racconti di Giuseppe Dessì <i>Nicola Turi</i>	219
Fratelli e sorelle nella Bibbia: lo scontro originario fra Qayin e Hevel in Genesi 4,1–24 e nella tradizione interpretativa ebraica e greca antica <i>Romina Vergari</i>	233
<i>Abstracts</i>	255
Biografia autori	261

Prefazione

ROMINA VERGARI, GIOVANNI GIRI, FERNANDO FUNARI

In origine *agòn*, dal verbo greco *ago* “condurre”, indica un accostamento, una compresenza, solo successivamente prende il senso di *gara*, soprattutto in contesti sportivi. A partire da questi valori si carica, nel tempo, di significati più drammatici, riferendosi a tutti i tipi di tensione con un altro come antagonista (anche nel significato di disputa giuridica) che può culminare in una vera e propria lotta, concreta o simbolica. L'idea di *altro* è stata considerata primordiale come la coscienza stessa. Nelle società più primitive, nelle mitologie più antiche, basilare è l'espressione di una dualità: quella del “SÉ” e dell’“ALTRO”. Nell'esistenzialismo, l'alterità è stata considerata: “una categoria fondamentale del pensiero umano” (Simone de Beauvoir). In Lévinas il processo di coinvolgimento con *l'altro* e il riconoscimento delle differenze è la base dell'etica: tutte le teorie, i concetti e le idee su cosa fare e come vivere iniziano riconoscendo che è necessario confrontarsi con ciò che ci si presenta come “altro da noi”. Lévinas considerava questa *alterità* qualcosa da celebrare, qualcosa da considerare con soggezione, cura e sollecitudine. La “scoperta” dell'alterità (*otherness*) può, tuttavia, generare crisi e scontri. In questo caso innesca dei processi di marginalizzazione ed esclusione (*othering*) che si riflettono nel modo in cui le lingue, le culture e le letterature rappresentano ed esprimono le dicotomie sociali, etniche, ideologiche e religiose attraverso opposizioni binarie fra “me/noi” e “l'altro/gli altri”.

La tensione tra identità e alterità, tra lingue e culture, vede nell'atto traduttivo il suo luogo di manifestazione privilegiato. Recentemente, Typhaine Samoyault ha messo in luce la dimensione violenta della traduzione, accusando il linguaggio irenico che ha contrassegnato, negli ultimi decenni, la traduttologia intesa come scienza della negoziazione tra alterità linguistiche-culturali. Contro una visione del gesto tradut-

tivo come forma di ospitalità, di accoglienza linguistica, di rispetto nella diversità, di mediazione e di negoziazione (concettualizzazioni che hanno caratterizzato le posizioni critiche da Berman a Eco), Samoyault propone una dialettica tra due forme di violenza opposte, “l’egemonia appropriativa” (in un’ottica di totale *domestication*) e una “ospitalità che sa di ostilità” (in un’ottica di totale *foreignization*) (Samoyault 2020, 125)¹. Il modello proposto dalla studiosa è quello di una “politica della traduzione”, opposta e contraria a quell’“etica del tradurre” propalata da Antoine Berman nel *L’Épreuve de l’étranger* (1984). Il nuovo modello è dunque quello di una “traduzione agonica” (“*traduction agonique*”), che non denega la dimensione conflittuale insita nell’atto traduttivo (nel senso di un vero e proprio meccanismo di rimozione) ma che, al contrario, “mantiene le forze di conflitto insite nella traduzione, tra le lingue, tra lo spirito e la lettera, tra l’originale e le traduzioni, tra le diverse opzioni che vengono offerte e tra le quali si deve scegliere, e che le utilizza per affermare una posizione, per prendere una decisione” (Samoyault 2020). “Il conflitto esiste, viene affrontato, non contrastato”, continua la studiosa: il modello “agonistico”, pensato per una traduzione che si afferma “con e contro l’originale, con e contro la traduzione precedente” (Samoyault 2020), ha il pregio di poter essere esteso ad altri settori degli studi linguistici, letterari, culturali. Attraverso prospettive e metodologia diverse, spazi e tempi a volte lontani tra loro, il comune denominatore dei contributi di questo volume è perciò l’idea di un incontro, di *agòn*, che problematizza, senza rimuoverlo, il conflitto tra lingue e culture.

Alla base dei saggi raccolti c’è infatti una opposizione, una tensione con un’alterità che può arrivare a stabilizzarsi in uno stato di bassa o media tensione. A innescare questa stabilizzazione, questa “immunotolleranza” dei sistemi culturali, linguistici o letterari, è spesso il confronto, il dialogo. Chiaramente confrontarsi e dialogare significa anche giungere a compromessi e a patti di “non belligeranza”. Il che avviene non solo tra individui, ma anche nei contesti culturali, all’interno dei testi e delle lingue: lo vedremo, tra l’altro, nei cittadini cinesi di Prato, nel Rodari tedesco-orientale, nella riflessione di Cynthia Ozick

¹ Nostra traduzione.

sul proprio scrivere, nel sedimentarsi delle concettualizzazioni del desiderio nelle traduzioni francesi della *Commedia*, nella mediazione tra strutture logiche occidentali subordinanti e orientali coordinanti. Se l'*agòn* tra noi e l'Altro può condurre allo scontro, dunque, può anche autorisolversi, o stabilizzarsi a un minor grado di tensione. Il che porta, per non dover diventare noi stessi Caino, o comunque il "nemico del nostro fratello" alla consapevolezza perpetua di dover aggiustare, adeguare, deformare, tollerare. Uno dei fili conduttori del volume è anche questo: rileggere, rivedere, mediare tra testi, culture, modelli di pensiero, comunità.

Nel primo saggio **Sabrina Ballestracci** esamina il comportamento di due lingue allo stesso tempo vicine ma distanti (italiano e tedesco) di fronte a costruzioni altamente frequenti, concentrandosi soprattutto sulla maggiore o minore integrazione sintattica, e sottolineando da una parte il contrasto e dall'altra le affinità insite nella prassi del mezzo espressivo.

Nel saggio di **Elisabetta Cecconi**, che prende in esame i mezzi verbali utilizzati per disegnare l'immagine di carnefici, vittime e autorità inquirenti e giudicanti nei resoconti di crimini sanguinosi pubblicati sulle pagine dei pamphlet del Seicento inglese, a creare la tensione è la lingua stessa, che si declina differientemente a seconda dei protagonisti e delle finalità di un'autorità superiore.

Il discorso sull'alterità può configurare una tensione tra mondo della natura e mondo del soprannaturale. Nella cultura giapponese, spiega **Diego Cucinelli** nel saggio "*Yūrei*: considerazioni sul fantasma nel Giappone premoderno", l'immagine dei fantasmi (*yūrei*) sembra prendere forma come coscienza di una "esistenza non esistente" (*hisonzai no sonzai*) (cfr. *Infra*) e dunque come tensione drammatica tra mondi, vita e morte, passato e presente. Non solo il mondo degli *yūrei* è "anche la dimensione in cui si rifugiano coloro che intendono scombinare un ordine prestabilito" (cfr. *Infra*), ma la questione del soprannaturale determina rapporti differenziali tra universi culturali. Negli anni Trenta del secolo scorso, ad esempio, lo scrittore Sakaguchi Ango, distingue un Giappone che ha terrore dei fantasmi e un Occidente che ha terrore dei diavoli (*akuma*). Sull'irriducibile alterità delle culture si interroga inoltre **Francesca Ditifeci**, nel suo contributo "Conflitto tra due logiche

che organizzano le civiltà”. L’indagine prende in esame due modelli linguistici – la struttura logica occidentale, subordinativa, e quella orientale, coordinativa – come vettori di conflitto interculturale (secondo la suggestiva opinione secondo cui a categorie logico-grammaticali diverse corrispondano diverse strutture di pensiero). Alla logica delle lingue orientali, basata “sulla correlazionalità, sulla dialettica dell’accordo tra opposti”, l’occidente oppone una “logica del desiderio, della mancanza, che produce sempre un resto, uno scarto, un’eccedenza, da cui ripartire” (cfr. *Infra*). Alla reciproca intraducibilità delle lingue-culture è dedicato anche il contributo “La semantica del desiderio nelle versioni francesi dell’*Inferno*”, che sposta la questione del conflitto/dialogo tra lingue e culture nell’ambito degli studi traduttologici. Attraverso un caso di studio – la circolazione del traduttore *désir* nelle versioni francesi della *Commedia* di Dante tra XIX e XXI secolo – **Fernando Funari** si propone di investigare la capacità, da parte della lingua-cultura di arrivo, quella francese, di accogliere e gestire l’alterità linguistica e culturale del poema dantesco. L’evoluzione del concetto di *desiderio/désir* è dunque analizzata nell’alternanza sull’asse della diacronia di campi metaforici (in particolare la metafora del desiderio come fuoco e quella, mistica, delle “*pennae desideriorum*”). **Giovanni Giri** ripercorre le dinamiche di esportazione culturale, ideologica, editoriale e linguistica legate alla pubblicazione, nella Repubblica Democratica Tedesca dei primi anni Settanta, di un’opera radicata nella memoria dei lettori italiani come le *Filastrocche in cielo e in terra* di Gianni Rodari. In questo caso si assiste a una sorta di “dialogo-conflitto” che permette, da una parte, di far giungere un autore rilevante oltre la Cortina di ferro, ma dall’altra impone una lettura differente (e limitata) dei testi rodariani.

Nel suo contributo “Ambizioni, paure e valori dei fedeli cinesi del tempio buddhista Puhua a Prato”, **Valentina Pedone** presenta i risultati di un’indagine sulla comunità cinese residente a Prato svolta nel 2015 attraverso quindici interviste in lingua cinese ai frequentatori del tempio buddhista Puhua, la cui griglia generale prevedeva la descrizione del loro retroterra socioculturale. Un tema sul quale l’autrice si sofferma è la visione del tempio come “oasi di sicurezza in un contesto di grande precarietà e vulnerabilità sociale”. Sebbene infatti la popolazione cinese di Prato sia una minoranza assai ragguardevole, costituisce

il 12,8% della popolazione complessiva, emerge con evidenza dall'indagine la consapevolezza della propria *alterità* e il bisogno trovare contesti comunitari in cui trovare quel clima di familiarità e quei valori condivisi che non spesso non si riescono a trovare nella società circostante

Simona Porro affronta il tema della *poiesis*, ovvero del processo creativo letterario, dal punto di vista della scrittrice e saggista ebrea americana Cynthia Ozick. Al centro della riflessione c'è la tensione e il conflitto insito nel ruolo di "scrittore ebreo", soprattutto nel contesto della diaspora in cui l'ebreo sperimenta costantemente la propria condizione di *altro*. Nella prima parte del saggio, l'autrice vaglia criticamente le posizioni espresse da Ozick nell'articolo "Literature as Idol: Harold Bloom", in cui l'attività creativa viene vista da una parte come sfida alla prerogativa divina della creazione *ex nihilo*, dall'altra come violazione del secondo comandamento, quindi una forma di idolatria (*avodà zarà*, o culto dell' "altro", "dell'estraneo"). Nella seconda parte, l'autrice mostra come l'analisi narratologica della novella *Puttermesser: Her Work History, her Ancestry, her Afterlife* offra spunti interessanti per un superamento di tale posizione, soprattutto attraverso il concetto di "immaginazione superiore"

Nel suo saggio "La Sardegna colonizzata e i suoi animali. Su alcuni racconti di Giuseppe Dessì", **Nicola Turi** esplora gli aspetti più salienti del rapporto tra lo scrittore sardo e la sua terra d'origine che emergono dall'analisi della sua produzione narrativa, assumendo valenze non solo letterarie, ma anche esistenziali e filosofiche. Si sofferma in particolare sul sentimento di prossimità con il mondo animale e vegetale (ragni, aquile, cavalli, cani, ippocastani, magnolia, olivi,) che caratterizza in profondità il *sé* dei personaggi dessiani. Dallo studio emerge con chiarezza come nell'orizzonte narrativo esaminato, la vera *alterità*, percepita come incombente e minacciosa, è rappresentata dal *forestiero*, che minaccia questo intimo legame attraverso l'imposizione di un modello di sviluppo intensivo a forte impostazione antropica, incompatibile con il patrimonio naturale e ambientale della regione

Il saggio di **Romina Vergari** parte dall'analisi del testo ebraico del racconto biblico di Caino e Abele (Gen 4,1-24), archetipo dello scontro originario con l'*altro da sé*, che si incarna non solo nel fratello-rivale ma anche in Dio e nel carattere imperscrutabile della sua volontà. Met-

tendo in evidenza le eccezionali difficoltà che il racconto presenta sul piano linguistico, testuale e narrativo, l'autrice prende in esame le tradizioni interpretative antiche più rilevanti, in particolare quelle ebraica (Midrashim), aramaica (Targumim) e greca (Settanta), per mostrarne come esse abbiano cercato “soluzioni” interpretative mettendo in atto complessi e molteplici meccanismi di produzione del senso lungo tutta la storia della sua ricezione.

Bibliografia

- Berman, Antoine. 1984. *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.
- Depperman, Arnulf. 2015. *Positioning*, in *The Handbook of Narrative Analysis*, edited by Anna De Fina and Alexandra Georgakopoulou. Chichester-Malden: Wiley Blackwell, pp. 369-387.
- Dierckxsens, G. 2020. “Enactive Cognition and the Other: Enactivism and Levinas Meet Halfway”. *Journal of French and Francophone Philosophy* 28/1: 100-120
- Jonas, H. 1974. *Philosophical Essays: From the Ancient Creed to Technological Man*.
- Koven, Michele. 2015. *Narrative and Cultural Identities. Performing and Aligning with Figures of Personhood*, in *The Handbook of Narrative Analysis*, edited by Anna De Fina and Alexandra Georgakopoulou. Chichester-Malden: Wiley Blackwell, 388-407.
- Levinas, Emmanuel. 1979. *La Traccia dell'Altro*. Napoli: Pironti.
- . 1983. *Le Temps et l'Autre*, Montpellier: PUF.
- Samoyault, Typhaine. 2020. *Traduction et violence*. Paris: Seuil.

(Dis)integrazione di sintagmi congiunzionali avversativi con *während* e *mentre* in testi scientifico-argomentativi.

Un'analisi pilota in ottica contrastiva italiano-tedesco

SABRINA BALLESTRACCI

Premessa

Lo studio pilota descritto nel presente contributo prende le mosse dagli esiti ottenuti in precedenti fasi di lavoro in un progetto incentrato sull'analisi di connessioni avversative in ottica contrastiva italiano-tedesco (cfr. Blühdorn, Ballestracci 2018, 2021, 2022). Si tratta di un progetto che ha avuto origine dall'osservazione di un sottile fenomeno di interferenza che emerge nei testi scritti in tedesco da autori italofofoni con un ottimo livello di competenza nel tedesco L2: un uso molto frequente e poco idiomatico di connettivi avverbiali, in particolare dell'avverbio *hingegen*.

Un'ipotesi di partenza era che alla base di questo fenomeno vi fosse probabilmente un'interferenza lessicale, ovvero che gli autori italiani traducevano l'avverbio più diffuso in italiano per marcare questo tipo di relazioni (*invece*) con l'avverbio tedesco che maggiormente gli si avvicina dal punto di vista formale (*hingegen*). Tuttavia, ancora più forte sembrava l'ipotesi che l'interferenza fosse il risultato di una divergenza strutturale tra le due lingue. Nelle precedenti fasi di lavoro, l'analisi si è dunque soffermata sui mezzi linguistici che il tedesco e l'italiano hanno a disposizione per esprimere relazioni avversative, con lo scopo di determinare quali strategie siano predilette dalle due lingue. Avvalendosi di un corpus di testi di carattere scientifico-argomentativo di ambito umanistico (es. filosofia, storia delle religioni, logica, psicologia), è stato osservato che l'italiano e il tedesco si comportano in modo palesemente diverso. Già solo a livello quantitativo emerge che l'italiano preferisce

utilizzare marcatori lessicali, in particolare connettivi avverbiali, mentre il tedesco utilizza preferibilmente strutture informative senza marcatore lessicale caratterizzate da parallelismo sintattico. La divergenza quantitativa ha trovato riscontro anche nei dati ottenuti per mezzo di analisi qualitative. Il tedesco ha la possibilità di piazzare l'accento in modo molto più libero rispetto all'italiano e lo utilizza anche per marcare i contrasti; per questo motivo, in tedesco i mezzi lessicali hanno una rilevanza secondaria e compaiono con una frequenza inferiore. In italiano, le possibilità di piazzare l'accento sono più limitate: per marcare i contrasti si rende così necessario il ricorso a mezzi lessicali, ovvero a connettivi, in particolare connettivi avverbiali.

Sintetizzando, gli ambiti finora indagati hanno messo in evidenza soprattutto fenomeni di divergenza tra l'italiano e il tedesco. Nel presente contributo si intende invece prendere in esame un ambito per il quale le due lingue sembrano mostrare maggiore affinità stando ai dati quantitativi: l'uso di congiunzioni subordinanti. Nel nostro corpus la loro percentuale di utilizzo presenta valori simili per le due lingue: per il tedesco ammontano al 25% di tutte le connessioni avversative rilevate, per l'italiano al 30%. Anche in questo caso, lo scopo è verificare se i dati quantitativi corrispondano a criteri qualitativi oppure se le due lingue presentino fenomeni di divergenza. L'analisi si sofferma in particolare sul grado di (dis)integrazione sintattica dei sintagmi congiunzionali che hanno come testa le congiunzioni subordinanti ted. *während* e it. *mentre* (in termini tradizionali, 'frasi secondarie introdotte da') e sulle posizioni che tali sintagmi possono assumere rispetto alla frase matrice (in termini tradizionali, 'frase principale o sovraordinata'). L'ipotesi è che, sebbene l'italiano e il tedesco mostrino maggiori affinità dal punto di vista quantitativo, siano rilevabili preferenze di strutturazione frasale che distinguono le due lingue.

Per vagliare questa ipotesi, si effettua un percorso in tre tappe: innanzi tutto, vengono fornite le definizioni di avversatività e di integrazione sintattica e si mostra che tra le diverse possibilità di strutturazione sintattica che le due lingue hanno a disposizione per esprimere avversatività (giustapposizione, coordinazione e subordinazione), quella per subordinazione presenta il grado più elevato di integrazione (cap. 1). Successivamente, appoggiandosi al modello fornito da Blühdorn e

Ravetto (2014), si descrivono le posizioni lineari e gerarchiche che i sintagmi congiunzionali avversativi possono assumere nella frase matrice tedesca e italiana, mostrando che l'italiano e il tedesco possiedono possibilità equiparabili (cap. 2). Infine, si conduce l'analisi del corpus sopra menzionato con lo scopo di determinare come effettivamente le connessioni avversative espresse per mezzo di congiunzione subordinante siano utilizzate in testi scritti da madrelingua tedeschi e italiani e quali strutture informative siano predilette nelle due lingue (cap. 3). Dall'analisi emerge che il tedesco preferisce l'anteposizione del sintagma congiunzionale alla frase matrice, mentre l'italiano preferisce la posposizione. Dai dati emerge altresì che entrambe le lingue mostrano maggiore variabilità nella strutturazione dell'informazione quando utilizzano le strutture sintattiche preferite, mentre assumono un comportamento più rigido quando divergono dallo schema sintattico prediletto. Per entrambe le lingue è, infine, attestata nel corpus utilizzato per l'analisi una posizione non contemplata nel modello di riferimento, la cui discussione offre ulteriori riflessioni sui possibili gradi di integrazione e sullo *status* sintattico dei sintagmi congiunzionali subordinanti avversativi rispetto a sintagmi congiunzionali coordinanti e ad altri sintagmi congiunzionali in funzione avverbiale. I risultati sono sintetizzati nelle conclusioni (cap. 4).

1. Relazioni avversative e integrazione sintattica

Con avversative si intendono, sulla scia di Lohnstein (2004), relazioni semantiche che presentano una particolare struttura informativa, come in (1)-(4):

(1)

Gestern (**A**) hat Maria gebügelt (**x**). Heute (**B**) hat sie gekocht (**y**).
Ieri (**A**) Maria ha stirato (**x**). Oggi (**B**) ha cucinato (**y**).

(2)

Gestern (**A**) hat Maria gebügelt (**x**), heute (**B**) hat sie gekocht (**y**).
Ieri (**A**) Maria ha stirato (**x**), oggi (**B**) ha cucinato (**y**).

(3)

Gestern (A) hat Maria gebügelt (x) **und** heute hat sie gekocht (y).

Ieri (A) Maria ha stirato (x) **e** oggi (B) ha cucinato (y).

(4)

Gestern (A) hat Maria gebügelt (x), **während** sie heute (B) gekocht hat (y).

Ieri (A) Maria ha stirato (x), **mentre** oggi (B) ha cucinato (y).

Si tratta di relazioni in cui, in un primo momento, un'espressione A (*gestern/ieri*) viene messa in relazione con un'espressione x (*gebügelt/stirato*). In un passo successivo, un'espressione B (*heute/oggi*) viene messa in relazione con un'espressione y (*gekocht/cucinato*). Nel complesso, la relazione contiene due coppie di opposti (A-B e x-y). Ogni coppia di opposti può essere sussunta sotto una stessa sovra-categoria concettuale (*common integrator*; Lang 1984): in (1)-(4), A e B ricadono nella sovra-categoria concettuale 'punti temporali', x e y nella sovra-categoria concettuale 'azioni compiute da Maria'. La relazione avversativa contiene anche un elemento invariabile: in (1)-(4), l'invariabile è Maria.

Le relazioni avversative possono essere sintetizzate nella formula generale Ax *vs.* By. A parte il doppio contrasto descritto sopra, le due parti di nesso Ax e By sono completamente indipendenti l'una dall'altra. Le espressioni Ax e By sono accostate a scopo puramente comparativo. A differenza di una relazione di tipo condizionale o concessivo, Ax non influisce in alcun modo sul fatto che By sia reale o vero, né viceversa (cfr. Di Meola 1997; Blühdorn, Golubeva 2007). Negli esempi sopra, il fatto che Maria ieri abbia stirato non è in alcun modo presentato come una precondizione o una controindicazione del fatto che oggi Maria ha cucinato, né viceversa. I due eventi sono concepiti come separati l'uno dall'altro e comparati tra loro. Così facendo si evidenzia una differenza, un contrasto tra le due parti del nesso.

Dagli esempi (1)-(4) emerge che fondamentalmente l'italiano e il tedesco possiedono le stesse strutture sintattiche per codificare questo tipo di relazioni: in (1) si tratta della giustapposizione di due frasi indipendenti separate da un punto, in (2) della giustapposizione di due

frasi separate da virgola che nel complesso sono contenute nell'unità ortografica che va da inizio frase a punto; in (3) la connessione tra le due parti di nesso avviene per mezzo di coordinazione, in (4) per mezzo di subordinazione, ovvero rispettivamente con congiunzione coordinante (*und/e*) e subordinante (*während/mentre*).¹

Le diverse possibilità espressive in (1)-(4) mostrano un differente grado di integrazione sintattica. Con integrazione si intende un rapporto gerarchico che si instaura tra le parti che costituiscono un'unità linguistica. Se una struttura B è integrata in A significa che B è una parte di A, ovvero che A predispone una posizione che può essere occupata da B e una funzione o ruolo semantico che B può assumere in A. In sintassi si può affermare che un costituente B è integrato in un'espressione A, se A predispone uno spazio che viene occupato da B e se B viene ad assumere una funzione in A, per esempio se occupa una posizione vuota come complemento oppure realizza un'espansione sintattica in qualità di aggiunto. Un esempio di struttura A è dato dal sintagma congiunzionale, per esempio *quando il sole cala*, in cui la congiunzione subordinante *quando* funge da testa del sintagma e apre una posizione vuota per una struttura B, nel caso specifico per il sintagma frasale *il sole cala*. Il sintagma frasale (B) assume la funzione di complemento della congiunzione e in quanto tale viene integrato nel sintagma congiunzionale nel suo complesso, che è A (cfr. Blühdorn i.Dr., cap. 5). Diversamente non si può immaginare un rapporto gerarchico in cui la testa di A sia un B che è integrato in A, poiché non ci sarebbe alcun A senza la testa stessa e la testa non sarebbe una testa se non vi fosse un A. Non si può dunque immaginare la congiunzione *quando* integrata

¹ Anche a livello lessicale, l'italiano e il tedesco posseggono mezzi espressivi molto simili per codificare le relazioni avversative: oltre alle congiunzioni coordinanti e subordinanti presenti negli esempi (3) e (4), avverbi (ted. *dagegen, hingegen*; it. *invece, diversamente*), preposizioni (ted. *gegen*; it. *contro*), sintagmi preposizionali avverbiali (ted. *im Gegensatz dazu*; it. *al contrario*) e preposizioni complesse (ted. *im Gegensatz zu*; it. *diversamente da, in opposizione a*). Tuttavia, l'uso che viene fatto dei singoli mezzi espressivi nelle due lingue differisce: mentre il tedesco predilige relazioni avversative senza marcatore lessicale e per giustapposizione, l'italiano ha una netta preferenza per i marcatori lessicali, in particolare quelli avverbiali. Più frequente in italiano che in tedesco è anche il ricorso a connettivi quali le preposizioni complesse. Cfr. a tale proposito Blühdorn, Ballestracci 2018, 2021, 2022.

nel sintagma congiunzionale *quando il sole cala* perché il sintagma congiunzionale senza la congiunzione non esisterebbe affatto, così come non esisterebbe all'interno del sintagma congiunzionale una posizione che può essere occupata dal sintagma frasale *il sole cala* né una funzione di complemento che quest'ultimo può assumere in A.

Altro aspetto importante è dato dal fatto che quello di integrazione è anche un concetto gerarchico. Per esempio, si può immaginare una frase originaria come *Maria mangia pesce* e la si può espandere con una frase avverbiale secondaria, come per esempio *quando cala il sole*. In questo caso è possibile ottenere due diverse strutture A: *Maria mangia pesce quando il sole cala* oppure *quando il sole cala Maria mangia pesce*. Il primo esempio può essere analizzato come sintagma congiunzionale che viene aggiunto alla frase principale, che è la base dell'intera espressione. Con riferimento al secondo esempio, il rapporto di integrazione sussiste tra l'intera espressione e la frase secondaria *quando il sole cala*. La frase secondaria è integrata nella struttura nel suo complesso. Non sussiste invece alcun rapporto di integrazione tra la frase matrice *Maria mangia pesce* e la frase secondaria *quando il sole cala*. Di queste due, nessuna delle due è integrata nell'altra. Si può dire piuttosto però che la secondaria dipende sintatticamente dalla frase originaria. Non potrebbe infatti essere aggiunta come espansione se la frase originaria non fosse già presente. Dal punto di vista logico-semantico, però, la frase principale dipende dalla secondaria. *Quando il sole cala* fornisce una cornice interpretativa (un determinato intervallo temporale) facendo riferimento al quale va interpretata la frase originaria (l'evento che accade nell'intervallo temporale).

Applichiamo il concetto di integrazione agli esempi di connessioni avversative in (1)-(4).

(1) mostra due frasi divise tra loro da un punto. In questo caso non si può parlare di integrazione: nessuna delle due frasi è integrata nell'altra perché si tratta di due frasi completamente indipendenti dal punto di vista sia sintattico sia ortografico, sebbene tra loro sussista una relazione semantica di tipo avversativo.

La questione cambia se tra le due strutture al posto del punto si trova un segno di punteggiatura diverso, come per esempio una virgola in (2). Con l'uso della virgola, si indica che le due frasi giustapposte insieme

costituiscono l'unità linguistica complessiva, anche se la loro connessione può essere considerata libera perché segnalata da una virgola e non da un mezzo lessicale che costituisce un elemento di connessione più forte. In un'unità di questo tipo è possibile analizzare il fenomeno di integrazione in due diversi modi: è possibile considerare le due frasi giustapposte come strutture integrate nella virgola che costituirebbe la testa della struttura. La virgola a sua volta, essendo considerata la testa, non sarebbe integrata nella struttura, poiché senza virgola non esisterebbe nemmeno la struttura. Le due frasi giustapposte sarebbero, tuttavia, entrambe integrate nella virgola, ovvero fungerebbero da suoi complementi. In alternativa, gli esempi in (2) potrebbero essere analizzati come una prima frase che fa da base e una seconda frase che viene agganciata alla prima per mezzo di una virgola. In questo caso, la seconda frase verrebbe integrata nella struttura complessiva che si viene a formare per mezzo della virgola e la prima frase non potrebbe essere considerata integrata poiché costituisce la base senza cui non esisterebbe l'unità linguistica complessiva.

La relazione di integrazione diviene ancora più chiara se si prendono in considerazione connessioni con una congiunzione coordinante come in (3). In (3) la seconda frase è complemento della congiunzione che tramite la congiunzione viene integrato nel sintagma congiunzionale. Il sintagma congiunzionale, a sua volta, viene agganciato alla prima frase e in tal modo viene integrato nella nuova struttura complessiva che si viene a formare. La prima frase, essendo la base, non è integrata. Anche in questo caso, si può prevedere un'analisi alternativa, in cui la congiunzione coordinante svolgerebbe il ruolo di testa con due argomenti, dati dalle due frasi coordinate, le quali sarebbero entrambe integrate nella struttura complessiva, mentre la congiunzione coordinante non potrebbe essere considerata integrata in quanto testa della struttura.

In (4) l'asimmetria emerge in modo ancora più evidente. La seconda frase è complemento della congiunzione subordinante *während/mentre*. Per mezzo della congiunzione subordinante la seconda frase viene integrata nel sintagma congiunzionale subordinante, il quale viene aggiunto alla prima frase o frase matrice.

In casi come (1)-(4), l'italiano e il tedesco mostrano processi di inte-

grazione molto simili. Identiche sono anche le questioni che si pongono, laddove si prevedono due analisi alternative, come nel caso della connessione per mezzo di virgola e per mezzo di congiunzione coordinante. L'italiano e il tedesco sembrano funzionare in modo simile anche nel caso della connessione per mezzo di congiunzione subordinante come in (4). Per esempio, in entrambe le lingue non è possibile un'altra interpretazione, vale a dire non è possibile, come per (2) e (3), pensare al caso in cui la congiunzione subordinante sia una testa con due complementi. In (4) il processo di integrazione può essere spiegato per entrambe le lingue solo nei termini in cui è già stato presentato: per mezzo della congiunzione la seconda frase è integrata nel sintagma congiunzionale che viene aggiunto alla frase matrice. Tuttavia, è possibile pensare anche un altro tipo di strutturazione della connessione. Sia in italiano sia in tedesco, la frase subordinata può essere posposta alla principale come in (4), ma può anche essere anteposta come in (5):

(5)

Während Maria heute (A) gekocht hat (x), hat sie gestern (B) gebügelt (y).

Mentre Maria oggi (A) ha cucinato (x), ieri (B) ha stirato (y).

In (5), il sintagma congiunzionale non può più essere spiegato come materiale aggiunto alla frase matrice per mezzo della congiunzione subordinante, poiché si trova nel campo anteriore alla frase matrice (ted. *Vorfeld*). Le espressioni che si trovano in *Vorfeld* servono a fissare il contesto, ovvero non occupano solo una posizione, ma esercitano anche un'importante funzione all'interno dell'espressione complessiva, nella quale sono fortemente integrate. La frase principale rimane la base dell'espressione complessiva e non si può dire che è integrata in essa.

La questione che si pone a tale proposito è se le due lingue prediligano lo stesso tipo di strutturazione oppure se abbiano preferenze diverse. Per poter analizzare questo fenomeno è necessario prima spiegare quali altre posizioni possono assumere i sintagmi congiunzionali introdotti da ted. *während* e it. *mentre* rispetto alla frase matrice e a quale grado di integrazione corrisponde ogni posizione. A tale fine, ci

si avvale di un modello di analisi che permette la descrizione integrata della struttura lineare e della struttura gerarchica della sintassi tedesca e italiana e ne agevola la comparazione (cfr. cap. 2).

2. I sintagmi congiunzionali aversativi nella struttura sintattica lineare e gerarchica tedesca e italiana

Che l'italiano e il tedesco presentino una struttura frasale molto diversa a livello lineare è ben noto nelle descrizioni grammaticali contrastive, anche di carattere didattico (cfr. p.es. Bosco Coletsos 2007, 41-49; Di Meola 2007, 91-128; Bosco Coletsos, Costa 2013, 39-44; Blühdorn, Foschi Albert 2014, 49-72; Foschi Albert 2018, 11-26). Le differenze riguardano in particolare la diversa posizione assunta dal verbo. L'italiano può essere essenzialmente descritto come una lingua con ordine SVO/X (soggetto-verbo-oggetto e/o altro costituente), un ordine che si ritrova nelle frasi sia principali (6) sia secondarie (7) nonché in frasi principali nelle quali viene topicalizzato un circostanziale (8). L'italiano si caratterizza inoltre per il fatto che nel caso di una forma verbale bipartita come il passato prossimo le due parti del verbo (finito e infinito) generalmente sono una successiva all'altra:²

(6)

Maria **ha** mangiato pesce.

(7)

Marco ha detto che Maria **ha** mangiato pesce.

(8)

Oggi Maria **ha** mangiato pesce.

Il tedesco si caratterizza per regole diverse dall'italiano. Nella frase principale il verbo coniugato occupa la seconda posizione sintattica (9), mentre nella frase secondaria occupa l'ultima posizione, come in (10),

² Esistono alcune eccezioni date dalla presenza tra parte finita e parte infinita del verbo di avverbi caratterizzati da brevità, es.: *Maria non ha quasi mai cucinato pesce* (cfr. Blühdorn, Ravetto 2014, 15).

dove si realizza l'ordine SOV/SXV. Se in una frase principale viene topicalizzato un costituente diverso dal soggetto, il verbo coniugato rimane in seconda posizione. Di fatto, nella frase principale tedesca è possibile avere ordine sia SVO/X (9) sia X/OVS (11):

(9)

Maria **hat** Fisch gegessen.

(10)

Marco hat gesagt, dass Maria Fisch gegessen **hat**.

(11)

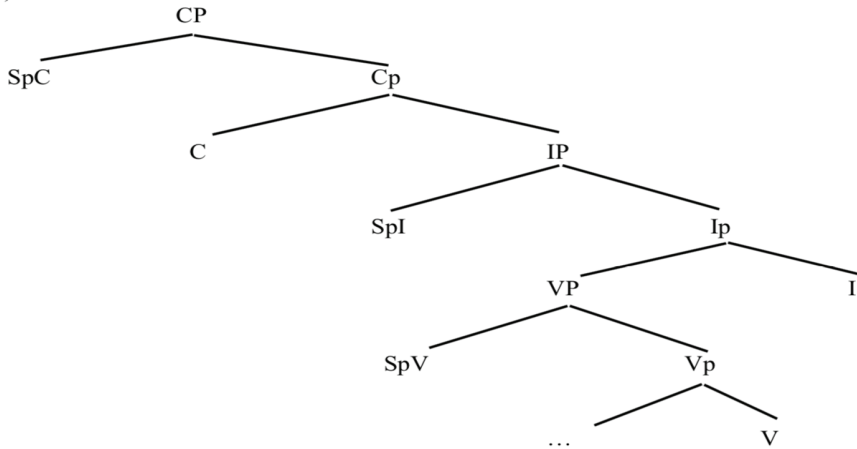
Heute **hat** Maria Fisch gegessen.

Inoltre, il tedesco diverge dall'italiano, perché in presenza di forma verbale bipartita, come il *Perfekt* negli esempi finora riportati, la parte finita (*hat*) e la parte infinita (*gegessen*) nella frase principale sono collocate a distanza: la parte finita in seconda posizione, quella infinita in ultima posizione nella frase principale come in (9) e (11).

Queste peculiarità danno luogo in tedesco a strutturazioni sintattiche che vengono definite strutture a parentesi o a campi sintattici (*Klammer- oder Felderstrukturen*; cfr. Drach 1937; Höhle 1986; Ramers 2006, 97). Le due parti verbali, posizionata una a sinistra e una a destra (*linke und rechte Verbposition*), incorniciano un campo mediano, detto *Mittelfeld*. A sinistra, ovvero prima della posizione verbale di sinistra, si trova il campo anteriore (*Vorfeld*), dopo la posizione verbale di destra, ovvero alla sua destra, si trova il campo posteriore (*Nachfeld*). La struttura gerarchica che sta alla base di questa struttura lineare viene definita dalla grammatica generativa come sintagma complementatore (ing. *complementizer phrase*, ted. *Kompletiererphrase*; cfr. Sternefeld 2008/2009, 322-325; Blühdorn i.Dr., cap. 5) e viene rappresentato attraverso diagrammi ad albero come (12) che possono essere integrati con la struttura lineare della frase come rappresentato in tab. 1:

(12)

(12)



Vorfeld	linke Verbpos.	Mittelfeld	rechte Verbpos.		Nachfeld
Maria	hat	Fisch	gegessen		
Heute	hat	Maria Fisch	gegessen		
	Hat	Maria Fisch	gegessen?		
	dass	Maria Fisch	gegessen	hat	
		Fisch	essen		

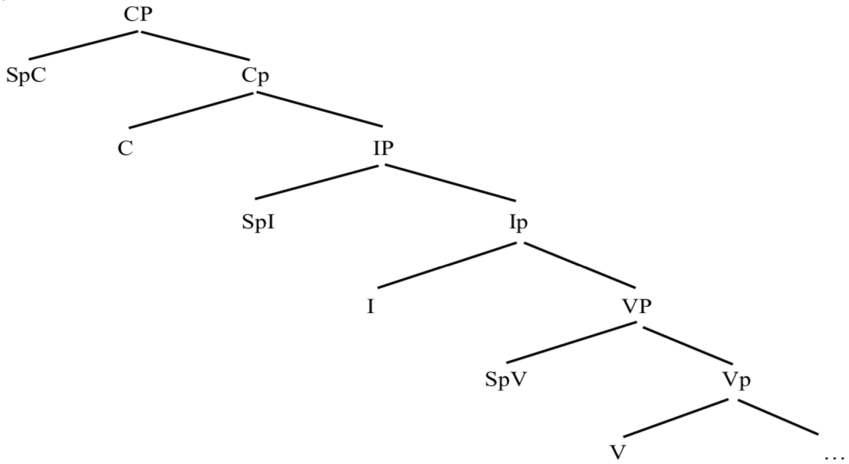
Tab. 1. Struttura lineare della frase tedesca

Il nucleo verbale della frase occupa la posizione destra del verbo. Le parti verbali infinite corrispondono alla posizione V, la testa della frase verbale. Il verbo finito, ovvero flesso, in posizione finale forma I (da ing. *inflection*), la testa della frase flessiva (Ip). La frase flessiva Ip (*Fisch gegessen hat*) e la frase flessiva IP dotata del soggetto (*Maria Fisch gegessen hat*), in tedesco, non corrispondono ancora a frasi indipendenti. La posizione sinistra del verbo (C) può essere però occupata da un complementatore (es. *dass*) e si forma il sintagma complementatore di cui sopra (*dass Maria Fisch gegessen hat*). La frase indipendente si forma nel momento in cui il verbo si sposta a inizio frase. Si viene così a formare una frase con verbo in prima posizione (*Verberstsatz*), es.: *hat Maria Fisch gegessen?* Solo nel momento in cui viene topicalizzato un costituente (es. *Maria* o *heute*), viene a formarsi una frase con verbo in seconda posizione (*Verbzweitsatz*, cosiddetta ‘dichiarativa’), es.: *Heute hat Maria Fisch gegessen* oppure *Maria hat Fisch gegessen*. Nelle frasi principali con verbo in seconda posizione, il verbo finito occupa, dunque, la posizione sinistra del verbo e un costituente occupa il *Vorfeld* come specificatore di Cp (SpC). Può trattarsi del soggetto (es. *Maria*) come di altro costituente (es. *heute*).

La frase italiana, invece, viene spiegata dalla grammatica generativa come sintagma sia flessivo (IP) sia complementatore (CP) (cfr. Blühdorn, Ravetto 2014, 15):

(13)

(13)



Pron. rel. o interrog. / Topic	Komplementatore	SpI (Soggetto)	Verbo		Oggetti, avverbiali
il pesce		Maria lo	ha	mangiato	oggi
in cui		Maria	ha	mangiato	il pesce
chi			ha	mangiato	il pesce?
	se	Maria	ha	mangiato	il pesce
	che	Maria	ha	mangiato	pesce
		Maria	ha	mangiato	pesce
				mangiare	pesce

Tab. 2. Struttura lineare della frase italiana

In italiano, il verbo è al centro della frase, generalmente a destra del soggetto, mentre gli oggetti del verbo stanno a destra di quest'ultimo. Gli avverbiali si collocano tipicamente all'estremità sinistra o destra della frase. Le forme verbali finite e infinite stanno tipicamente insieme.

Le frasi principali semplici che iniziano con soggetto sono analizzate come sintagmi flessivi (IP). Ciò significa che la IP italiana, a differenza di quella tedesca, può essere una frase indipendente (*Maria ha mangiato pesce* vs. *Maria Fisch gegessen hat*). Il soggetto è considerato come specificatore di Ip (SpI). I complementatori come *che* e le congiunzioni subordinanti come *se* assumono la posizione C e costituiscono la testa di Cp (cfr. Müller, Riemer 1998, 69). I pronomi relativi come *in cui* o interrogativi come *chi* assumono in italiano la posizione di SpC (cfr. Cinque 1990, 56-97; Rizzi 1997, 285; Ferrari 2012; Blühdorn, Ravetto 2014, 15-16). Anche alcuni costituenti (soggetto, oggetti o avverbiali) possono essere topicalizzati con lo scopo di creare enfasi nella struttura informativa, come per esempio nel caso della ripresa per mezzo di pronomi clitici (es. **il pesce** *Maria lo ha mangiato ieri*): i costituenti topicalizzati assumono così la posizione SpC. Se la posizione SpC possa essere occupata da circostanziali come avverbi (es. *oggi*) o frasi secondarie avverbiali (es. *quando il sole calava*), non è chiaro in letteratura. Alcuni autori ipotizzano che i circostanziali anteposti possano occupare questa posizione quando sono prominenti dal punto di vista informativo, ad esempio quando fungono da focus o da topic (cfr. Rizzi 1997). È, tuttavia, chiaro che in italiano sono possibili più posizioni SpC, mentre in tedesco ciò non è possibile (cfr. Blühdorn, Ravetto 2014, 19). Un esempio in (14), in cui l'oggetto *il pesce* è topicalizzato e assume la posizione SpC; *quando calava il sole* è un sintagma congiunzionale con funzione temporale anteposto che occupa un'ulteriore posizione SpC soprastante. In (15) sono presenti addirittura tre proiezioni una soprastante all'altra:

(14)

Quando calava il sole il pesce lo ha mangiato Maria.

(15)

Quando calava il sole Maria perché il pesce lo mangiava da sola?

Il modello fornito dalla grammatica generativa permette di evidenziare quali posizioni possono assumere gli avverbiali – così anche i sintagmi congiunzionali con funzione avverbiale – nella frase matrice

tedesca e italiana: possono essere aggiunti al sintagma verbale (VP), al sintagma flessivo (IP) e al sintagma complementatore (CP).

Si tratta di posizioni che permettono di comparare il tedesco e l'italiano. In entrambe le lingue, gli aggiunti a CP sono sintatticamente disintegrati e stanno alle estremità della frase: in posizione iniziale come aggiunto esterno di sinistra (*linkes externes Adjunkt*; posizione LEA) oppure in posizione finale come aggiunto esterno di destra (*rechtes externes Adjunkt*; posizione REA). Ne sono esempio il sintagma congiunzionale con *se* in (16) e il sintagma congiunzionale con *wenn* in (17):

(16)

Se mi posso permettere: Lei ha occhi bellissimi.

(17)

Sie haben sehr schöne Augen – **wenn Sie es mir erlauben.**

Le posizioni a sinistra e a destra di IP sono tipiche per sintagmi congiunzionali debolmente integrati. Gli aggiunti a sinistra di IP, in tedesco, stanno nel *Mittelfeld* a destra del verbo flesso (18), mentre in italiano stanno prima del soggetto (19) se questo non è anteposto come topic (es. *Maria è sempre molto nervosa, Marco, invece, lui è appare sempre molto rilassato*). Gli aggiunti a destra di IP stanno sia in tedesco sia in italiano alla fine della frase (20)-(21):

(18)

Maria hat, **obwohl sie es sich nicht leisten konnte**, ein neues Auto gekauft.

(19)

Mentre Maria è sempre molto nervosa, Marco appare sempre molto rilassato.

Das ist schon erledigt, **wenn ich richtig verstanden habe.**

(20)

Maria liebt Schubert, **während Marco Mozart bevorzugt.**

(21)

Marco appare sempre molto rilassato, **mentre Maria è sempre molto nervosa.**

Le posizioni a destra e sinistra di IP sono tipiche per sintagmi congiunzionali fortemente integrati. Gli aggiunti a sinistra di VP, in tedesco, stanno nel centro del *Mittelfeld* (22), mentre in italiano stanno tra il soggetto e il verbo (23):

(22)

Außerdem hat Maria, **als sie das Studium abgeschlossen hatte**, einen Sprachkurs besucht.

(23)

Marco, **quando Maria non è a casa**, va a pescare.

In italiano sono possibili anche aggiunti a destra di VP (es. *Marco dorme **quando Maria non è a casa***). In tedesco dovrebbero collocarsi tra l'infinito e il finito. Si tratta di strutture molto dubbie se non addirittura agrammaticali (*?weil sie Fisch gegessen **schon** hat*) (cfr. Blühdorn, Ravetto 2014, 22).

Tornando alle connessioni aversative codificate da congiunzioni subordinanti, i sintagmi congiunzionali con *während* e *mentre* possono assumere, nelle due lingue prese in esame, posizioni equiparabili. Per questo tipo di connessioni, Blühdorn e Ravetto (2014, 26-28) individuano, sulla base di un corpus di esempi tratti da Internet tramite il motore di ricerca *google* (domini *.it* e *.de*), quattro posizioni integrate (a) e tre posizioni disintegrate (b).

(a) In entrambe le lingue i sintagmi congiunzionali possono assumere la posizione SpC, ovvero: in tedesco possono occupare il *Vorfeld*, in italiano la posizione di un topic anteposto. Ne sono esempio (24) e (25):

(24)

Während Maria heute Fisch isst, hat sie gestern Fleisch gegessen.

(25)

Mentre Maria mangia pesce oggi, il pesce Marco lo ha mangiato ieri.

In entrambe le lingue, i sintagmi congiunzionali avversativi possono assumere posizioni integrate e essere aggiunti a sinistra di IP, come in (26) e (27), o a destra di IP come in (28) e (29). Nel primo caso, in tedesco il sintagma congiunzionale si trova a destra di C (del verbo finito), in italiano a sinistra del soggetto; nel secondo caso, in tedesco, si trova in *Nachfeld*, in italiano alla fine della frase:

(26)

Maria isst, **während Marco auch Fleisch isst**, nur Fleisch.

(27)

Mentre Marco ha potuto rilassarsi, Maria ha stirato tutto il tempo.

(28)

Maria hat die ganze Zeit gebügelt, **während sich Marco entspannen konnte**.

(29)

Maria ha stirato, **mentre Marco ha potuto rilassarsi**.

Possono essere poi aggiunti a sinistra di VP, come in (30) e (31), costruzioni quest'ultime molto rare e che assumono carattere di parentesi. Quando il sintagma congiunzionale in tedesco si trova a sinistra di VP come in (30), occupa il *Mittelfeld*, mentre in italiano si trova tra soggetto e verbo finito come in (31). Il sintagma congiunzionale può essere aggiunto a destra di VP solo in italiano (32), mentre in tedesco non è possibile (cfr. sopra):

(30)

Wir haben Maria, **während sich Marco entspannen konnte**, Hemde und Hosen bügeln sehen.

(31)

Maria, **mentre Marco ha potuto rilassarsi**, ha stirato tutto il tempo.

(32)

Oggi Maria ha stirato pantaloni e camicie tutto il giorno stando in piedi, **mentre Marco ha potuto rilassarsi.**

(b) Sia in tedesco sia in italiano, di regola i sintagmi congiunzionali avversativi possono comparire in posizione disintegrata, sia a sinistra come in (33)-(34), sia a destra come in (35)-(36):

(33)

Während sich Marco entspannen konnte – Maria hat die ganze Zeit gebügelt.

(34)

Mentre Marco ha potuto rilassarsi – Maria ha stirato tutto il tempo.

(35)

Maria hat die ganze Zeit gebügelt – **während sich Marco entspannen konnte.**

(36)

Maria ha stirato tutto il tempo – **mentre Marco ha potuto rilassarsi.**

In (33)-(36) la disintegrazione è marcata per via scritta dal segno di interpunzione, il trattino lungo che segnala una pausa forte. Altro segno di punteggiatura che può assumere questa funzione sono i due punti. Se fosse utilizzato un punto, la disintegrazione sarebbe ancora più forte. Esempi di questo tipo sono molto rari nella lingua scritta standard e più tipici di forme di scrittura che imitano il parlato (es. chat, sms e simili) nonché del parlato vero e proprio, dove la disintegrazione è segnalata per mezzo di pause (cfr. Ravetto, Ballestracci 2013, 342; Fiehler 2016, 1217-1225).

Il modello di Blühdorn e Ravetto (2014) viene ora applicato all'analisi di testi scritti di carattere scientifico-argomentativo. Dopo una panoramica quantitativa sulle principali similitudini e divergenze che caratterizzano i sintagmi congiunzionali con *während* e *mentre* nel corpus analizzato, si tenta di determinare quali siano le posizioni preferite dalle due lingue, ovvero se entrambe le lingue prediligano lo stesso tipo di posizione o abbiano preferenze diverse. L'ipotesi è che per

entrambe le lingue emergerà l'uso di posizioni integrate o debolmente integrate, mentre le posizioni disintegrate, trattandosi di testi scritti, saranno assenti o molto rare. L'ipotesi è anche che le due lingue non mostreranno preferenza per lo stesso tipo di posizioni integrate, bensì per diverse posizioni.

3. I sintagmi congiunzionali con *mentre* e *während* in testi scientifico-argomentativi

Per esaminare l'uso delle connessioni avversative con it. *mentre* e ted. *während* è stata condotta l'analisi empirica di un corpus di 307.589 parole di testi scientifico-argomentativi costituito da due sotto-corpora: un sotto-corpus di testi scritti in tedesco da autori tedeschi (*deutsches Teilkorpus*, DK: 160.863) e un corpus di testi scritti in italiano da autori italiani (*italienisches Teilkorpus*, IK: 146.726). La composizione del corpus è rappresentata in tab. 3:

Sotto-corpus	Numero di testi	Numero di parole
deutsches Teilkorpus (DK)	29	160.863
italienisches Teilkorpus (IK)	17	146.726
Totale	46	307.589

Tab. 3. Il corpus: numero di testi e di parole

In DK e in IK è stato rilevato un numero di connessioni avversative approssimativamente simile: 237 connessioni avversative in DK e 208 in IK (tab. 4).

DK senza connettivo	81 (34%)	IK senza connettivo	35 (17%)
DK con <i>und</i> (coord.)	13 (6%)	IK con <i>e</i> (coord.)	12 (6%)
DK con cong. subord.	58 (25%)	IK con cong. subord.	63 (30%)
DK con avverbio	62 (26%)	IK con avverbio	71 (34%)
DK con altri connettivi	23 (9%)	IK con altri connettivi	27 (13%)
Totale	237 (100%)	Totale	208 (100%)

Tab. 4. Frequenza delle connessioni avversative nel corpus

Se si prendono in esame i mezzi linguistici utilizzati nei due sotto-corpora per esprimere avversatività si osserva che, mentre il tedesco preferisce codificare, come già messo in evidenza nella premessa, le relazioni avversative senza l'ausilio di un marcatore lessicale, l'italiano predilige la connessione per mezzo di connettivo, in particolare avverbiale: in DK la percentuale delle connessioni avversative senza connettivo ammonta esattamente al doppio di quella riscontrata in IK (34% vs. 17%). La percentuale rilevata in DK per le connessioni senza connettivo è pari alla percentuale rilevata in IK per le connessioni con connettivo avverbiale (34%). In DK le connessioni per via avverbiale, a loro volta, hanno una frequenza più o meno pari a quella delle connessioni per mezzo di congiunzione subordinante (26% vs. 25%). In IK, quest'ultime hanno una frequenza leggermente maggiore (30%), ma comunque simile alla percentuale rilevata in DK; quanto meno, la discrepanza tra i due sotto-corpora non è così evidente come nel caso delle connessioni senza connettivo oppure con connettivo avverbiale.

Limitando l'analisi alle connessioni con congiunzione subordinante, si osserva che in DK tutte le connessioni con congiunzione subordinante sono codificate con *während*, mentre in IK sono presenti 22 connessioni con la congiunzione subordinante *se*, che rimangono escluse dalla presente analisi. Le connessioni con *mentre* ammontano dunque al 20% di tutte le costellazioni avversative rilevate, mostrando una frequenza leggermente inferiore rispetto a *während* in DK (25%). Se si prende in esame poi la percentuale relativa di ognuna delle due congiunzioni rispetto al totale di tutte le connessioni con connettivo, *während* compare con una percentuale del 38%, *mentre* con una percentuale nettamente inferiore (24%). *Während* può dunque essere considerato il connettivo avversativo più frequente in DK; lo stesso non può essere detto di *mentre* (cfr. tab. 5):

	DK	IK
Costellazioni avversative	237 (100%)	208 100%
di cui con connettivo	156 (66%)	173 (83%)

IK <i>mentre</i>		41 (20%; 24%)
DK <i>während</i>	58 (25%; 38%)	

Tab. 5. Frequenza assoluta e relativa di *während* e *mentre* in DK e IK

Si tratta, naturalmente, di osservazioni quantitative che di per sé non sono sufficienti a individuare precise discrepanze tra le due lingue: non è detto che a divergenze quantitative corrispondano discrepanze qualitative. Tuttavia, tali divergenze possono anche essere un segnale – come già verificato nel caso degli avverbi (cfr. Ballestracci 2022) – che il tedesco e l'italiano facciano un uso diverso dei sintagmi congiunzionali introdotti da *während* e *mentre*.

L'analisi qualitativa dei dati sembra confermare che effettivamente sussistono alcuni criteri per cui l'uso di sintagmi congiunzionali con *während* diverge da quello di sintagmi congiunzionali con *mentre*. Alcuni di questi criteri appaiono connessi con il concetto di integrazione.

Un dato evidente che emerge dall'analisi e per il quale DK e IK divergono riguarda la posizione assunta dal sintagma congiunzionale rispetto alla parte di nesso con cui realizza la relazione avversativa (tab. 6):

DK sintagma cong. anteposto	35 (60%)	IK sintagma cong. anteposto	8 (20%)
DK sintagma cong. posposto	23 (40%)	IK sintagma cong. posposto	33 (80%)
Somma	58 (100%)	Somma	41 (100%)

Tab. 6. Anteposizione e posposizione del sintagma congiunzionale in DK e in IK

Da tab. 4 emerge che in DK la percentuale di sintagmi congiunzionali anteposti è maggiore rispetto alla percentuale di sintagmi posposti (60% vs. 40%), mentre in IK è maggiore la percentuale di strutture con sintagma congiunzionale posposto (80%). Si tratta di un dato che conferma gli esiti di precedenti ricerche condotte sui sintagmi congiunzionali con *während* e *mentre*, sia temporali sia avversativi (cfr. Blühdorn, Ravetto 2012). Tipica per DK è una strutturazione della

connessione avversativa con congiunzione subordinante come in (37), mentre in IK è preferita una strutturazione come in (38):

(37)

Während die Marburger Schule sonst mit Kant an der bloß regulativen Bedeutung der Idee festhält, trifft Barth sich hier mit Bruno Bauch, indem er ihr auch *konstitutive* Bedeutung zuerkennt. (corsivo nell'originale)

(38)

La Tesi (naturalismo) implica che, in linea di principio, *la conoscenza della natura fa parte della natura*, **mentre l'Antitesi (anti-naturalismo) implica che la conoscenza della natura non fa parte della natura**. (corsivo nell'originale)

Secondo i dati raccolti nel corpus, sembrerebbe dunque che il tedesco preferisca, attraverso il sintagma congiunzionale anteposto, fissare il contesto della relazione avversativa complessiva. L'italiano, di contro, sembra protendere per una strutturazione in cui alla frase matrice, attraverso la congiunzione subordinante, viene aggiunta una seconda frase (cfr. par. 1). Il sintagma congiunzionale in (37) è fortemente integrato nell'espressione complessiva, mentre il sintagma congiunzionale in (38) è semplicemente aggiunto alla frase matrice e meno integrato nell'espressione complessiva.

Un secondo dato che emerge dall'analisi è che il tedesco sembra essere meno rigido rispetto all'italiano. Se si osserva il differenziale tra le percentuali di utilizzo dei due tipi di strutturazione, si nota che in DK esso è inferiore rispetto a quello rilevato in IK (60% anteposizione *vs.* 40% posposizione). In IK, con una percentuale dell'80%, è evidente una netta preferenza per la posposizione. Da questo punto di vista, IK mostra minore variazione rispetto a DK.

Un terzo dato conferma che le due lingue si comportano in modo simile nel momento in cui utilizzano il loro schema preferito oppure divergono dallo stesso. Entrambe le lingue sembrano presentare strutturazioni più variabili quando utilizzano il loro schema preferito: l'anteposizione per il tedesco, la posposizione per l'italiano. Nello spe-

cifico, il tedesco tende maggiormente a utilizzare schemi caratterizzati da mancanza di parallelismo sintattico, come in (39):

(39)

Während nämlich im Lateinischen (**A**) die Begriffe ‘malum’ und ‘bonum’ mangels genauerer Differenzierung zweideutig bleiben, also der Begriff ‘malum’ das Böse und das Übel (oder Weh) bzw. der Begriff ‘bonum’ das Gute und das Wohl meinen können (**x**), hat für Kant „die deutsche Sprache (**B**)... das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen (**y**)“.

In (39), A è un sintagma preposizionale con funzione spaziale (*im Lateinischen*), mentre B è un sintagma nominale con funzione di soggetto (*die deutsche Sprache*); x e y sono il resto delle due frasi, che presentano asimmetria in termini di quantità di materiale linguistico.

Anche l’italiano tende a essere più variabile quando utilizza il suo schema preferito. Per quanto riguarda la posposizione, si evidenziano diversi casi particolari, per esempio alcuni casi di chiasmo con ordine degli opposti Ax-yB, che nell’anteposizione non compaiono (40), casi in cui la connessione avversativa segue una frase che la introduce a cui è collegata per mezzo dei due punti (41) oppure casi in cui la relazione avversativa è contenuta in una frase secondaria (42) o casi in cui ancora il sintagma congiunzionale con *mentre* è disintegrato, anche ortograficamente (43):

(40)

Nella totalità la differenza [incontrata dal Medesimo] (**A**) è [una pura differenza logica] (**x**), **mentre** [la differenza come alterità] (**y**) è [spenta] (**B**).

(41)

C’è però una differenza fra i due casi: lo sviluppo della Tesi (**A**) può aver luogo anche senza questa funzione reattiva (**x**), **mentre** non esiste un modo di argomentare l’Antitesi (**B**) che non si fondi sulla negazione di argomenti a sostegno della Tesi (**y**).

(42)

È importante distinguere tra i due termini perché, nel dibattito analitico contemporaneo, “*permanet*” (A) non è molto usato (x), **mentre** “*enduring*” (B) fa capo ad una distinta corrente di pensiero (y) sul modo di intendere la persistenza attraverso il tempo e il cambiamento detta tridimensionalismo o endurantismo.

(43)

Secondo Ames, interprete di Machiavelli, è solo attraverso l'alleanza strategica con il popolo (A) che il principe è capace di mantenere la distanza e l'indipendenza (x). **Mentre**, attraverso il modo di governare (B), «egli ottiene nel contempo di attrarre a sé e/o di neutralizzare i grandi, e di conservare l'appoggio popolare tanto nella buona, quanto nella cattiva sorte» (y).

Sia l'italiano sia il tedesco sembrano invece protendere verso una maggiore rigidità quando utilizzano uno schema divergente da quello prediletto. In DK, in quasi tutti i casi in cui il sintagma congiunzionale è posposto si ha ordine degli opposti Ax-By e tendenzialmente parallelismo sintattico, come in (44):

(44)

Diese beständig reproduzierte Aufmerksamkeitsfokussierung (A) kann als Induktion und Aufrechterhaltung einer „Problemtrance“ (x) bezeichnet werden, **während** die therapeutische Intervention (B) als eine „Problemtranceexduktion“ durch Einführen von Unterschieden in diese Problemmuster (y) zu verstehen ist.

In (44) A e B sono due sintagmi nominali con funzione di soggetto (rispettivamente *diese beständig reproduzierte Aufmerksamkeitsfokussierung* e *die therapeutische Intervention*), x e y sono due sintagmi nominali introdotti da *als* e espansi a destra da attributi più o meno complessi (rispettivamente *als Induktion und Aufrechterhaltung einer „Problemtrance“* e *als eine „Problemtranceexduktion“ durch Einführen von Unterschieden in diese Problemmuster*). In DK, questo tipo di strutturazione con parallelismo sintattico compare soprattutto quando la relazione avversativa è a sua volta un sintagma congiunzionale (ovvero

una frase secondaria) aggiunto a un'altra frase matrice sovraordinata. Nella maggior parte dei casi, si tratta di un sintagma congiunzionale introdotto da *dass* con funzione di oggetto rispetto alla frase matrice sovraordinata, come in (45):

(45)

Fetz verweist auf die Nähe zwischen Whiteheads Superjekt und Hegels Absolutem, betont aber, dass Whitehead (**A**) einen Pluralismus der Superjekte denkt (**x**), **während** Hegel (**B**) einen absoluten Seinsgrund im Auge hat (**y**).

In (45), A e B sono due nomi propri con funzione di soggetto (Whitehead e Hegel), x e y sono i predicati verbali (*einen Pluralismus der Superjekte denkt* e *einen absoluten Seinsgrund im Auge hat*). Naturalmente, in questo caso il tedesco è spinto alla posposizione dalla struttura tipica della frase secondaria caratterizzata da ordine SOV. Raramente i sintagmi congiunzionali con *während* occupano il *Mittelfeld* di una frase secondaria (cfr. Blühdorn, Ravetto 2012, 47). L'anteposizione del sintagma congiunzionale con *während* produce una struttura dubbia, o quanto meno poco utilizzata, come in (46):

(46)

?Fetz [...] betont aber, dass, während Hegel einen absoluten Seinsgrund im Auge hat, Whitehead einen Pluralismus der Superjekte denkt.

Ciò che, tuttavia, qui più interessa è che la posposizione appare in tedesco essere utilizzata solo nei casi in cui la sintassi non permette di fare altrimenti e che essa corrisponde tendenzialmente a strutturazioni caratterizzate da minore variazione, ovvero da maggiore parallelismo sintattico. Il 30% delle attestazioni con posposizione del sintagma congiunzionale mostra parallelismo sintattico, mentre nelle strutturazioni con anteposizione solo il 9% delle attestazioni è sintatticamente parallelo.

Anche IK mostra più rigidità quando utilizza lo schema sintattico dell'anteposizione. Tutte le connessioni avversative in cui il sintagma congiunzionale è anteposto presentano ordine degli opposti Ax-By e

l'espressione avversativa complessiva è una frase indipendente, in cui il sintagma congiunzionale e la frase matrice sono tendenzialmente caratterizzati da parallelismo sintattico, come in (47):

(47)

Mentre in una repubblica libera (A) le leggi governano gli uomini (x), in una [=repubblica] corrotta (B) esse [=le leggi] vengono disobbedite (y).

In (47), A e B sono due sintagmi preposizionali che esprimono spazialità (*in una repubblica libera, in una corrotta*), mentre x e y sono i predicati verbali (*governano gli uomini, vengono disobbedite*). Sintagma congiunzionale e frase matrice presentano anche uguale ordine di costituenti: XSV.

Con riferimento alle posizioni assunte dal sintagma congiunzionale all'interno della struttura sintattica ovvero rispetto alla frase matrice, nel corpus sono state riscontrate solo alcune delle posizioni evidenziate da Blühdorn e Ravetto (2014) per *während* e *mentre* avversativi (tab. 7):

	LEA	SpC	NE	sxIP	sxVP	dxIP	REA
DK (<i>während</i>)	-	++	-	-	-	+	-
IK (<i>mentre</i>)	-	(+)	-	+	-	++	+

Tab. 7. Posizioni dei sintagmi congiunzionali con *während* e *mentre* in DK e IK

Da tab. 7 emerge innanzi tutto che per DK sono state rilevate solo due posizioni, entrambe integrate (SpC e a destra di IP), mentre in IK sono presenti soprattutto due posizioni integrate (a sinistra e a destra di IP), ma anche la posizione disintegrata REA. Dubbio è se sia possibile analizzare alcune attestazioni come SpC. Per entrambi i sotto-corpora è emersa poi una posizione che non è contemplata in tab. x e che verrà discussa più avanti (cfr. sotto).

Il caso più frequente in DK (++) è dato dal sintagma congiunzionale in posizione SpC, come in (48):

(48)

Während Peter Bürger (1977) die ästhetische Utopie der historischen Avantgarden als gescheitert betrachtet, halten Paetzold und Schusterman jeder auf seine Art daran fest.

Questo tipo di struttura in IK non è presente. Vi sono, tuttavia, alcuni pochi esempi con struttura informativa marcata come (49) e (50) in cui non è chiaro se il sintagma congiunzionale possa essere considerato SpC o debba essere considerato aggiunto a sinistra di IP (cfr. par. 2):

(49)

Mentre in una repubblica libera le leggi governano gli uomini, in una [=repubblica] corrotta esse [=le leggi] vengono disobbedite.

(50)

Detto altrimenti, **mentre la condanna mortifica l'ermeneutica**, la grazia la [=l'ermeneutica] promuove.

Il caso più frequente in IK è, invece, dato dal sintagma congiunzionale aggiunto a destra di IP, frase matrice con cui costruisce la relazione avversativa, come in (51):

(51)

C'è però una differenza fra i due casi: lo sviluppo della Tesi può aver luogo anche senza questa funzione reattiva, **mentre non esiste un modo di argomentare l'Antitesi che non si fondi sulla negazione di argomenti a sostegno della Tesi**.

Questo tipo di struttura in DK è meno frequente, ma comunque presente:

(52)

Diese beständig reproduzierte Aufmerksamkeitsfokussierung kann als Induktion und Aufrechterhaltung einer „Problemtrance“ bezeichnet werden, **während die therapeutische Intervention als eine „Problemtranceexduktion“ durch Einführen von Unterschieden in diese Problemmuster zu verstehen ist**.

In IK occorrono anche altre due posizioni che non sono presenti in DK, di cui una integrata e una disintegrata. Il primo caso, che è relativamente frequente, ma non così frequente come a destra di IP, è dato dal sintagma congiunzionale aggiunto a sinistra di IP (53); il secondo è dato dalla posizione REA che è già stata esemplificata in (43):

(53)

Mentre la proposta lévinassiana fa ricorso a un'evidenza etica originaria, Paul Ricœur pone tre categorie essenziali alla base della soggettività autentica e dell'intrinseca relazione dell'io con l'altro: il riconoscimento, la reciprocità e la responsabilità.

Infine, in entrambi i sotto-corpora è presente una posizione non esplicitato da Blühdorn e Ravetto (2014): il caso in cui il sintagma congiunzionale è aggiunto a un altro sintagma congiunzionale che a sua volta è aggiunto a una frase matrice. (54) esemplifica questo caso per il tedesco, (55) per l'italiano:

(54)

[Anders als Kohelet] betont Martin Heidegger, **dass** der Mensch *stirbt* (vorläuft zu seinem Tode), **während das Tier einfach nur verendet**. (corsivo nell'originale)

(55)

All'obiezione secondo cui nella prima parte si è detto che per Agostino già al tempo del *De natura boni* nella simbolica del male ne va dell'ontoteologico, si può rispondere **che** là si trattava di collocare il problema, **mentre qui di rendere conto della risposta agostiniana**.

Si tratta di esempi che possono essere interpretati in due diversi modi. In (54) il sintagma congiunzionale con *während* può essere considerato come aggiunto al sintagma congiunzionale con *dass* che a sua volta è aggiunto alla frase matrice. In alternativa, l'intera connessione avversativa può essere considerata complemento di *dass*. L'intero sintagma congiunzionale con *dass* come testa è complemento oggetto del verbo della frase matrice (*betont*) e è dunque aggiunto a destra di VP. In (54) il sintagma congiunzionale con *mentre* è aggiunto al sintagma

congiunzionale con *che* che a sua volta è aggiunto alla frase matrice. L'intera connessione avversativa può essere, però, anche interpretata come complemento di *che* e l'intero sintagma congiunzionale avente testa *che* come complemento oggetto del verbo della frase matrice (*si può rispondere*), ovvero aggiunto a destra di VP. Delle due alternative, la seconda sembra più appropriata, poiché la relazione avversativa si realizza internamente al sintagma congiunzionale con testa *dass/che*. Si tratta di esempi che evidenziano le specificità dello *status* sintattico e semantico di questi particolari sintagmi congiunzionali, che sintatticamente sono subordinati, semanticamente creano una relazione tra due coppie di opposti indipendenti e di pari livello (cfr. Blühdorn 2008). Questo dato sembra tra l'altro essere connesso con il grado di integrazione dei sintagmi congiunzionali avversativi, che si differenzia così dai sintagmi congiunzionali con *während* e *mentre* temporali (es. *Marco isst Fisch, während die Sonne untergeht*, solo temporale; *Marco isst Fisch, während Maria Fleisch isst*, temporale e avversativo), rispetto a cui sono meno fortemente integrati (es. *Marco hat heute Fisch gegessen, während er gestern Fleisch gegessen hat*, solo avversativo), e dai sintagmi congiunzionali avverbiali condizionali (*Sie haben sehr schöne Augen, wenn Sie es mir erlauben*, condizionale), rispetto a cui sono più integrati (cfr. Blühdorn, Lohnstein 2012, 189-190).

4. Alcune osservazioni conclusive

Nel presente contributo è stato preso in esame il grado di (dis)integrazione di sintagmi congiunzionali avversativi con ted. *während* e it. *mentre*. Dopo avere fornito la definizione di avversatività e di integrazione, si è mostrato che sia in italiano sia in tedesco i sintagmi congiunzionali con congiunzione subordinante hanno un grado di integrazione più forte rispetto a sintagmi frasali giustapposti o coordinati. Successivamente, con l'ausilio del modello proposto da Blühdorn e Ravetto (2014) sono state individuate le posizioni che i sintagmi congiunzionali con *während* e *mentre* possono assumere in tedesco e in italiano rispetto alla frase matrice. Il modello è stato dunque applicato all'analisi di un corpus di testi scientifico-argomentativi.

L'analisi pilota del corpus ha permesso di evidenziare alcune caratteristiche per cui il tedesco e l'italiano sembrano convergere e altre per cui sembrano divergere. Innanzi tutto, stando ai dati rilevati nel corpus, il tedesco sembra protendere per l'anteposizione del sintagma congiunzionale, mentre l'italiano predilige la posposizione. Il tedesco preferisce dunque fornire come prima informazione il contesto in riferimento al quale va interpretata l'affermazione contenuta nella frase matrice, mentre l'italiano preferisce aggiungere materiale a destra della frase matrice. In questi casi, entrambe le lingue mostrano schemi di strutturazione della relazione avversativa più liberi, caratterizzati per esempio da presenza di chiasmi (ordine Ax-yB), mancanza di parallelismo sintattico e, in italiano, anche da fenomeni di disintegrazione. Entrambe le lingue sembrano mostrare, invece, una maggiore rigidità, quando deviano dal loro schema preferito: le connessioni avversative italiane con sintagma congiunzionale anteposto e le connessioni avversative tedesche con sintagma congiunzionale posposto sono maggiormente caratterizzate da parallelismi semantici e sintattici.

Dall'analisi è emerso anche che nel corpus sono presenti solo alcune delle posizioni evidenziate da Blühdorn e Ravetto (2014), il che sembra dipendere soprattutto dal fatto che si tratta di testi scritti di carattere scientifico-argomentativo in cui sono predilette strutturazioni più integrate, mentre le strutturazioni più disintegrate, tipiche del parlato, sono evitate. Al di là di questo tratto comune, ognuna delle due lingue predilige determinate strutturazioni. Per il tedesco è stata osservata la preferenza per la posizione SpC, ovvero a destra di CP. Questa posizione non sembra essere tipica per l'italiano scritto poiché prevede la ripresa per mezzo di pronomi clitici tipica del parlato: sono stati osservati alcuni pochi casi con struttura marcata in cui, tuttavia, non è chiaro se sia possibile prendere in considerazione la posizione SpC anche per l'italiano. In IK è preferita comunque piuttosto la posizione a destra di IP, posizione che è presente anche in DK, ma con minore frequenza che in IK. In IK è stata rilevata inoltre la posizione disintegrata REA che in DK non è risultata presente, sebbene l'uso di questa struttura sembri dipendere soprattutto dallo stile individuale di singoli autori. Infine, in entrambi i sotto-corpora è stata osservata una posizione non esplicitata nel modello di partenza: il caso in cui la relazione avversativa

è contenuta in un sintagma congiunzionale aggiunto a una frase matrice che non fa parte della relazione avversativa. Si tratta di un contesto interessante che meriterebbe di essere approfondito poiché evidenzia una questione di dubbia risoluzione: se il sintagma congiunzionale con *während/mentre* debba essere considerato un aggiunto al sintagma congiunzionale con *dass/che* oppure se l'intera relazione debba essere considerata complemento di *che/dass*.

Da quest'ultima domanda, che qui non può essere risposta, emerge un'ulteriore questione riguardante il posto occupato dai sintagmi congiunzionali avversativi nella gerarchia coordinazione-subordinazione che sarebbe opportuno indagare più a fondo in futuro con uno studio mirato e basato su una maggiore quantità di dati linguistici.

Bibliografia

- Ballestracci, Sabrina. 2022. "Avverbi avversativi in ottica contrastiva italiano-tedesco". In *Il tessuto della scrittura*, a cura di Dominik Barta e Giuliano Lozzi, 389-415. Roma: Del Vecchio.
- Blühdorn, Hardarik. 2008. "Subordination and coordination in syntax, semantics and discourse: Evidence from the study of connectives". In *'Subordination' versus 'Coordination' in Sentence and Text*, edited by Cathrine Fabricius-Hansen and Wiebke Ramm, 59-85. Amsterdam: Benjamins.
- Blühdorn, Hardarik. I.Dr. *Der deutsche Satz. Einführung in die Syntax*. Bd. 1: *Der einfache Satz*. Mannheim: Leibniz-Institut für Deutsche Sprache. Manuskript.
- Blühdorn, Hardarik, und Ballestracci, Sabrina. 2018. „Haben italienische Deutschschreiber eine Vorliebe für hingegen? Zum Ausdruck von Adversativverknüpfungen im Sprachvergleich“. *Deutsch als Fremdsprache* Bd. 55: 25-33.
- . 2021. "Adversativverknüpfungen mit und ohne Adverbkonnetor im Sprachvergleich Deutsch-Italienisch. Syntax, Semantik und

- Informationsstruktur". *Studi italiani di linguistica teorica e applicata*, Bd. 1/2021: 122-138.
- . 2022. "Wiederholung, Parallelismus und Kontrast. Die Kodierung von Adversativverknüpfungen in Wissenschaftstexten Deutsch-Italienisch". In *Syntax in Fachkommunikation*, herausgegeben von Ursula Wienen, Tinka Reichmann und Laura Sergo, 215-248. Berlin: Frank & Timme.
- Blühdorn, Hardarik e Foschi Albert. 2014. *Leggere e comprendere il tedesco. Manuale per studenti e docenti in formazione*. Pisa: Pisa University Press.
- Blühdorn, Hardarik, und Lohnstein Horst. 2012. „Verumfokus im Deutschen. versuch einer Synthese“. In *Wahrheit – Fokus – Negation*, herausgegeben von Horst Lohnstein und Hardarik Blühdorn, 171-261. Hamburg: Buske.
- Blühdorn, Hardarik, und Ravetto, Miriam. 2012. „Die Subjunkturen während und mentre“. In *Intrecci di lingua e cultura. Studi in onore di Sandra Bosco Coletsos*, herausgegeben von Lucia Cinato, Marcella Costa, Donatella Ponti und Miriam Ravetto, 43-64. Roma: Aracne.
- . 2014. „Satzstruktur und adverbiale Subordination. Eine Studie zum Deutschen und Italienischen“. *Linguistik online*, Bd. 67, 5: 3-44
- Blühdorn, Hardarik, und Golubeva, Nadežda A. 2007. „Konzessivkonnektoren und ihre morphologischen Bestandteile im Deutschen und im Russischen“. *Das Wort. Germanistisches Jahrbuch Russland* 23, 77-100. Bonn: DAAD.
- Bosco Coletsos, Sandra. 2007. *Il tedesco lingua compatta. problemi di traducibilità in italiano*. Alessandria: Dell’Orso.
- Bosco Coletsos, Sandra, e Costa, Marcella (a cura di). 2013. *Italiano e tedesco. Questioni di linguistica contrastiva*. Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- Cinque, Guglielmo. 1990. *Types of A' Dependencies*. Cambridge MA: MIT Press.

- Di Meola, Claudio. 1997. *Der Ausdruck der Konzessivität in der deutschen Gegenwartssprache. Theorie und Beschreibung anhand eines Vergleichs mit dem Italienischen*. Tübingen: Niemeyer.
- . 2007. *La linguistica tedesca. Un'introduzione con esercizi e bibliografia ragionata*. Roma: Bulzoni.
- Drach, Erich. 1937. *Grundgedanken der deutschen Satzlehre*. Frankfurt am Main: Diesterweg.
- Ferrari, Angela. 2012. *Tipi di frase e ordine delle parole*. Roma: Carocci.
- Fiehler, Reinhard. 2016. „Gesprochene Sprache“. In *Die Grammatik. Unentbehrlich für richtiges Deutsch*, herausgegeben von Angelika Wöllstein und der Dudenredaktion, 1181-1260. Berlin: Duden.
- Foschi Albert, Marina. 2018. *Le frasi complesse del tedesco*. Pisa: Il campano.
- Höhle, Tilman N. 1986. „Der Begriff ‚Mittelfeld‘. Anmerkungen über die Theorie der topologischen Felder“. In *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*. Bd. 3: *Textlinguistik contra Stilistik*, herausgegeben von Albrecht Schöne, 329–340. Tübingen, Niemeyer.
- Lang, Eduard. 1984. *The semantics of coordination*. Amsterdam: Benjamins.
- Lohnstein, Horst. 2004. „Variable und invariante Strukturmerkmale von Satzkonnectoren“. In *Brücken schlagen. Grundlagen der Konnectorensemantik*, herausgegeben von Hardarik Blühdorn, Hardarik, Eva Breindl und Ulrich H. Waßner, Ulrich Hermann, 137-160. Berlin/New York: de Gruyter.
- Müller, Natascha, und Riemer, Beate. 1998. *Generative Syntax der romanischen Sprachen. Französisch, Italienisch, Portugiesisch, Spanisch*. Tübingen: Stauffenburg.
- Ramers, Karl H. 2006. „Topologische Felder. Nominalphrase und Satz im Deutschen“. *Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 25: 95-127.

- Ravetto, Miriam, und Ballestracci, Sabrina. 2013. „Deutsch *also* und italienisch *allora*. Eine korpusbasierte Beschreibung ihrer Semantik“. In *Deutsche Sprache*, Bd. 4/13: 335-356.
- Rizzi, Luigi. 1997. “The fine structure of the left periphery”. In *Elements of Grammar. Handbook in Generative Syntax*, edited by Liliane Haegeman, 281-337. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Sternefeld, Wolfgang. 2008/2009. *Syntax. Eine morphologisch motivierte generative Beschreibung des Deutschen*. Tübingen: Stauffenburg.

Representation of social actors in 17th-century English murder pamphlets: A corpus-assisted discourse study (1600-1674)

ELISABETTA CECCONI

1. Introduction

Early modern propaganda found in cheap print one of its most effective forms of manifestation, given people's growing appetite for news. In particular, the commercial success of crime-related news in 17th-century pamphlets led religious and governmental authorities to appropriate the genre in order to educate the masses about the redemptive power of Protestantism and the efficiency of the judicial system. As Walsham pointed out, "the writing of 'newes' was unashamedly subservient to the ends of religious indoctrination and political propaganda" in early modern England (1999, 40). For the moralistic message to be impactful, the pamphleteer had to satisfy people's taste for wonder and the macabre. To this purpose, religious glossaries and Puritan comments were generally combined with graphic details of bloodshed and thrilling references to the devil "so as to instruct and admonish even the most theologically unsophisticated minds" (Gaskill 1998, 5). In his study entitled "Popular Form, Puritan Content?", Lake (1994a, 316) detects a titillation/edification dial in early modern murder pamphlets. Along this cline, the sermonizing editorials characterizing the opening and closing sections of many pamphlets coexisted with popular narratives where examples of extreme violence, sexual lasciviousness, spectacular and extraordinary discoveries of the murder were presented to the reader not only for their moral edification but also "to shock, titillate and engender that frisson of horror laced with disapproval which allowed for both pleasure and excitement" and

which nourished the buyer's sense of his/her moral superiority (Lake 1994b, 262). At the same time, the reporting of the examination, confession and execution of the criminal reinforced the belief in a rather informal and haphazard system of law enforcement which nonetheless acted promptly to guarantee that even the most sinful murderers would not escape temporal justice (Gaskill 1998, 6).

By representing a world turned upside-down through forms of deviation and disruption, murder pamphlets ultimately aimed at re-establishing the normative social order where religion and law operated as guarantor of Christian values and social well-being. The encoding of murder as a form of moral and social inversion sparked interest in the variety of behavioural patterns and abuses which, in the wrong circumstances, could lead to sin and disaster. In this regard, pamphleteers devoted particular attention to the representation of the social actors in terms of gender, social role, habits and Christian conduct. Indeed, it is through the representation of social actors that pamphleteers constructed people's perceptions of criminality and reinforced their confidence in the power of divine justice and judicial administration.

In my paper I shall analyse a corpus of 17th-century murder pamphlets as vehicles for the promotion of Christian reformation of manners and social order. By drawing upon Taylor's definition of propaganda as "the deliberate attempt to persuade people to think or behave in the desired way" (2003, 12), my study will focus on nomination strategies and their role in informing and biasing people's perceptions of murderers, victims and investigating/judicial authorities. In this regard, special attention will be given to the referential and predicational strategies adopted by the author in the representation of social actors and to the way in which patterns of occurrence contribute to spreading the propaganda message of religious and political authorities. To this purpose, a specialised corpus of murder pamphlets dated from 1600 to 1674 is created and queried with the aid of the concordancing software WordSmith Tools 8 (Scott 2020). Results show that nomination strategies constitute one of the most pervasive means for encoding both a Protestant and pro-government ideology in a popular news genre which was meant to be neither religious nor political *per se*.

2. Corpus and Methodology

In my study of social actors in 17th-century murder pamphlets, I have made use of the *Early English Books Online* archive from which I selected 45 murder pamphlets published in the period from 1600 to 1674. I considered 1674 as a turning point in the history of crime literature since in that year the *Old Bailey Proceedings* made their appearance on the print market. Although murder pamphlets coexisted with this new specialised crime publication for a long time, their primary role as murder news genre began to diminish at the end of the century, also in relation to the increasing circulation of weeklies. The specialised corpus created for the present study amounts to 146,000 words. The texts were selected by searching for the word murder/murder in the entire document and were investigated in terms of word-list and concordances through the software WordSmith Tools 8 (Scott 2020).

In my analysis, I apply the broad principles of corpus-assisted-discourse studies (CADS) as theorised, amongst others, by Stubbs (1996; 2001) and Partington (2004; 2009). The methodology combines the usual qualitative approach to the analysis of text with the quantitative analysis provided by Corpus Linguistics in the attempt to discover previously unnoticed regular patterns and link them to specific societal discourse practices (Lombardo 2009). Given the historical dimension of my corpus, attention is given not only to the surrounding text in which the word or clusters¹ are found but also to the wider socio-cultural context, including the power of the printed word for propaganda purposes, perceptions of criminality and social habits in the 17th century.

In order to investigate the way in which murderers, victims and investigating/judicial authorities are represented in 17th-century murder pamphlets, I adopt Reisigl and Wodak's categorisation of five major strategies for the representation of social actors (2001). Although their categorisation is applied to an analysis of racism in Austrian discourse from 1945 up to the 1990s, it can also prove useful for an inquiry into

¹ Clusters indicate two or more words found repeatedly near each other in some environments more than others (Hunston 2011).

social stigmatisation in historical murder news. Reisigl and Wodak's point of departure is a set of research questions concerning the linguistic encoding of actors in discourse:

- How are persons named and referred to linguistically?
- What traits, characteristics, qualities and features are attributed to them?
- By means of what arguments or argumentation schemes do specific persons or social groups try to justify or legitimate the exclusion, discrimination or suppression of others?
- From what perspective or point of view are these namings, attributions and arguments expressed?
- Are these forms of representation articulated overtly, are they intensified or are they mitigated?

(Reisigl and Wodak 2001, xiii)

On the basis of the above questions, they identify five language strategies: nomination, predication, argumentation, perspectivation and intensifying/mitigation strategies. For the purpose of the present study, I shall focus on the first two categories: nomination and predication, although during the analysis considerations on aspects of perspectivation and intensification will also emerge. Nomination refers to those language strategies by which one constructs and represents social actors. This can be done through a set of membership categorisation devices, including naturalising and de-personalising metaphors, metonymies as well as synecdoches. Once constructed or identified, social actors are provided with predications. Predicational strategies may for example be realised as stereotypical evaluative attributions of negative and positive traits in the linguistic form of explicit or implicit predicates (e.g. wicked, obstinate, impudent, innocent, virtuous, by law, immediately). By means of these strategies social actors are labelled positively or negatively, deprecatorily or appreciatively (Reisigl and Wodak 2001: 45). Predication cannot be neatly separated from nomination, which usually subsumes it, that is why the two categories are often considered together.

By re-adapting van Leeuwen's analytical categories, Reisigl and Wodak identify 13 major nomination strategies with the corresponding linguistic actualisations and examples. These are collectivisation, spatialisation, de-spatialisation, explicit dissimilation, originalisation, actionalisation/professionalisation, somatisation, culturalisation, economisation, politicisation, militarisation, social problematisation, relationalisation. In my corpus of 17th-century English murder pamphlets, the most frequent nomination strategies are somatisation, culturalisation, economisation, social problematisation and relationalisation and these will constitute the object of my study. Somatisation includes several sub-categories amongst which the most recurrent ones in my data are engendering (e.g. "man", "woman", "girl", "boy"), enaging (e.g. "the aged", "youngsters", "child", "boy", "girl"), specific body fragmentation (e.g. "upper part", "middle part", "lower part"), reference in terms of temporary artificial alteration of bodily, sensual and mental capacities (e.g. "drunk") and reference in terms of 'bad', negatively sanctioned abusive actions or habits (e.g. "wicked/pittiless/wild wretch(es)", "a devil", "brute"). Culturalisation, on the other hand, is mostly encoded in the forms of religionisation (e.g. "Anabaptist", "Papist", "Quaker", "Separatist"), primitivisation, which includes expressions indicating lack of civilization and primitivity (e.g. "savage", "villain"), and a category that is not part of Reisigl and Wodak's classification and that I shall refer to as "animalisation", actualised in the form of de-humanising metaphors (e.g. "wolves", "viper"). Economisation features the sub-categories of professionalisations (e.g. "shopkeeper", "maid", "carpenter", "constable", "officer") and de-possessivisation which includes those anthroponyms referring to persons in terms of possession (e.g. "rich", "poor"). Social problematisation includes negation (e.g. "miscreant", "unchristian"), criminalisation (e.g. "criminal", "murderer", "malefactor", "merciless/abject/ bloody/shamelesse villaine") and victimisation (e.g. "victim", "prey"). Finally, relationalisation encodes social actors in terms of their personal, kinship or work relations to each other. In my corpus relational identification is usually actualised in the form of family relations (e.g. "husband", "wife", "children", "mother", "father") and master-servant relation. In

the following sections the quantitative distribution of these categories is reported and their occurrences are analysed in context.

3. Nomination strategies for referring to the murderer

From the frequency list elaborated by WordSmith Tools, I have identified, classified and counted the nomination strategies used for encoding murderers in discourse. Table 1 shows the distribution of the five most frequent nomination strategies in the corpus.



Table 1. Quantitative distribution of the five most frequent nomination strategies for murderers in the corpus of 17th-century murder pamphlets (1600-1674).

As we can see somatisation, mostly in the form of genderonyms (e.g. “man”, “woman”, “boy”, “girl”) is the first label used to encode the murderer, followed by social problematisation, which is perfectly in line with the stigmatisation of the criminal actualised through the pervasive usage of criminonyms (e.g. “villaine(s)”, “miscreant”, “criminal”, “murderer”, “assaylants”, “offender(s)”). Interestingly, culturalisation comes third, outnumbering references to the occupation and social relationships of the murderer. This seems to be due to the author’s primary interest in condemning the do-er in relation to the cultural values of the time, which promote the image of the good Protestant who acknowledges the natural Chain of Being as guarantor of social order and stability, follows the Scriptures and embodies the principles of honesty, modesty and Christian love against the temptations of the devil.

A further quantitative investigation into the distribution of nomination strategies for male and female murderers reveals that the naming policy used by the 17th-century pamphleteers is gender sensitive and varies according to the gender of the do-er, as we can see in Table 2 and Table 3 below:

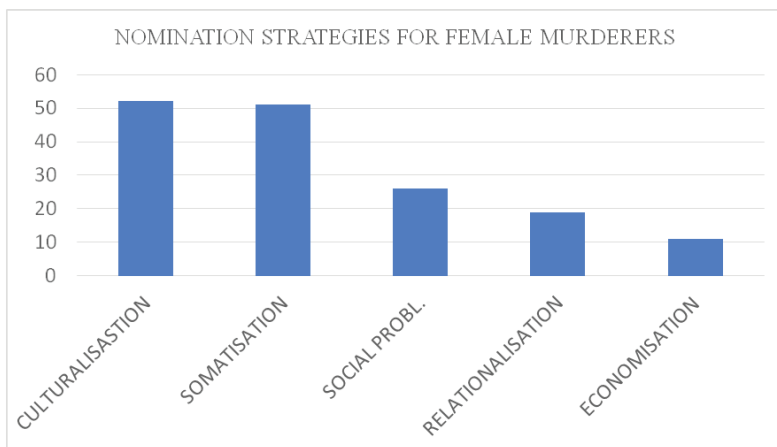


Table 2. Frequency of nomination strategies for female murderers in the 17th-century murder corpus (1600-1674).

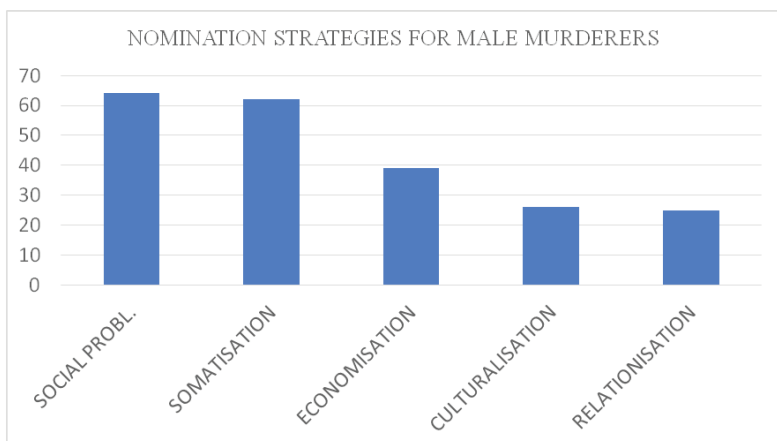


Table 3. Frequency of nomination strategies for male murderers in the 17th-century murder corpus (1600-1674)

Female murderers are mostly referred to by means of culturalisation strategies in the form of animalisation, thus revealing an authorial tendency to reserve for women the strongest forms of social and moral blame. In this sense, my findings confirm the historians' view according to which instances of women's subversion of the normative order were considered as much more heinous and pernicious to social stability and Christian morality than any equivalent action committed by a man (Lake 1994b, 264; Clarke 2002, 12; Martin 2008, 18). In particular, Clarke noticed how the ideology of the good woman as wife and as mother affected social practices, including legislation and contributed to reinforcing a normative Christian conduct for women from which any deviation was labelled as unnatural and devilish. As she points out:

The good woman as defined in sermons and conduct books from the Middle Ages on was chaste, modest, obedient: she was patient and long-suffering [...] The ideal woman was the good mother and in the Bible St Paul says that although woman transgressed first in Eden, she will be saved in 'child-bearing'. This whole conception was predicated on a view of woman as weak and inferior, requiring both support and control. (Clarke 2002, 12).

Within this strong ideological frame any transgression or attempt to assume power on the part of females was interpreted as an attack on the patriarchal order on which the stability and safety of the early modern Protestant civilization was founded. Table 3, on the other hand, shows that male murderers are mostly labelled in relation to social problematisation. Obviously enough, the evil action committed was socially and morally blamed. Even so, the use of crimonyms, negation and reference terms denoting the wretch's disorderly behaviour (e.g. gambling, drinking, brothel haunting, cursing) suggest a more objective, though still deprecatory, attitudinal stance on the part of the author. As Martin (2008, 18) notices, homicide by men typically occurred during drunken brawls and could be socially or legally mitigated as "momentary excesses of otherwise admirable virile aggression". There are very few categories of male murderer for whom naming policy becomes exceptionally aggressive and harsh. These are religious dissenters, men disregarding their religious duties (i.e. reading the Bible, praying, going to

Church) or natives of colonized lands. In all three cases the unchristian conduct is the main reason for the authorial appeal to primitivisation and animalisation in the representation of male agency.

Another quantitative difference which emerges from the comparison between Table 2 and Table 3 is the higher frequency of relationisation for encoding women (mainly “mother” and “wife”) and the corresponding higher frequency of economisation for men (e.g. “miller”, “taylor”, “carpenter”, “farmer”). This is consistent with a social model whereby women were bound to child-bearing/caring and the household and were deprived of a profession/occupation of their own. Men, on the other hand, were labelled in relation to their social status which was primarily determined by their profession/occupation and their possessions.

In the examples below, we can see how women were encoded in discourse by means of animalisation, primitivisation and religionisation as sub-categories of culturalisation. In example (1) animalisation is combined with somatisation in the form of body fragmentation:

(1) Still progest **this most graceless audacious and impudent beast** (too bad to beare the good name of a woman) in this sinne, with all impudence. **This Chimera with a Lions upper-part** in bouldnesse: a **Goates middle part** in lust and a **Serpents lower part** in sting and poyson.

(*The Bloody Mother* 1609, my emphasis)

(2) Whereupon **this bloody Tygris** to make her selfe more monstrous put out her tongue that she might feel it

(*The most Cruell and Bloody Murther* 1606, my emphasis)

(3) To be short she proved her selfe to be **an obstinate Papist**, for there was found about her necke a Crucifixe, with other reliques which she then wore about.

(*A Pittillesse Mother* 1616, my emphasis)

(4) A whole moneth [...] **this Savage** continued with this hellish fire kindled in her breast.

(*Natures Cruell Step Dames* 1636, my emphasis)

The following examples, on the other hand, show the representation of male murderers through social problematisation as the most frequent nomination strategy (examples 5, 6, 7, 8). In the case of minority outgroups, i.e. religious dissenters and a native of the East Indies, the social problematisation related to the crime is combined with culturalisation (examples 10, 11):

(5) **The murderer** still remains in Newgate and will doubtlesse (next Sessions) receive the just sentence of Death for this cruell, bloody and barbarous fact.

(Bloody Newes from Clarcken-Well 1661)

(6) Then were **these Mallefactors** committed to the common iayle of the white Lyon in *Sowthwark*, where till sessions are to abide, then to have the recompence of their demerrits.

(A Horrible, Cruell and Bloudy Murther 1614)

(7) Now to leave the dead man with the Lord: it is not amisse to declare by what means **the offender** escaped.

(The Manner of the Cruell and Outragious Murther 1602)

(8) Yet nothing could move **the mercilesse Villaine** to remorse, he never left stabbing and striking till he had wounded her to death.

(Bloody Actions performed 1653)

(9) But because the voice of these Creatures seemed not loud enough to deter **these assaylants** from prosecuting their bloody attempt, soon after the Heavens spake terribly in Thunder, which possibly did so astonish these wretches, that they escaped no further from the place where they did this Horrid exploit.

(A Perfect Narrative 1669)

(10) Wherein is shewed how **the wicked Villain** came to the said Ship and hid himself till it was very dark, and then he murdered all the men that were a Board [...] **This inhumane dog** staid lurking under the half deck, having 2 dangerous waving Dagggers.

(A most execrable and barbarous murder done by an East-Indian Devil 1641)

(11) **This Miscreant** of whom we thus write was one Farmer Restal of Stoke near Tueksbury, a great follower of the sect called **Quakers** [...] she is overtaken by those bloody villaines murdered also. **O monsters of Nature, more savage then Lions, Bears or Tygers, O viperous brood** fleshed in wickedness

(*The Bloody Quaker* 1668)

Both in the representation of female and male murderers the second most frequent nomination strategy is somatisation. Within this category it is worth noticing the role performed by negative habitonyms in constructing the profile of the blameworthy do-er through predication. The representation of the murderer through a mixture of negative habitonyms and criminonyms contributes to revealing the cause-effect relationship that contemporaries commonly drew between an ungodly lifestyle and murder as the most horrid of sins. Whereas women's social and moral misconduct was mostly associated with sexual lasciviousness (examples 12, 13, 14), which godly authors conceptualized as an instrument of the Devil, men's disorderly behaviour as proxy for murder was related to drinking, cursing, gambling and whoring (examples 15, 16, 17). In particular, example (15) features a concession to primitivisation "inhumanly butchered" as a result of the man's blatant disregard of his Christian duties. The authorial attitude once again is indicative of the primary role ascribed to Christian religion in marking the boundary between civil and uncivil:

(12) Then **the brazen-face Strumpet** presently claimes acquaintance, that she knew him long time, whose face she never saw before; and so further into familiar discourse and complements they proceed, that further courtesies are desired and promised in some secret place.

(*Heavens Speedie Hue and Cry*, 1616)

(13) We have before our eyes a most notable example in *this wretched woman* [...] named Margaret Ferne-seede, a woman that even from her time of knowledge [...] was **given to all the looseness and lewdnesse of life**, which either unlawfull lust or abhominable prostitution could violently cast upon her with the greatest infamie [...] she regarded not

[...] into what bed of lust *her lascivious bodie* was transported, in *this more then bestiall lasciviousness*

(*The Arraignemnt and Burining of Margaret Ferne-seede*, 1608)

(14) Thomas Savage, A Vintners man, at the sign of the Ship at Rate-cliff-Cross, in the Parish of Stepacy, near London, who by the instigation of **a whore, blinded with lust**, was wrought upon to Murther his fellow-servant, who endeavoured to hinder hin in the robbing of his Master.

(*Gods Justice against Murther* 1668)

(15) He began with a sigh or two to confess **how careless he had been in serving God, both in the publick and in the Church**. He **spent very many Sabbaths in idleness, in sporting and playing and several in the Ale-house**; particularly in the House of Thomas Corfield... where he committed the following Murthers [...] When he had thus **inhumanly butchered** these two innocent souls, he [...] continued **drinking** there the greatest part of the day.

(*A True and Full Relation of the horrid Murther of Alice Stephen* 1673)

(16) He made such free confession at the Barre, declaring the manner of his life, **his odious Drinking, his abominable Whoring, his cruell Murther and the false dealing of his deceitful friend**, which was the cause of his final wracke.

(*The Unnatural Father* 1621)

(17) This Gentleman [...] **exalted himself above measure, affected preheminance in all Companies used, in his braveries, long hair etc. to ride about the Isle and frequent Taphouses and there to Rant and roar, game and swear exceedingly... and used to quarrel and draw his weapon,**

(*The Bloody Husband and Cruell Neighbour* 1653)

4. Nomination strategies for referring to the victim

Table 4 below features the most frequent nomination strategies for referring to the victim in my corpus. While somatisation in terms of

good social habits equally applies to men and women, relationalisation and economisation are gender-sensitive categories.

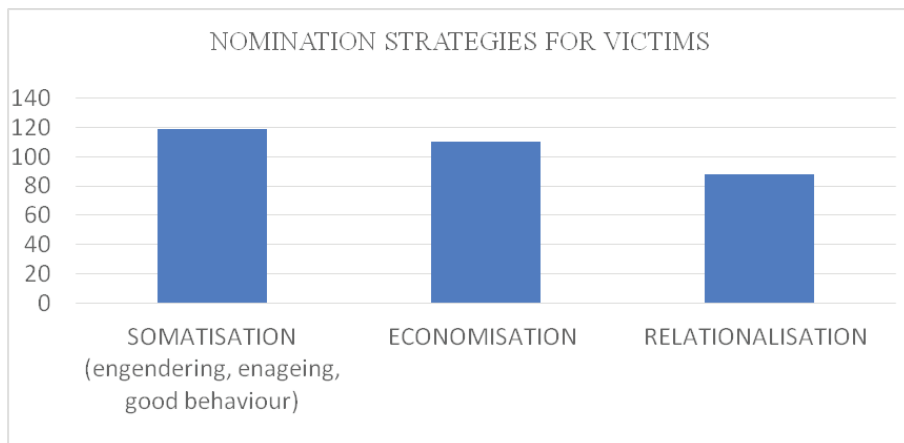


Table 4. Frequency of nomination strategies for the representation of the victim in the corpus of 17th-century murder pamphlets (1600-1674).

As was the case with the representation of the murderer, male victims are generally encoded in discourse through their social status and occupation (“Master Rowland Holt, a merchant and citizen of London”, “Mr Trat, Curate of Olde Cleave in the said County”, “William Storre, Master of Art, Minister and Preacher”, one Mr Daniel, a solicitor”, “Edward Hall, a miller of the same parish”, “the butcher”) whereas female victims are primarily represented in terms of their relation with the murderer or in terms of their family status (“goodwife Woodlane, wife of Henry Woodlane of the said Town”, “Maister Cowerly’s wife”, “his poor wife”, “his loving wife”). This is also the case with infants and children, who are referred to by means of their relationship with the murderer combined with their age (enageing) and their innocence of mind (“her own children”, “her own childe”, “his own sonne”, “his other daughter”, “his poor innocent children”, “the elder Childe of that small age that could hardly discern a Mothers cruelty”, “her child being 7 weeks old”, “her children being two very pretty girls of the age of six years and the other four years”). Adolescents, on the other hand, are either encoded as having an independent social status relat-

ed to their occupation (“maid”, “prentice”, “apprentice”) or simply as “young girl”, “boy” or “young man” in some cases with additional information about their age or their vulnerable social condition (“this young girl was about 14 or 16 years of age”, “a poor Fatherlesse Boy of 12 years of age”, “a youth somewhat timorous and fearing to live alone”).

Most of the labels for victims are premodified by evaluative adjectives which highlight their innocence, virtues and vulnerability so as to amplify the social and moral stigmatisation of the murderer:

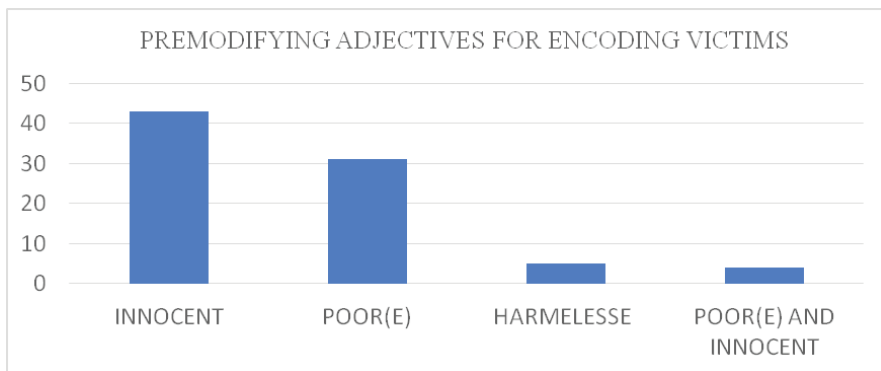


Table 5. The most frequent premodifying adjectives for representing victims in the corpus of 17th-century murder pamphlets (1600-1674)

As we can see in Table 5, the most frequent premodifying adjective is “innocent”, a quality which is attributed to the victim from the beginning of the narrative given the a posteriori perspective of the author. The innocence and good faith of the murdered exacerbate the malevolence of the murderer by showing that the victim could not have provoked the do-er’s anger in any way. The second most frequent adjective “poore” is meant to elicit the reader’s compassion towards the victim, at the same time reinforcing the blame on the criminal. The frequency of the positive evaluative adjectives reveals that most of the narratives in my corpus are characterised by a rather formulaic opposition between the social esteem and compassion for the victim and the strong reprobation for the murderer, in accordance with the moralising aims

of the pamphleteer.² The examples below show how the adjectives are used in discourse to enhance the social stigmatisation of the murderer through the innocence and moral rectitude of the victim:

(18) I leave to the discretion of all consciencious people to iudge of the matter, whether it be fitting for any man to ...call his wife whore and bitch, to swear and to curse... to cut, strike or stub his **harmelesse wife**, as tis known that Thomas Laret did oftentimes doe.

(Bloody Actions Performed 1653)

(19) When the family used to go out of town, they left only **this poor honest woman** the widdow Burton, the party murdered to look to the house.

(The Full Discovery of the Late Horrid Murther and Robbery, 1674)

(20) Wherefore they sent for an officer and apprehended upon suspision both his wife and landlady, whose consciences cannot but confesse that they washed both their hands in *his innocent blood* (the husband).

(Murther, Murther 1641)

(21) It is not to be found that a Father did ever take two **innocent Children** out of their beds and with weeping teares of pittillesse pite and unmercifull mercy, to draw them

(The Unnaturall Father 1621)

In example (19) “poor” is combined with “honest”, another quality which is often attributed to victims and neighbours as indicative of their moral rectitude, decency and respectability. In the case of women, the word acquired a sexual connotation, in the sense that an honest woman was virtuous as regards sexual morality (*OED*). When attrib-

² Some exceptions to this pattern, however, occur as we can see in the pamphlet *A True Discourse* (1608) where the murderer is a naïve and weak woman referred to as a “silly soul” who is misled by a ruffian couple and convinced to kill her husband. In the pamphlet the male victim is described as “young and not experienced in the world [...] giv[ing] his mind to travel and see foreign countries which tended rather to his losse than to his profit”. The man did not take good care of his wife “leaving her often times very bare, without provisions of such means as was fitting for her”, which would partially justify her growing frustration and resentment.

uted to a widow (example 19), the premodifier “honest” could denote the moral rectitude of the woman in terms of her chastity after the loss of her husband.

5. Nomination strategies for referring to investigating and judicial authorities

Table 6 below presents the major figures involved in the administration of justice. The most frequent social actors are represented through the nomination strategy of collectivisation, i.e. “jury” and “Court”, all the others – with the exception of “neighbours” – are encoded through professionalisation so as to highlight their authoritativeness and reliability as guarantors of justice.

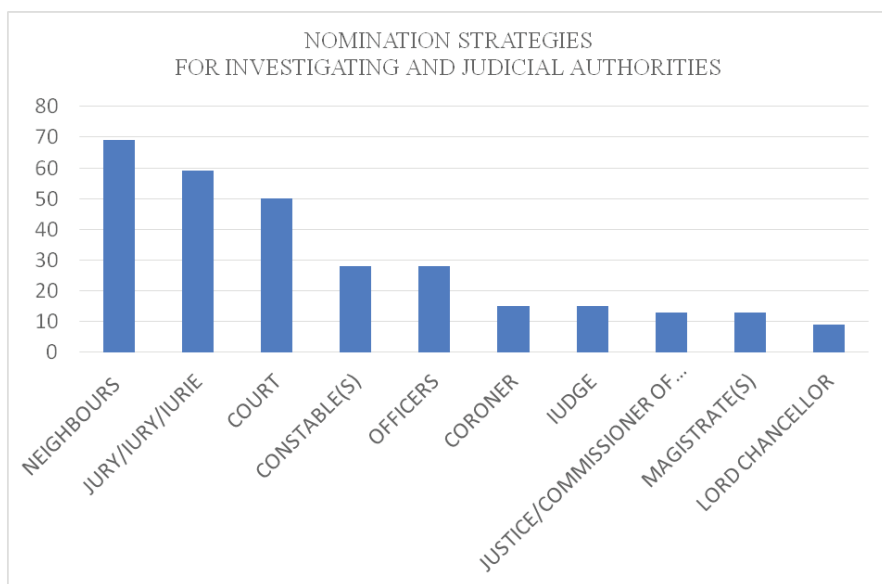


Table 6. Frequency of nomination strategies for investigating and judicial authorities in the corpus of 17th-century murder pamphlets (1600-1674)

The distribution of nomination strategies for investigating and judicial authorities reveals that in 17th-century murder pamphlets both the

pre-trial and trial phase were recounted, although the low frequency of references to lawyers suggests that detailed accounts of the examination and counter-examination during the trial were not quantitatively relevant at least until the mid-17th century. In the early Stuart period, readers were much more familiar with pre-trial procedures which took place between crime and magisterial investigation than with the complexity of the trial session which would be increasingly reported in murder accounts of the second half of the century. By reading murder news, people learned how the justice machine was set in motion even if they had never been personally involved in it. In particular, the murder pamphlet supplied consumers with a precious insight into the moral motivations and social circumstances which caused the community to report a suspect to the law-officers and warned them accordingly (Ceconi 2023, 67). As Gaskill argues, pre-trial stages of crime and criminal justice represent a crucial gateway to the mentalities of the time as it is in this arena that popular values and norms, communal practices and expectations emerge more clearly, without being distorted by the formal and ritualized procedure of the courtroom and the gallows (2000, 24).

With respect to this, one descriptor appears to stand out from the others for not belonging to any professional judicial category, i.e. “neighbours”. The word falls within the relationalisation strategy and indicates the spatial and social proximity of the murderer/victim with the other members of the parish where the crime was committed. The frequency with which “neighbours” clusters with other professional figures of the pre-trial phase (70%) contributes to their positive semantic prosody. Neighbours are ascribed a crucial role in the community as watchmen and guarantors of order and morality in the parish. They observe, search for evidence, bring the criminal to the Magistrates and give assistance to the victim whenever possible. In this sense they may be considered as ‘in-between social actors’, oscillating between the category of laypeople and semi-official sentries. The evidence that they provide to local authorities (constables, officers, Magistrates, Justices of Peace) is later submitted to the Assize Court which is responsible for the opening of a trial case. The quotations below show the co-occurrence of “neighbours” and descriptors for official authorities. Their

collocation is indicative of the cooperation existing between the two categories of social actors in the phase of the inquest, apprehension and trial:

(22) This signe **the neighbours** understood well, because they knew the stayres had been remooued and that made them think some foul matter would bee pick out of her other signes. Heereupon they beganne to lay hands on the Mother and her Sonne, to haue them again (now with the Childe) **before the Iustice**, at which the childe seemed to rejoyce.

(The horrible Murther of a young Boy, 1606)

(23) **The Neighbours** by all this and the guilty signs they saw in her did presently apprehend her ...when being **carried before a Justice**, she was sent up to the White Lyon in Southwarke, where long she lay not, ere at S. Margaret's Hill, she was arraigned and sentenced to her deserved death

(Three Bloodie Murders 1613)

(24) **The Coroner** Mr Edward Moreton, being sent for, came immediately and having summoned a **Jury of twenty-four neighbours**, did sit upon Enquiry.

(A Full and Truest Narrative 1657)

(25) Whereupon **the Neighbours** for feare of being guilty of the least crime, in concealing this suspected murder, **went to the Justice** and acquainted him with what had happened.

(An Exact Relation of the Bloody and Barbarous Murder 1646)

(26) The honest woman, maruelously incensed against her, by the death of the infant presently ran and fetched **the constable** and to **her neighbours** to see that-eye-wounding spectacle

(The Bloudy Mother 1610)

By constructing and replicating a model of virtual neighbourhood not only does the author create a familiar narrative structuring of the events but also compensates for the negativity of the murder through the representation of a judicious communal behaviour.

All the other social actors are encoded as judicial professionals. In many cases (44%) the descriptors “Judge”, “Lord Chancellor”, “Justice(s)” are followed by proper name. From a rhetorical point of view, this can be considered a truth-authenticating strategy which enhances the reliability of the account. However, it can also be hypothesised that some readers became familiar with the names of renowned judges and that their interest in purchasing the pamphlets was sparked by some ‘big names’ advertised on the title page:

(27) The crying Murther: Contayning the cruell and most horrible Butchery of Mr. TRAT, Curate of olde Cleaue; who was first murdered as he trauailed vpon the high way, then was brought home to his house and there was quartered and imboweld: his quarters and bowels being afterwards perboyld and salted vp, in a most strange and fearefull manner. For this fact the Iudgement of my **Lord Chiefe Baron TAN-FIELD**, young Peter Smethwicke, Andrew Baker, Cyrill Austen, and Alice Walker, were executed this last Summer Assizes, the 24. of Iuly, at Stone Gallowes, neere Taunton in Summerset-shire.

(The Crying Murther 1624)

(28) BLOODY NEWS FROM Clarcken-well, BEING A true Relation of a horrid Murther Committed by John Mason upon Gregory Reeves at Mr. Hues a Bakers right over against the Kings Arms, upon Munday night last, being the ninth of July [...] Also how he was apprehended, and his Examination and Confession **before Justice Powel** on Tuesday last, by whom he was Committed a prisoner to NEWGATE.

(Bloody News from Clarcken-well, 1661)

(29) The Bloody Murther DISCOVERED, or A True Relation of the EXAMINATION and CONFESSION of JOHN RENDOR, late Butler to Esq; Bluck, Before the most worthy Person **Sir William Turner (one of His Majesties Justices of the Peace)** about 12 of the clock on Friday Night [...]

(The Bloody Murther Discovered 1674)

By extending the focus of the analysis from referential to predication strategies, concordances show three major recurrent patterns for in-

vestigating and judicial authorities, listed below in order of frequency and reported in Table 7:

- a) [authorities] + *According to Law/The Laws of the Realm/Order of Law/Law and Justice*
- b) [authorities] + positive evaluation (e.g. *industrious, judicious, discreet, with great wisdom and discretion, having care, in great wisdom, very worthily, very careful, learnedly, credible*)
- c) [authorities] + time adverbs (*immediately, speedily*)

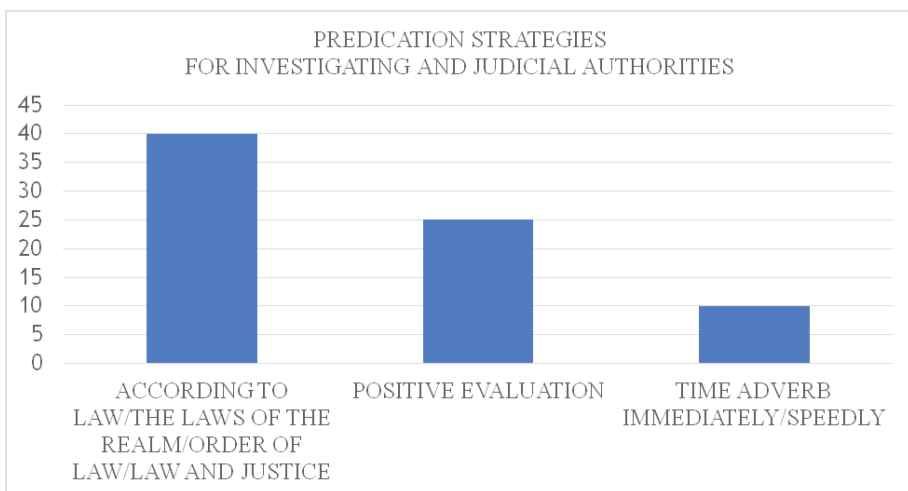


Table 7. Frequency of predication strategies for describing investigating and judicial authorities in the corpus of 17th-century murder pamphlets (1600-1674)

The first pattern underscores the impartiality and fairness of the proceedings as the authorities apprehend, examine and condemn the do-er in accordance with the laws of the country:

(30) He was taken by the Neighbors and brought before **the Justice of the Peace** and being examined he was by Evidence found guilty and was sent **by order of Law** unto *Newgate Prison*.
(Bloody Actions Performed 1653)

(31) **The Jury** finding him guilty of wilfull murder and treason, did so deliuer vp their verdict, and he had sentence of death, **according to law**.

(*A Bloody new-yeares Gift* 1609)

(32) So being had before **a Justice**, his Examination was very brieft; for he confest all the whole circumstances of the matter freely; so that he was sent to the common Prison of *Surry* [...] So, **according to Law and Justice**, he was there condemned and iudged (for the murdering of his two Children) to be hang'd;

(*The Unnatural Father* 1621)

(33) The Neighbours came in and sent for the **Officers of the Towne** where she was apprehended and sent to Prison where by Justice she must be tried **according to the Laws of this Realm**.

(*Bloody Newes from Dover* 1646)

The second pattern features positive evaluation of the judicial authorities' conduct through the use of adjectives and adverbials which foreground their conscientiousness, impartiality and reliability:

(34) They both together were apprehended, and by the Authority of Magistracy presently sent unto *Newgate*, unto whom thither an **industrious, judicious, and discreet Gentleman Master Long, a Commissioner of the Peace**, in the County of *Middlesex*, frequently resorted, and tooke there their severall Examinations so **carefully, punctually, and truly**, that both the Malefactors out of their owne mouthes, against themselves confessed the same, **totally iust**.

(*Heavens Speedie Hue and Cry* 1616)

(35) For notwithstanding the **Lord Chancellor** had **in great wisdom** giuen especiall charge and direction that care should be had of this man, as well for his body, as for his soule

(*The True Relation of the Ground, Occasion and Circumstances* 1616)

(36) These presumptions drew her first of all vnto question and examination before the **Iustices**, who were **very sincere and carefull** in the finding out of this murderous and Butcherly plot.

(*The Crying Murther* 1624)

(37) Upon this evidence (the Iury going together) they were found guilty, & a verdict returned: whereupon **the Iudge** according to course procéded in sentence against them, where **learnedly** he instructed them, that since God had reuealed them Murtherers [...] they would yet looke into themselues, séeing how néere they were vnto their graues
(*The most cruell and bloody Murther* 1606)

(38) They were both arraigned, found guilty by a **credible Jury** and from **the utterance of a grave and honourable Judge** received their several sentences
(*Two most unnaturall and bloodie Murthers* 1605)

(39) But the Prudence of the **Judicious Court** in doing of Justice was such, after the Jury had gave their virdit in, that they thought it not meet for them to suffer here, but where they had done the Fact, therefore Condemned them not, but ordered them to be sent to Maidstone Sizes in Kent, there to be further Tried, and receive reward for what they had done.
(*The Arraignement and Tryal of the Coach-Man and Foot-Boy* 1661)

Although positive evaluation appears to be the norm in the representation of members of law enforcement and judiciary in crime and trial narratives, there are, however, some exceptions in my corpus where the pamphleteer ascribes the non-guilty verdict of the jury to the corruption of the jurors or judges or to the constables' hiding of information:

(40) Where either **for lacke of their [Constables] due information of the truth, or by the corrupt, and favourable affection of the magistrate,** or both, there was a very slender baile taken, and the malefactor by this sleight sent away.
(*The Manner of the Cruell and Outrageous Murther*, 1602)

The last pattern shows investigating and judicial authorities clustering with the time adverbs “immediately” and “speedily” in the phraseology *immediately sent for/carried/came* in order to highlight the promptness and speediness of the judicial system in responding to the crime:

(41) The **Neighbours** questioning the reason of her affrightment, she relating the cause, **immediately a Constable** was sent for, who came **as speedily** [...]

(The Full Discovery 1674)

(42) And the **Neighbour** flocking into the Bakers house apprehended the Murtherer and **immediately carried him before Justice Powel**.

(Bloody Newes from Clarken-well 1661)

(43) Upon an Inquisition of one of the **Coroners** Inquest, for the County of *Middlesex*, upon the view of the body of her Basterd-child, taken out of a vault in *Rosemary Lane*, by Tower Hill, by her therein throwne, being by the *Iury* made, returne unto the **Coroner** of Murder, Warrants were **immediately sent out** unto all parts for the apprehending of the said *Ann Willis*

(Natures Cruell Step-Dames 1636)

(44) Whereupon the **Justice immediatly** sent for this *Lewis* and his wife, and also a little Girle that were their prentice, but the man had made an escape, and were gone, which made their cause so much the worse, and to bee the more suspected.

(An Exact Relation of the most bloody and inhumane Murther 1646)

(45) The *Coroner* Mr. *Edward Moreton*, **being sent for, came immediatly** and having summoned a Jury of twenty foure Neighbours, did sit upon Enquiry, concerning the Murder and Murderer.

(A Full and Truest Narrative 1657)

By and large pamphleteers show a deferential attitude towards professionals working in justice administration and provide a positive representation of their lawful and judicious conduct through recurrent lexico-syntactic patterns.

6. Conclusion

Occasional murder pamphlets were a profitable propaganda vehicle for biasing and constructing people's perception of crime and justice thanks to their low price and wide circulation among a heterogeneous cross-section of society (Watt 1991; Sharpe 1999; Raymond 2003). Ideology was encoded in discourse through the pamphleteer's representation of social actors. The corpus-assisted discourse analysis has revealed a quantitative preference for a set of nomination strategies which were used by pamphleteers for portraying the murderer, the victim and the investigating and judicial authorities in a way which could arouse indignation towards the sinner/criminal and confidence in the justice of divine Providence and efficiency of the government's response.

Murderers were stigmatised for their crime but with a different degree of moral reprobation depending on their gender, ethnicity and religion. In particular, social problematisation was the most frequent nomination strategy for the representation of English Protestant male murderers, whereas culturalisation was the preferred option for encoding the agency of women, religious dissenters and natives of the new colonized lands. While social problematisation depicted murder as a result of bad social habits which, albeit deplorable, were ascribed to the sinfulness of the time (drinking, gambling, whoring) and the weakness of human nature, culturalisation intensified the moral stigmatisation of the do-er by appealing to animalisation. The intensification of the blame corresponded to the social and moral danger represented by the do-er and subversion on the part of minority outgroups was perceived as the most unacceptable threat to natural order and stability.

Victims were represented through somatisation, economisation and relationalisation in order of frequency. While somatisation was homogeneously distributed among the different social categories, economisation and relationalisation were more gender-sensitive, with economisation being generally ascribed to male victims and relationalisation to women and children/infants. Unlike criminals, victims were characterised by a certain degree of uniformity in their representation: the author foregrounded their innocence of mind, modesty (mainly in female victims)

and high reputation in the community so as to amplify the unjustified and unprovoked malevolence of the do-er.

Finally, the representation of justice administration featured a scrupulous nomination of the social actors involved in the discovery of the murder, apprehension of the murderer and execution of justice, from laypeople to professionals in law enforcement and judiciary. The nomination strategy of professionalisation sanctioned the authoritativeness of their institutional role while predication revealed the deferential attitude of the pamphleteer towards the judicial apparatus and its representatives. The analysis of concordances has shown that the descriptors for investigating and judicial authorities occur within three major patterns which highlight respectively: 1) the lawfulness of their proceedings both in the pre-trial and trial session ([investigating/judicial authorities] + *according to law/by order of law*); 2) their competence and conscientiousness ([judicial authorities] + positive evaluative adjectives, adverbials) and 3) their promptness in responding to the crime ([law enforcement and judiciary] + *immediately sent/carried/came*). All things considered, the propaganda message that emerged from the analysis of 17th-century English murder pamphlets was that the murderer was the most heinous of sinners but that his/her right punishment was to a large extent guaranteed by the efficiency of the justice system as manifestation of divine justice.

Bibliografia

Cecconi, Elisabetta. 2023. *News-Reporting and Ideology in 17th-Century English Murder Pamphlets. From Paratext to Text*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Clarke, Sandra. 2002. "Deeds against Nature: Women and Crime in Street Literature of Early Modern England". *SEDERI yearbook of the Spanish and Portuguese Society for English Renaissance Studies* vol. 12: 9-30.

Early English Books On-line (EEBO) <http://eebo.chadwyck.com>.

- Gaskill, Malcom. 1998. "Reporting murder: fiction in the archives in early modern England". *Social History* vol. 23, no.1: 1-30.
- . 2000. *Crime and Mentalities in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunston, Susan. 2011. *Corpus Approaches to Evaluation. Phraseology and Evaluative Language*. New York: Routledge
- Lake, Peter. 1994a. "Popular Form, Puritan Content? Two Puritan Appropriations of the Murder Pamphlet from Mid-Seventeenth-Century London". In *Religion, Culture and Society in Early Modern Britain. Essays in Honour of Patrick Collinson*, edited by Anthony Fletcher and Peter Roberts, 313-24. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1994b. "Deeds against Nature: Cheap Print, Protestantism and Murder in Early Seventeenth-Century England". In *Culture and Politics in Early Stuart England*, edited by Kevin Sharpe and Peter Lake, 257-87. Houndmills: Macmillan.
- Lombardo, Linda. 2009. "Introduction: Establishing Guidelines for the Use of Corpora as Resources for Learners (and their Teachers)". In *Using Corpora to Learn about Language and Discourse*, edited by Linda Lombardo, 7-38. Bern: Peter Lang.
- Martin, Randall. 2008. *Women, Murder and Equity*. London and New York: Routledge.
- The Oxford English Dictionary (OED)*. 2022. Edited by Robert Burchfield. Oxford: Oxford University Press. www.oed.com
- Partington, Alan. 2004. "Corpora and Discourse, a Most Congruous Beast." In *Corpora and Discourse*, edited by Alan Partington, John Morley, Louann Haarmann, 11-20. Bern: Peter Lang.
- . 2009. "Evaluating Evaluation and Some Concluding Thought on CADS.". In *Corpus-Assisted Discourse Studies on the Iraq Conflict: Wordings the War*, edited by John Morley and Paul Bayley, 261-303. London: Routledge.

- Reisigl, Martin and Wodak, Ruth. 2001. *Discourse and Discrimination. Rhetoric of Racism and Antisemitism*. London: Routledge.
- Raymond, Joad. 2003. *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, Mike. 2020. *WordSmith Tools*, version 8. Stroud: Lexical Analysis Software.
- Sharpe, James A. 1999. *Crime in Early Modern England*. London. Routledge.
- Stubbs, Michael. 1996. *Text and Corpus Analysis: Computer-Assisted Studies of Language and Culture*. Oxford: Blackwell.
- Stubbs, Michael. 2001. *Words and Phrases: Corpus Studies of Lexical Semantics*. Oxford: Blackwell.
- Taylor, Philip M. 2003. *Munitions of the mind. A history of propaganda from the ancient world to the present day*. Manchester: Manchester University Press.
- Walsham, Alexandra 1999. *Providence in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.
- Watt, Tessa. 1991. *Cheap print and popular piety*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yūrei: considerazioni sul *fantasma* nel Giappone premoderno

Diego Cucinelli

Dopo lo spostamento della capitale a Fukuwara,
la gente dei Taira continuava a fare sogni infausti,
vivere nell'ansia e assistere a manifestazioni
di creature soprannaturali. Una notte,
nella camera del Religioso Kiyomori apparve
una testa grande quasi due metri che lo spiava.
Lui, senza neppure un sussulto,
la squadro con sguardo minaccioso.
Quella allora, non una parola, scomparve nel nulla.
(*Storia degli Heike*, XIII sec.)¹

1. *Yūrei*, il fantasma: caratteristiche generali

La natura dei fantasmi (*yūrei*) è molto dibattuta in Giappone già nei *kijinron*, ossia i trattati su demoni e divinità a opera degli intellettuali neoconfuciani del periodo Tokugawa (1603-1867), senza però giungere a un'analisi sistematica della materia². Con l'inizio dell'era Meiji (1868-1912), studi più approfonditi sulle fonti letterarie e artistiche portano a definire le principali caratteristiche riconosciute al fantasma e il percorso da questo compiuto attraverso la storia culturale

¹ Il passo qui riportato in traduzione corrisponde all'*incipit* del capitolo *Mononoke no sata* (Inquietanti fenomeni) di *Heike monogatari* (*Storia degli Heike*, XIII sec.), il quarto del quinto *maki*. Salvo quando diversamente indicato, le traduzioni contenute nel presente saggio sono dello scrivente.

² I *kijinron* (o *kishinron*) costituiscono i più antichi esempi in Giappone di studi demonologici: si dividono in due gruppi, "trattati che negano il soprannaturale" (*mukiron*) e "trattati che affermano il soprannaturale" (*yūkiron*). Cfr. Komatsu 2011, 34-38.

del paese. Secondo l'antropologo Ema Tsutomu, "all'epoca dei *kami* si assiste a un numero spropositato di fenomeni soprannaturali e miracoli vari, tuttavia non si registrano fenomeni di manifestazioni spirituali umane o animali come avviene nelle epoche successive"³. Alla base delle odierne superstizioni e del terrore legati al fantasma, ossia lo spirito di un defunto con fattezze simili a quelle possedute in vita, risiede la visione buddista. Prima dell'epoca Heian sono scarsi i casi di apparizioni di fantasmi, mentre è diffusa la credenza che gli spiriti dei defunti si muovano liberi tra questo mondo e l'aldilà (*gense* e *raise*) sotto forma di globi di luce. Tali presenze sono invisibili all'occhio umano e non è nitido lo spartiacque che dovrebbe scinderle dai *momonoke*, invisibili spiriti appartenenti alla visione animistica dello *shintō*. Secondo questa, infatti, lo spirito umano ha forma rotonda e prende il nome di *tama*, che al contempo può significare anima, sfera o gioiello⁴. Il *tama* risiede all'interno di un corpo cui infonde vita, forza e movimento: quando lo abbandona, per l'ospite inizia un percorso di declino che lo porta ad ammalarsi o alla morte. Fuoriuscito dall'involucro, il *tama* è libero di spostarsi sul piano fisico sotto forma di sfera ed è circondato da un'aura con una terminazione simile a una codina (*onibi* o *hitodama*)⁵. Per trentatré anni, poi, i congiunti del defunto sono tenuti a onorarne la memoria attraverso preghiere affinché lo spirito trovi la quiete e si unisca al *sorei*, lo spirito ancestrale della famiglia.

Nel periodo Tokugawa si distinguono schemi ben precisi per tali manifestazioni, determinati da parametri quali il luogo e la fascia oraria. Per quanto riguarda la prima discriminante, emerge che i fantasmi amano in generale i luoghi solitari (*mono samishii basho*), in modo particolare case abbandonate e cimiteri, mentre gli animali muta-forma del folklore preferiscono zone boschive e di montagna. Poi, così come il ciliegio ricopre un ruolo importante in materia di demoni, l'albero pre-

³ Cfr. Ema 2004, 14.

⁴ Nello specifico, si parla di *kodama* (anima dell'albero) quando l'ospite è una creatura animata (esseri umani, animali e piante), e di *kotodama* (anima della parola) quando invece si tratta di un'emissione sonora. Cfr. Blacker 2004, 43-47.

⁵ Letteralmente, *onibi* sta per "fuoco demoniaco", mentre *hitodama* per "sfera-persona".

ferito dai fantasmi è il salice (*yanagi*)⁶. Il senso di nostalgia e abbandono evocato dalle fronde cadenti dell'albero ben si sposa con l'immagine di uno spettro dalla lunga chioma sciolta che ricade a pioggia sul volto, le vesti bianche e le braccia piegate contro il petto in un gesto languido. Tale iconografia è legata al buddismo continentale ma col tempo si diffonde anche in Giappone, giungendo a vette espressive particolarmente alte in epoca premoderna, come nel caso del celebre dipinto *Ryūka yūreizu* (Ritratto di fantasma sotto un salice, fine XVIII sec.) del pittore Goshun (1752-1811). Per i toni sfocati e le linee sfumate con cui è resa la donna-spettro, al contempo preda dell'allucinazione e narratore Goshun vive l'esperienza pittorica in un continuo oscillare tra coscienza e incoscienza, e tale condizione si trasferisce al soggetto ritratto⁷.

Esistono poi fantasmi che con l'albero possiedono un rapporto a doppio filo, come la *yanagi onna* (lett. "fanciulla del salice"), lo spettro di una donna trafitta a morte dal ramo di un salice mentre stringe tra le braccia il suo neonato. Il risentimento della defunta è tale che il suo spirito non riesce a raggiungere l'aldilà e, indissolubilmente legato al salice, si manifesta ai passanti gridando *urameshiya!* (lett. "maledetto!"), il tipico verso dei fantasmi giapponesi. La *yanagi babā* (lett. "vecchia del salice"), invece, è la proiezione spirituale del salice e terrorizza le persone assumendo le sembianze di un'anziana con la pelle solcata da profonde rughe, trasfigurazione della corteccia dell'albero. È una presenza ostile e l'unico modo per debellarla è tagliare il tronco della pianta⁸.

Riguardo alle fasce orarie delle manifestazioni si esprime anche lo studioso di folklore Yanagita Kunio (1875-1962) in *Yōkai dangi* (Digressioni sui mostri, 1956) e sottolinea come demoni e mostri prediligano il crepuscolo (*tasogare*), quando luce e oscurità si fondono e il campo visivo è più incerto. I fantasmi apprezzano invece le tenebre più profonde e le serate piovose, come ricorda l'incipit di molte storie

⁶ Circa il rapporto tra il ciliegio (*sakura*) e il demone (*oni*) nella cultura giapponese si rimanda a Cucinelli 2019, 53-57.

⁷ Cfr. Komatsu 2011, 81-83 e 141-167.

⁸ Cfr. Mizuki e Murakami 2015, 333.

di fantasmi del periodo Tokugawa: secondo la tradizione, infatti, dovrebbero manifestarsi durante «la terza ora del bue, quando anche la natura è assopita», ovvero tra le due e le tre di notte⁹. A monito di ciò la xilografia *La terza ora del bue* del pittore Toriyama Sekien (1712-1788), in cui il grosso bue dormiente in primo piano è espressione di tale simbolismo.

In *Senzo no hanashi* (Racconti sugli antenati, 1946), Yanagita evidenzia come esista una stagione dei fantasmi (*yūrei no kisetsu*) o, più in generale, un periodo dell'anno in cui si concentrano i contatti con le persone. In estate, quando il caldo opprimente e l'umidità rendono insopportabili gran parte delle normali attività diurne, non si aspetta altro che il calare della sera per trovare l'agognato sollievo. In queste serate, a gruppi, i giovani di campagna praticano prove di coraggio per stabilire chi sia il più temerario trascorrendo una notte in un cimitero o in un altro luogo ritenuto infestato dai fantasmi. Non a caso lo Obon, la principale celebrazione nazionale per il ricongiungimento delle anime dei defunti con i vivi, trova collocazione tra i mesi di luglio e agosto. La mancanza di frattura tra il mondo dei morti e quello dei vivi consente alle anime dei defunti di porgere una periodica visita alle famiglie durante lo Obon¹⁰.

Un'ulteriore ragione per la quale l'estate assurge culturalmente a stagione dei fantasmi è legata al mondo del teatro *kabuki*. I costumi degli attori con il ruolo di spettro sono molto leggeri e, dal momento che anticamente le rappresentazioni si svolgono all'aperto, per consentire loro una serena recitazione senza patire il freddo, i drammi che prevedono la comparsa di fantasmi vengono concentrati in estate¹¹.

⁹ *Digressioni sui mostri* è una raccolta di saggi, circa una trentina, inizialmente pubblicati singolarmente tra il 1910 e il 1938 e in seguito, nel 1956, raccolti in un'unica opera. Cfr. Yanagita 1977, 13-18.

¹⁰ Cfr. Yanagita 1998, i capitoli 50-60.

¹¹ Cfr. Orikuchi 1953, 209-228.

2. Ulteriori caratteristiche del fantasma

2.1 *Il fantasma e l'atto di spiare*

Il tema dei fantasmi suscita ampio interesse in diversi intellettuali moderni, ma tra tutti è lo scrittore decadente Sakaguchi Ango (1906-1955) a dimostrare un particolare coinvolgimento emotivo. A poca distanza dal debutto letterario pubblica un breve saggio intitolato *Yūrei to bungaku* (I fantasmi e la letteratura, 1936), in cui esprime diversi giudizi e opinioni. Già nell'incipit prende posizioni nette affermando che “per quanto riguarda il terrore espresso dai fantasmi, il Giappone non è secondo a nessun altro paese. Nella vita degli occidentali si sente molto l'effetto dei diavoli (*akuma*), ma di fantasmi non se ne vedono tanti”. In sostanza, Ango proclama il Giappone il paese dei fantasmi e vi contrappone l'Occidente, marcato invece dalla figura dei diavoli. Formatosi sui classici della letteratura francese e buon conoscitore del folklore autoctono, Ango ha le idee chiare in merito ai fantasmi e prosegue, «a differenza dei diavoli, sono pura espressione di paura, non lasciano spazio alcuno all'umorismo e alla tenerezza». La conclusione «non mi piacciono i fantasmi, non li sopporto proprio! Li detesto!», poi, tradisce il senso di paura da lui effettivamente provato. Ango è soprattutto afflitto dal fatto che, sebbene la logica gli permetta di negarne l'esistenza, l'istinto ceda puntualmente al terrore suscitato dai fantasmi¹².

Interrogandosi sull'origine di tale paura, il filosofo Abe Masamichi la identifica nell'impotenza dell'uomo rispetto al soprannaturale e definisce i fantasmi fuggitivi del tempo (*jidai no sogaiasha*), coloro che non accettano la propria epoca o, al contrario, non ne trovano accoglimento. Questo impedimento esistenziale spinge il soggetto ad astrarsi dalla realtà sensibile circostante e rifugiarsi in una dimensione esterna ma parallela, il soprannaturale. Lì, intraprende una nuova esistenza. In breve, un fantasma è lo spirito di colui che esiste oltre la realtà e le

¹² Le parti presentate in traduzione sono tratte da https://www.aozora.gr.jp/cards/001095/files/42990_21277.html (ultimo accesso 05/04/2023).

leggi fisiche, relegato in un'intercapedine tra questo mondo e l'aldilà dal desiderio di vendetta e rivalsa sulla vita.

L'umano, dal canto suo, incapace di cogliere la struttura di tale "esistenza non esistente" (*hisonzai no sonzai*) e percepandone solo l'alone di risentimento, viene colto da un terrore viscerale¹³. È il fantasma l'unico a decidere se rivelarsi o meno ai vivi, mentre assiste al loro divenire dalla fenditura dimensionale tra la vita e la morte in cui risiede. E, a sua discrezione, talvolta entra in contatto con loro. Forse a questo allude Ango affermando che sono pura espressione di paura: l'uomo non ha la facoltà di agire attivamente con il fantasma e ciò ne limita drasticamente il campo d'azione. Così vincolato, l'umano subisce inerme le incursioni degli spettri, cadendo preda del terrore.

Uno stilema fin da sempre caro alla letteratura giapponese è il *kaimami*, l'atto di spiare le sembianze di qualcuno da un pertugio, una cortina di bambù o una tenda lacerata, e a partire dal celebre *Ise monogatari* (I racconti di Ise, prima metà periodo Heian) la narrativa cortese ne è disseminata. Ebbene, stando alla visione di Abe, i fantasmi possono considerarsi i migliori maestri dell'arte del *kaimami*. La loro condizione si presenta però peculiare, in quanto non corrono il rischio di essere scoperti, cosa invece sempre possibile per i nobili dell'epoca Heian (794-1185). In tale economia, l'essere umano passa così da voyeur a oggetto di desiderio.

A consacrare il fantasma 're del *kaimami*' troviamo lo "spione del paravento" (*byōbu nozoki*), un fantasma appartenente alla raccolta *Konjaku hyakki shūi* (Addedum a Cento demoni di un tempo che fu, 1781) realizzata dall'atelier di Toriyama Sekien, pittore che si concentra sulla rappresentazione di creature fantastiche miscelando elementi provenienti dalla cultura continentale e autoctona. Questo spettro spione si annida nei numerosi paraventi decorati (*byōbu*) impiegati nell'antichità per suddividere gli spazi interni alle stanze e, non appena una coppia si apparta, è pronto a balzare fuori per fare prendere loro uno spavento. Ecco perché Sekien raccomanda ai lettori di guardarsi dai paraventi. In particolare, il monito del pittore è rivolto ai due occupanti del *futon*

¹³ Per dettagli si veda Abe 1972, 23-24.

che si intravede dietro lo spione del paravento, ritratto nell'attimo che precede l'assalto ai furtivi amanti¹⁴.

2.2. La questione dei piedi del fantasma

Nella cultura giapponese il fantasma può presentarsi in varie forme, elemento che Yanagita rimarca in più occasioni in *Racconti sugli antenati*. Alle volte assumono l'aspetto di una sfera, mentre altre possiedono tratti antropizzati o ibridi, in cui la parte superiore del corpo ha fattezze umane e quella inferiore termina in una sorta di codina. Una questione curiosa riguarda però i piedi (*ashi*) ed esistono più studi rivolti ad analizzarla¹⁵. Fino alla prima metà del periodo Tokugawa i fantasmi sono dotati di piedi e il primo a cancellarli è il pittore Maruyama Ōkyo (1733-1795), capostipite della scuola naturalistica Maruyama-Shijō¹⁶. I fantasmi privi di piedi sono del resto una prerogativa del Giappone, poiché nell'iconografia cinese sono generalmente dotati di tutti e quattro gli arti. L'interpretazione di Ōkyo in *Yūrei-zu* (Il fantasma di Oyuki, seconda metà XVIII sec.), un fantasma femminile etereo con fini lineamenti e privo degli arti inferiori, si impone e dilaga nell'arte giapponese dei secoli a seguire assurgendo a modello. Quando l'attore *kabuki* Onoe Shōroku (1744-1815) ammira il rotolo dipinto da Ōkyo, a esempio, se ne innamora e porta in scena il medesimo soggetto¹⁷.

A mettere invece in crisi tali parametri, alcuni anni a seguire, è il maestro di arte declamatoria (*rakugo*) San'yūtei Enchō (1839-1900). Autore molto prolifico, lascia diversi lavori incentrati sui fantasmi ma il più celebre è *Kaidan botan dōrō* (La lanterna delle peonie – Storia di

¹⁴ Cfr. Mizuki e Murakami 2005, 282.

¹⁵ Altri studi in lingua italiana occidentali sono contenuti in Mastrangelo 2007 e San'yūtei Enchō 2012, *Introduzione*.

¹⁶ Maruyama Ōkyo è un artista rivoluzionario, capace di creare una sintesi fra il nuovo realismo e la tradizionale pittura a inchiostro su rotoli e paraventi. Tra i primi a comprendere i requisiti tecnici della rappresentazione realistica ma comunque lontana dall'emulazione pedissequa della pittura straniera. Cfr. Fahr-Becker 2000, 559.

¹⁷ Cfr. Inada 2015, 20. Per approfondimenti sull'attore si rimanda a Hattori, Tomita *et al.* 1983, la voce *Onoe Shōroku*.

fantasmi), la cui prima stesura risale al 1861¹⁸. In questo lungo lavoro popolato di numerosi personaggi i cui destini si incrociano secondo un'architettura narrativa ben strutturata, compaiono due fantasmi femminili, Otsuyu e Oyone, pronti a tutto per raggiungere la loro preda, il giovane Hagiwara Shinzaburō. La sera della festa dei morti, il ragazzo sente un insolito rumore di *geta*, le tradizionali calzature in legno, e vede passare due donne alla luce di una lanterna con decorazioni di fiori di peonia (*botan*). In quanto fantasmi, le due presenze dovrebbero spostarsi fluttuando nell'aria senza poggiare i piedi per terra, arti di cui non sarebbero neppure dotate secondo le credenze più diffuse all'epoca di Enchō. Eppure, l'autore combina il rumore dei *geta*, l'onomatopea *karan koron*, con il movimento dei fantasmi ottenendo un effetto scenico e letterario innovativo. Nelle declamazioni la ripetizione dell'onomatopea diviene un suono tetro e irreale che annuncia l'arrivo dei fantasmi¹⁹.

La questione dei piedi è indice dell'ampia varietà di superstizioni riguardo ai fantasmi, che possono anche riguardare singole parti anatomiche. All'epoca di Enchō non sono infatti rare rappresentazioni di arti fantasmi che spuntano fuori dal nulla per terrorizzare le persone. A cominciare dalle trasposizioni pittoriche dell'episodio di *Storia degli Heike* in cui Taira no Kiyomori fronteggia una gigantesca testa-fantasma, vi sono quelle del *mekurabe*, cumuli di crani decomposti che appaiono all'improvviso, del *mokumokuren*, occhi spettrali che compaiono sugli *shōji*, o la "vecchia dalle lunghe braccia" (*tenaga babā*), due braccia giganti che spuntano ad assalire i bambini nei pressi di bacini acquatici²⁰.

L'altro parametro di Ōkyo messo in discussione da Enchō è quello estetico, ossia i bei lineamenti del fantasma femminile esaltati dalla candida veste bianca, dal languido gesto del braccio posato sul petto e dai capelli che scendono giù a pioggia fino a lambire il seno, come i morbidi rami di un salice. Rispetto a ciò, Otsuyu è «una ragazza che

¹⁸ Dell'opera esiste una traduzione italiana a cura di Matilde Mastrangelo in San'yūtei Enchō (2012).

¹⁹ Nello specifico, le calzature indossate dai due fantasmi sono *komageta*, sandali realizzati da un unico blocco di legno molto popolari tra le genti di Edo.

²⁰ Cfr. Mizuki e Murakami 2005, 319-320, 323 e 221.

sembrava avere più o meno diciotto anni, i capelli acconciati alti alla Shimada, un *kimono* dalle maniche lunghe tinto con disegni di vegetazione autunnale, un sotto *kimono* estivo lungo di seta scarlatta crespata e un *obi* di raso allacciato morbido». Al pari, anche Oyone è descritta come «una bella donna di circa trent'anni, con una pettinatura da signora matura, che reggeva una lanterna alla moda decorata con fiori di peonia di seta crespata»²¹. In breve, sono entrambe lontane dal modello di fantasma etereo e dalle cromie tenui tracciato da Ōkyo.

I *kimono*, i *geta* e gli altri accessori potrebbero essere il corredo funebre disposto dalla famiglia di Otsuyu per accompagnare la defunta, oppure solo frutto dell'illusione di cui cade vittima Shinzaburō²². D'altronde, è solo agli occhi di quest'ultimo che il fantasma di Otsuyu appare come una bella donna, in quanto Tomozō – il servitore del malcapitato – riconosce subito in lei un fantasma e corre via in cerca dell'anziano Hakuōdō Yūsai, il divinatore. La descrizione fatta da questi parla di una donna «magra al punto da essere pelle e ossa», con «ciocche della pettinatura che ricadono sul volto pallido» e anche Oyone, dal canto suo, è «altrettanto magra da far paura» e di lei si vede «solo dalla vita in su, proprio come i fantasmi ritratti nei dipinti». Al di fuori della malia da loro diffusa, i fantasmi appaiono quindi per come sono, proiezioni di cadaveri consumati dalla morte. Lette in tal modo, piuttosto che all'aggraziata fanciulla-fantasma di Ōkyo, Enchō sembra ispirarsi al modello della *hone onna* (lett. “donna ossuta”) proposto da Sekien, una donna-fantasma pelle e ossa ben lontana dall'apparire avvenente²³.

In sostanza, Enchō lavora sui vari modelli di fantasma in voga alla sua epoca attraverso un gioco di illusioni. In nessuna delle due versioni, quella di Shinzaburō e la testimonianza di Tomozō, i fantasmi di Otsuyu e Oyone aderiscono al modello formulato da Ōkyo, ma ne dimostrano comunque una forte coscienza. Dal punto di vista della dimensione vestemica, invece, più che *Il fantasma di Oyuki*, l'aspetto

²¹ Cfr. San'yūtei Enchō 2012, 94.

²² Nel testo si specifica che quando Shinzaburō va a cercare Otsuyu, di fronte alla sua tomba trova la medesima lanterna decorata della sera in cui si incontrano. Ivi, 113.

²³ Cfr. Toriyama Sekien 2011, 108.

sfarzoso dei fantasmi ricorda l'iconografia relativa al mito di Tamamo no Mae, la volpe (*kitsune*) che strega il cuore degli uomini trasformandosi in avvenente fanciulla, del resto molto popolare all'epoca di Enchō. Nella testimonianza di Tomozō, invece, i tratti generali del fantasma di Oyone sono quelli proposti da Ōkyo, ossia la longilinea figura priva di piedi, ma nel complesso suscita un oscuro senso di paura ben lontano dall'espressione melanconica ma tranquilla irradiata dal volto della donna-fantasma del dipinto.

Per Enchō, un fantasma femminile può apparire al contempo avvenente o orrendo e Otsuyu e Oyone ne sono un esempio. Tuttavia, come si suole dire, c'è sempre chi sta peggio e alla loro collega Oiwa di *Tōkaidō Yotsuya kaidan* (Fantasmi di Yotsuya, 1825), con il volto completamente sfigurato per un farmaco avvelenato, non è certo andata meglio²⁴.

3. Onryō, gli spiriti-persecutori

3.1 Onryō: quando il risentimento diviene stilema

Nella visione dei fantasmi di Abe, il soprannaturale è una dimensione in cui trovare rifugio da una realtà inaccettabile e inospitale. Del resto, l'idea di rifugiarsi nell'aldilà, ossia nella "terra delle acque ocra", è ben salda nell'immaginario collettivo giapponese già dai tempi di *Kojiki* (*Kojiki* – Un racconto di antichi eventi, 712), la più antica storiografia a noi pervenuta. Ōkuninushi, divinità tutt'oggi venerata nel Santuario di Izumo, implora Susanoo di offrirgli riparo dagli assalti dei fratelli nella "terra delle acque ocra", conscio che ormai per lui non vi sia più posto nel mondo. Medesima sorte per l'Imperatore Sutoku descritto in *Hōgen monogatari* (Cronache dell'era Hōgen, XIII sec.) e in seguito da Ueda Akinari (1734-1809) nel racconto *Shiramine* (Il picco bianco) della raccolta *Ugetsu monogatari* (Racconti di pioggia e di luna, 1768)²⁵: il risentimento e la vergogna per la sconfitta e gli smacchi subiti lo tra-

²⁴ *Fantasmi di Yotsuya* è un dramma *kabuki* in cinque atti di Tsuruya Nanboku IV (1755-1829) rappresentato per la prima volta nel 1825.

²⁵ Cfr. Ueda Akinari 1988, 33-50.

sformano in uno spirito-persecutore, unica via praticabile per rimettere a posto la situazione. Da questo punto di vista, divenire un fantasma non è solo un percorso per compiere una vendetta, bensì una seconda chance nei confronti della vita stessa.

In Giappone è ben nota la pericolosità degli spiriti rancorosi che fluttuano tra i due livelli di esistenza: queste presenze terrorizzano i lettori fin dai *monogatari* del periodo Heian, tra tutti *Genji monogatari* (La storia di Genji, ca. 1000)²⁶, e continuano a farlo con maggiore vigore nei racconti di fantasmi (*kaidan*) del periodo Tokugawa. Tra i fantasmi che popolano il panorama letterario, gli spiriti-persecutori (*onryō*) occupano una posizione di spicco: si suddividono in due gruppi e il primo riguarda gli *shiryō* (lett. “spiriti-defunti”) che si accaniscono sui nemici di quando erano in vita o sui responsabili della loro morte. Per citarne uno, è il caso dello spirito dell’Imperatore Sutoku. Nel periodo Heian si diffondono superstizioni che vedono negli spiriti-persecutori le principali cause di mali e pestilenze: morti violente o malattie gravi vengono ricondotte alla loro azione, che causa alla vittima atroci sofferenze o, talvolta, il decesso²⁷.

Nel contesto occidentale, sebbene non si faccia specifico accenno a vendette, la partizione dell’essere umano in due elementi costitutivi principali, uno spirituale e uno fisico, e l’idea che dopo la morte l’anima mantenga potenza (*dynamis*) e saggezza (*phronesis*) e permanga nel mondo, sono in realtà ipotizzati fin dal *Fedone* (IV sec. a.C.) di Platone²⁸. Speculazioni filosofiche in merito, poi, proseguono per tutto il corso della storia fino a giungere all’idea di corpo astrale formulata in età contemporanea da alcune correnti new age. Tuttavia, nel caso degli spiriti-persecutori giapponesi, l’origine non si fonda su un’ipotetica superiorità della materia spirituale rispetto a quella fisica come nel pensiero occidentale, bensì il fulcro risiede nel risentimento (*urami*) che

²⁶ *La storia di Genji* è considerato il caposaldo di tutti i tempi della letteratura giapponese ed è scritto da una donna, Murasaki Shikibu (ca. 973-1025). La Dama Rokujō occupa una posizione di spicco nell’opera ed è una tra le figure letterarie più studiate della letteratura giapponese a livello internazionale. Per approfondimenti si rimanda a Nishizawa e Uehara 2005 e Bargen 1997.

²⁷ Cfr. Kamata 2007, 29-42.

²⁸ Cfr. Toscani 2012, 137-138.

li genera. Se come affermato dal poeta Ki no Tsurayuki (?-945) nella prefazione di *Kokin waka shū* (Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne, X sec.), i sentimenti suscitati in “spiriti e divinità invisibili” (*me ni mienu onikami*) dal *waka* si legano alla sensibilità dello *aware*, la ‘commozione’, nei diari dei nobili di corte e nelle storiografie del periodo Heian lo spirito-persecutore scaturisce sovente da un forte sentimento negativo nei confronti di qualcosa o qualcuno, di solito rancore o sete di vendetta²⁹. Questa carica di risentimento diviene uno spirito che si scaglia contro un obiettivo e, a meno che non venga subito placato con dei riti religiosi, una volta concluso il compito si dissolve poiché privo di un corpo in cui fare ritorno.

Oltre a questo – che nel lessico della demonologia occidentale è più vicino all’idea di ‘apparizione-crisi’³⁰ – vi è una seconda tipologia chiamata *ikiryō* (lett. “spirito-vivente”) e riguarda lo spirito di un vivente che si stacca dal corpo e interagisce con la realtà circostante³¹. A partire dal caso più conosciuto, quello della Dama Rokujō di *La storia di Genji*³², la letteratura è costellata dal topos dello spirito-vivente e lo applica di volta in volta a soggetti diversi: donne, uomini e addirittura animali. Ne troviamo esempi anche in periodo Tokugawa, come nella raccolta di racconti di fantasmi *Sorori monogatari* (I racconti di Sorori, 1663), opera attribuita a Sorori Shinzaemon (?-1603?), il cantastorie personale del famoso condottiero Toyotomi Hideyoshi (1537-1598)³³, ma anche nei bestiari realizzati dalla metà del diciottesimo secolo in poi.

²⁹ Il *waka* (lett. “poesia giapponese”) è un componimento poetico di trentuno sillabe disposte secondo lo schema 5/7/5/7/7.

³⁰ Con ‘apparizione-crisi’ si intende lo spirito di una persona appena defunta in procinto di lasciare questo mondo. Cfr. Humphrey 2011, 165-176.

³¹ Oltre alla lettura *ikiryō*, la coppia di caratteri può essere letta *ikisudama* – più anticamente, *ikizutama* – o *ikitama*.

³² La Dama Rokujō occupa una posizione di spicco nell’opera ed è una tra le figure letterarie più studiate della letteratura giapponese a livello internazionale. Per approfondimenti si rimanda a Nishizawa e Uehara 2005 e Bargaen 1997.

³³ Della vita e delle gesta del cantastorie Sorori Shinzaemon si sa molto poco, anche le date di nascita e morte sono incerte, e di opere da lui firmate non ve ne sono altre. Rimane però celebre per le abilità declamatorie e *I racconti di Sorori*. Cfr. Sorori Shinzaemon 2007, *kaisetsu*.

Rari ma non del tutto assenti, poi, i casi in cui uno spirito – sia esso di un vivente o di un defunto – persegue obiettivi diversi dalla vendetta o addirittura agisce negli interessi di qualcuno. Un esempio è la situazione proposta dall’aneddoto “Una donna riceve la visita del defunto marito” dell’antologia aneddotica *Konjaku monogatari-shū* (Storie di un tempo che fu, fine XII sec.): la giovane donna protagonista della vicenda scorge il fantasma del marito defunto tornato dagli inferi per riabbracciarla ma, sopraffatta dalla paura, non se la sente di trovarsi a tu per tu con lo spirito e così il loro incontro non si realizza.³⁴

La più celebre eccezione al paradigma nella letteratura premoderna si rintraccia tuttavia in *Racconti di pioggia e di luna* di Ueda Akinari, più precisamente nel racconto *Kikka no chigiri* (L’appuntamento dei crisantemi). I protagonisti di questa storia fortemente basata sulla visione confuciana sono due samurai che stringono una promessa, ossia incontrarsi nel giorno della festa dei crisantemi. Uno dei due, tuttavia, caduto prigioniero di un nemico, non è in grado di presentarsi all’appuntamento ma, pur di mantenere la parola data, si uccide per permettere al proprio spirito di raggiungere il compagno. Tale gesto costituisce esaltazione della virtù confuciana della ‘affidabilità’ (sin. *xin*; giapp. *shin*), somma verità da praticare anche a prezzo della vita³⁵.

3.2 *Gli spiriti-persecutori e il clan Taira*

L’aspra lotta tra i clan Minamoto e Taira è il tema di molti romanzi dell’epica medievale (*gunki monogatari*) e lo scenario tracciato da questi lavori rivela come la figura del demone sia intimamente legata ai primi, mentre i secondi si trovano più spesso a confronto con i fantasmi. Laddove il clan Minamoto vanta una lunga lista di atti miracolosi, come la trasformazione di Yoshihira in Divinità del Tuono (*raijin*), e nobili imprese di pubblica utilità liberando il mondo dalla tirannia di demoni antropofagi quali il “demonietto beone” (Shutendōji), il “ragno della

³⁴ Si tratta del ventiseiesimo aneddoto del ventisettesimo *maki*.

³⁵ La traduzione in lingua italiana del racconto è contenuta in Ueda Akinari 1988, 51-66.

Terra” (Tsuchigumo) o il *nue*, la belva chimerica uccisa da Yorimasa, dei Taira non si può dire altrettanto. Certo, anche questi danno sfoggio di abilità militare e arguzia fronteggiando alcuni mostri: a esempio, nel dramma di teatro *nō Momijigari* (Foglie rosse d’autunno, seconda metà XV sec.) di Kanze Nobumitsu (1435-1516), Taira no Koremichi non esita a uccidere una donna-demone tra le rosse foglie autunnali dei monti di Nagano³⁶. Eppure, eccezioni a parte, le interazioni dei Taira con il soprannaturale riguardano principalmente spettri impalpabili contro i quali il metallo delle armi può ben poco.

A tal proposito, il capitolo “Inquietanti fenomeni” di *Storia degli Heike* presenta il caso di una testa gigante che appare all’improvviso al cospetto di Taira no Kiyomori, il capo del clan. Ormai stanco per le lunghe guerre e ritiratosi a vita monastica, Kiyomori assiste all’apparizione ma lui, impassibile, la scaccia con la sola forza di uno sguardo. La manifestazione avviene durante la fase di veglia e Kiyomori ne distingue chiaramente i dettagli tanto da determinarne le dimensioni, un diametro di ben due metri. Rispetto al fantasma lui non si scompone, atteggiamento che da un lato sottolinea il sangue freddo del personaggio e dall’altro, sul piano narratologico, ribadisce l’utilizzo strutturale del fantastico e del meraviglioso in *Storia degli Heike*. La vicenda rimane impressa nell’immaginario collettivo e viene in seguito ripresa da vari artisti, tra cui i pittori di epoca Tokugawa Toriyama Sekien e Yoshioka Yoshitoshi (1839-1892), che la declinano aggiungendo un tocco personale. Il primo propone una versione visionaria incentrata sul fantasma, mentre il secondo una più realistica con un magistrale uso del colore che infonde teatralità alla scena.

Per quanto riguarda *Storia degli Heike* e le manifestazioni spirituali fronteggiate dai Taira, è inoltre significativo il caso del Consigliere Fujiwara no Narichika, costretto all’esilio da Kiyomori per cospirazione contro il clan e lasciato morire di fame e stenti. In seguito ai torti subiti, lo spirito di Narichika fuoriesce dal corpo in cui ormai non scorre vita

³⁶ Anche *Taiheiki* (Cronaca della grande pace, ca. 1374) tratta il medesimo episodio, ma qui la cacciata del demone è attribuita all’operato di Minamoto no Mitsunaka (912-997). Viste le gesta compiute dagli altri membri del suo clan e la data di compilazione dell’opera, poi, è probabile sia questa la versione originaria della leggenda e che quella con Koremichi sia una rielaborazione di Nobumitsu.

e si scaglia contro i Taira assetato di vendetta. Alla sua azione maligna, infatti, sono ricondotte le sofferenze patite durante la gravidanza da Taira no Tokuko, figlia di Kiyomori³⁷.

Nella saga dei Taira, sovente sono gli stessi membri del clan caduti in battaglia a originare degli spiriti persecutori, come a esempio i globi di luce che appaiono nella baia di Dan no Ura, teatro della disfatta finale del 1185. Al pari, i “granchi dei Taira” (*heikegani*) sono grotteschi mostri marini con corpo di granchio e volto umano generati dalle anime dei Taira caduti. Abbiamo poi il *funa yūrei*, o “imbarcazione fantasma”, che appare di notte ai marinai di Dan no Ura chiedendo in prestito un mestolo per eliminare l’acqua filtrata nella barca. Dopodiché, i fantasmi ringraziano i malcapitati affondandoli con l’oggetto ricevuto, motivo per il quale i navigatori più superstiziosi usano tenerne a bordo un mestolo bucato per ogni evenienza³⁸. La baia di Dan no Ura rappresenta un luogo importante per i fantasmi dei guerrieri Taira, indissolubilmente legati al luogo in cui si dipana la loro tragica fine. E infatti, anche ai giorni nostri, ogni tanto tornano a farsi vedere nei pressi³⁹.

Di tipologia simile abbiamo anche lo “spirito-persecutore dei Taira” (*heike ichizoku no onryō*), uno spettro che rappresenta la coscienza collettiva del clan. Di questo fantasma si trovano tracce lungo tutta la storia culturale del paese, a cominciare dal dramma *nō* intitolato *Funa benkei* (Benkei sulla barca) di Kanze Nobumitsu (o Kojirō, ca. 1435-1516), in cui il fantasma di Taira no Tomomori mette alle strette Minamoto no Yoshitsune. Tuttavia, sarà lo scrittore di era Meiji Lafcadio Hearn (o Koizumi Yakumo, 1850-1904) a realizzare una delle rappresentazioni tutt’oggi più celebri dello spirito-persecutore ispirandosi a *Storia degli Heike*, ossia il celebre racconto *Mimi nashi Hōichi* (Hōichi,

³⁷ Cfr. L’episodio è contenuto nel capitolo *Yurushibumi* (Lettera di scuse) del terzo *maki* di *Storia degli Heike*. Per una traduzione in lingua inglese si rimanda a McCullough 1988, 96-98.

³⁸ Cfr. Mizuki e Murakami 2005, 291.

³⁹ La baia di Dan no Ura si trova presso la città di Shimo no Seki, nell’attuale prefettura di Yamaguchi, e consiste in una delle principali attrattive locali. Anche per incentivare l’interesse dei turisti, tutt’oggi capita di sentire di apparizioni dello spirito-persecutore dei Taira nei pressi della baia o del santuario Akama, dove è collocato un luogo sacro dedicato ai guerrieri caduti in battaglia.

il senza orecchie) contenuto nella raccolta *Kwaidan: stories and studies of strange things* (1904). Questo aneddoto, che racconta di fatti relativi al tredicesimo secolo, è tra i più celebri nel folklore giapponese e la sua notorietà è tutt'oggi viva attraverso trasposizioni cinematografiche e letterarie. Del cantastorie Hōichi, poi, nel santuario *shintō* di Akama della prefettura di Yamaguchi, sede della tomba del clan Taira, è posta una statua che lo raffigura.

L'ombra oscura degli spiriti-persecutori connessi ai Taira accentua l'alone di decadenza e risentimento che avvolge il clan, i cui membri diventano portali di accesso al mondo umano per mostri e fantasmi. In *Storia degli Heike*, così come nelle altre opere a corollario della saga, *Genpei seisuiki* (Cronaca della prosperità e decadenza dei Minamoto e dei Taira, XIV sec.) e *Cronaca della grande pace*, il fantastico segue una precisa regia dettata da mire politiche, ovvero esaltare i Minamoto e squalificare i Taira nell'immaginario collettivo per legittimare il nuovo governo di Kamakura.

4. Ma i fantasmi incutono davvero paura?

L'arco tracciato dalla letteratura riguardante i Minamoto e i Taira mostra i primi impegnati a scacciare i demoni dal paese, mentre i secondi appaiono attirare spiriti-persecutori e altre grottesche creature attraverso il proprio malessere. Le intersezioni tra gli eventi riguardanti i Taira e il soprannaturale, poi, sono connotate da un'aura di risentimento, una delle passioni buddiste e materia prima di cui si compongono i fantasmi. Inoltre, come nel caso dei guerrieri divenuti uomini-granchio, si caratterizzano per una ricezione passiva e dai risvolti negativi per il clan. Di contro, la fazione avversa si dimostra sempre capace di dominare e prevalere sul soprannaturale, con picchi di eccellenza quali la miracolosa freccia che affonda un vascello scoccata da Minamoto no Tametomo in *Cronache dell'era Hōgen* o la trasformazione in Divinità del Tuono del giovane Yoshihira in *Heiji monogatari* (Cronache dell'era Heiji, XIII sec.).

Circa il fatto che i fantasmi incutano terrore non vi sono obiezioni, ma nel saggio *I fantasmi e la letteratura* Ango dimostra di tenere parti-

colarmente a cuore la questione. Lo scrittore infatti afferma, «non mi piacciono le storie di fantasmi giapponesi. Per il terrore che incutono meritano sicuramente di essere dichiarate le migliori al mondo, ma una letteratura primitiva che punta a stimolare pura paura istintiva ha una filosofia di bassa lega e non può divenire in alcun modo letteratura alta. La paura generata dalle storie di fantasmi non dovrebbe costituire un vanto, bensì una vergogna che racconta il livello di bassezza raggiunto dalla vita culturale di quel paese»⁴⁰.

Ango incontrerebbe forse problemi di fronte alle aggressive abitatrici dei salici, *yanagi babā* e *yanagi onna*, all'imprevedibile 'spione del paravento' e ai tanti sanguinari spiriti-persecutori legati al clan Taira, primo tra tutti quello che affligge il cantastorie Hōichi del racconto di Lafkadio Hearn. Altrettante difficoltà si porrebbero con gli spiriti della Dama Rokujō, dell'Imperatore Sutoku e di Otsuyu e Oyone, colmi di desiderio di vendetta e rancore: ma cosa direbbe invece della rapida apparizione narrata nell'aneddoto "Una donna riceve la visita del defunto marito" di *Storie di un tempo che fu* o del fantasma del samurai descritto in *L'appuntamento dei crisantemi* da Akinari? Entrambi le situazioni propongono infatti spiriti animati da sentimenti positivi quali amore e amicizia.

È invece comprensibile l'opinione dello scrittore in merito al fatto che le storie di fantasmi giapponesi suscitino un elevato livello di terrore, forse maggiore rispetto a quelle occidentali. Laddove le ultime hanno la tendenza a ricorrere a immagini cruente e violenza diretta, quelle giapponesi mirano a tenere alto il pathos psicologico. Di certo il fantasma di "Una donna riceve la visita del defunto marito" è mosso dall'amore verso la moglie, ma la moglie comunque si dimostra terrorizzata dalla presenza e la riunione nei due non trova compimento. Di contro, i due samurai di *L'appuntamento dei crisantemi* si ricongiungono, ma il volto cupo e i lunghi silenzi del fantasma smorzano con una coltre tetra l'atmosfera gioiosa che invece dovrebbe assumere la situazione.

Da alcuni dei casi finora trattati si intuisce come il "mondo delle

⁴⁰ Le parti presentate in traduzione sono tratte da: https://www.aozora.gr.jp/cards/001095/files/42990_21277.html (ultimo accesso 05/04/2023).

anime” (*reikai*) costituisca nell’immaginario collettivo premoderno giapponese non solo il luogo in cui le anime sprofondano dopo la vita terrena, bensì al contempo anche la dimensione in cui si rifugiano coloro che intendono scombinare un ordine prestabilito. E ciò vale non soltanto per chi, come il samurai di *L’appuntamento dei crisantemi*, vuole rispettare a ogni costo i valori in cui crede, ma anche per coloro che, con mire e risentimento decisamente più alti, al pari dell’Imperatore Sutoku di *Il picco bianco* desidera a tutti i costi modificare il corso della Storia.

Bibliografia

- Abe, Masamichi. 1972. *Nihon no yūreitachi – onnen no keifu*. Tokyo: Nichibō Shuppan.
- Bargen, Doris. 1997. *A woman’s wearpon: spirit possession in the Tale of Genji*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Blacker, Carmen. 2004. *The catalpa bow: a study of shamanistic practices in Japan*. London: Routledge.
- Cucinelli, Diego. 2019. *Percorsi nella letteratura fantastica giapponese – demoni e animali fantastici*. Roma: Gangemi International.
- Ema, Tsutomu. 2004. *Nihon no yōkai hengeshi*. Tokyo: Chūkō Bunko.
- Fahr-Becker, Gabriele (a cura di). 2000. *Arte dell’Estremo Oriente*. Milano: Könemann.
- Hattori, Yukio, Tomita Tetsunosuke *et al.* (a cura di). 1983. *Kabuki jiten*, Heibonsha.
- Humphrey, Nicholas. 2011. *Soul dust: the magic of consciousness*. Princeton: Princeton University Press.
- Inada, Kazuhiro. 2015. *Kaidanron – An anatomy of the horror stories*. Tokyo: Sairyūsha.
- Kamata, Tōji. 2007. *Shisō noshintai, rei no maki*. Tokyo: Shunshusha.

- Komatsu, Kazuhiko. 2011. *Yōkai no kiso chishiki*. Tokyo: Kawade Sensho.
- Mastrangelo, Matilde. 2007. “Passioni ed emozioni dei fantasmi nella letteratura giapponese: il caso di San’yūtei Enchō”. *Rivista degli studi orientali* vol. 78: 103-110.
- McCullough, Helen Craig. 1988. *The Tale of the Heike*. Stanford: Stanford University Press.
- Mizuki, Shigeru, e Murakami Kenji. 2005. *Nihon yōkai daijiten*. Tokyo: Kadokawa.
- Nishizawa, Masashi, e Uehara Sakukazu. 2005. *Rokujō no Miyasudokoro – jinbutsu de yomu Genji monogatari*. Tokyo: Bensei Shuppan.
- Orikuchi Shinobu. 1953. *Kabuki-san*. Tokyo: Sōgensha.
- San’yūtei Enchō. 2012. *La lanterna delle peonie – Storia di fantasmi*, trad. it. e cura di Matilde Mastrangelo. Venezia: Marsilio.
- Sorori Shinzaemon. 2007. “Sorori Monogatari”. In *Kaii – tokushū*, a cura di Takada Mamoru. Tokyo: Kasama Shoin.
- Toriyama Sekien. 2011. *Gazu hyakki yagyō zengashū*, a cura di Tada Katsumi. Tokyo: Kadokawa Sofia Bunko.
- Toscani, Franco. 2012. “L’anima e la morte nel Fedone di Platone. Sugli inizi della metafisica occidentale”. *Koinè* vol. 19, nn. 1-4: 137-161.
- Ueda Akinari. 1988. *Racconti di pioggia e di luna*, trad. it. e cura di Maria Teresa Orsi. Venezia: Marsilio.
- Yanagita, Kunio, 1977. *Yōkai dangi*. Tokyo: Shinchō Bunko.
- . 1998. “Senzo no hanashi”. In *Yanagita Kunio zenshū* vol. 15, a cura di Itō Mikiharu e Gotō Sōichirō. Tokyo: Chikuma Shobō.

Conflitto tra due logiche che organizzano le civiltà

FRANCESCA DITIFECCI

1. Introduzione

La nostra ricerca prende avvio dall'affermazione aristotelica secondo cui l'uomo è *zoon politikon*, animale politico, che vive nella *polis*. E l'uomo non è solo animale politico, ma è un animale dotato di *logos*. *Zoon politikon echon ton logon* come lo definisce Aristotele (Aristotele, Politica 1-2, 1253a). Conseguentemente, l'essere umano è per sua natura un essere parlante. L'uomo è un animale politico dotato di parola. "Gli uomini sono esseri capaci di politica perché sono essere dotati di linguaggio" dice Hannah Arendt riprendendo questa affermazione di Aristotele, È dunque il *logos* ad essere decisivo nella *polis*, in quanto è colui che conferisce la posizione dell'essere parlante. La *polis* è il luogo del *logos*. Nella *polis* i cittadini conducono "un modo di vita nel quale solo il discorso aveva senso e in cui l'attività fondamentale di tutti i cittadini era di parlare tra di loro" (Arendt 2011, Kantzà 2012).

È proprio il fatto di essere parlante la caratteristica che distingue l'essere umano da tutti gli altri esseri animati, il fatto esclusivo di parlare è ciò che segna la differenza tra lui e tutti gli altri animali (Brownlees e Ditifeci 2019, 157). L'essere umano è un parlessere, come lo definisce Jacques Lacan. Il fatto di essere parlante è ciò che lo predispone per natura a vivere in una *polis*, costruita per la realizzazione del bene comune dei suoi cittadini, in un rapporto di relazione con gli altri suoi simili. Come sottolineato da Barone (1988), il linguaggio è l'attività più umana. Heidegger afferma che il linguaggio è la dimora dell'essere, nella sua casa abita l'essere umano, l'essere e l'essenza degli individui sono determinati rispetto all'essere e all'essenza del linguaggio (2008, 37-41).

2. Strutture logiche

Abbiamo fatto luce sul ruolo del linguaggio come facoltà che distingue l'essere umano da tutti gli altri esseri. Invero, è a questo punto essenziale considerare, accanto al fatto di essere parlesseri, COME parliamo.

Il linguaggio è piuttosto un sistema complesso che organizza il nostro pensiero e in cui tutti gli elementi sono collegati. Il linguaggio stesso struttura il nostro pensiero, il linguaggio stesso è il 'luogo' tutti gli elementi sono connessi. L'uomo, il parlessere, parla secondo una certa grammatica, una determinata struttura (Brownlees e Ditifeci 2019, 158). Tutto in natura accade secondo regole, anche l'esercizio delle nostre facoltà accade secondo certe regole che noi seguiamo dapprima senza esserne coscienti, fino a che giungiamo gradualmente a conoscerle. Così, ad esempio, la grammatica generale è la forma della lingua in generale. Ma si parla anche senza conoscere la grammatica: e chi parla senza conoscerla ha in realtà una grammatica e parla secondo regole, delle quali però non è cosciente (Kant, 1984). Tutti gli esseri umani parlano secondo una struttura logica, una grammatica che ordina e organizza il nostro pensiero.

A questo punto però è necessario fare una distinzione. Contrariamente a quanto siamo inclini a credere, non esiste solo una struttura logica secondo cui pensiamo e parliamo, ma ne esistono almeno due: la struttura logica occidentale subordinativa e la struttura logica orientale coordinativa.

La logica subordinativa, che organizza la civiltà occidentale, è una logica evolutiva dinamica, è la logica della mancanza e la logica del desiderio. Essa è organizzata su un asse verticale con il soggetto, che governa la frase, in basso, e un'entità che sta sopra, in relazione al soggetto. La seguente struttura di base della frase nella logica subordinativa è quindi composta da soggetto + verbo. Questi due elementi sono collegati tra di loro, sono in relazione.

La logica coordinativa ha organizzato la civiltà orientale, con una struttura orizzontale, statica, in cui gli elementi sono staccati e posti uno accanto all'altro. Questa logica struttura lingue come il cinese e

il giapponese (Barone 1986, 1990, 1994, 2000; Heidegger 1973). Ad esempio, la lingua cinese è caratterizzata da un basso livello morfologico (evidenziato soprattutto dall'inesistenza della coniugazione dei verbi), la relazione tra verbo e soggetto non è così densa. Dalla singola parola che rappresenta il verbo non è chiaro chi sia il soggetto, il verbo non mi suggerisce assolutamente nulla, in quanto non è flesso. Anche la natura dei caratteri cinesi, ideografici, suggerisce questo aspetto di correlazionalità. "I cinesi sono puramente interessati dalle interrelazioni tra segni diversi, senza preoccuparsi della sostanza che sta sotto di essi. Di qui il tipo di considerazione relazionale o correlazionale" (Tsung-Sung 1959, 310-311).

Se dunque la logica occidentale è subordinativa, per cui il soggetto sta sotto ed è in relazione inscindibile con il predicato, la logica cinese non si basa sull'identità, ma sulla correlazionalità, sulla dialettica dell'accordo tra opposti. Per esempio, "il termine vendere si chiarisce mediante il termine comprare, perché il contrasto dei due termini li rende meglio afferrabili, in quanto essi esprimono la stessa transazione considerata da due punti di vista" (Barone 1988, 91).

La nostra logica subordinativa nasce dall'incontro tra le tre colline, l'Acropoli, il Campidoglio, il Golgota. Essa è basata sul soggetto. Le etimologie stesse di 'subordinativa' e 'soggetto' condividono la stessa radice: soggetto (*subiacere*, stare sotto), subordinativa (*sub-ordinare*) e che significano che un ente dipende gerarchicamente da un altro. Questa è la logica del desiderio, della mancanza, che produce sempre un resto, uno scarto, un'eccedenza, da cui ripartire. Questo è ciò che rappresenta l'essenza del soggetto occidentale, un soggetto desiderante, alla ricerca sempre di ciò che gli manca. La logica occidentale è sempre alla ricerca di ciò che non ha, di ciò che le manca, espresso metaforicamente, nell'etimologia della parola desiderio, *desiderium*: *de*, prefisso privativo e + *sidera*, *sidus sideris*, stella, sentire la mancanza delle stelle.

Dall'altro lato la logica coordinativa è una logica non desiderante, che non si evolve. Se guardiamo allo sviluppo della Cina, notiamo come essa si sia sempre preoccupata "di raccontare gli eventi rintracciando sempre il filo della continuità, della tradizione, al punto che lo stesso Confucio diceva 'Io non innovo, io tramando', come se innovare fosse illecito, un attentato alle fondamenta stesse della civiltà" (Pisu, 2013: 8).

Possiamo ora addentrarci nel significato di struttura linguistica. Più propriamente, quando parliamo di struttura linguistica dobbiamo innanzitutto distinguere due livelli (Barone 1986): temi e categorie.

I temi esprimono i motivi di costanza, le affinità di fondo tra lingue anche molto diverse e si presentano in coppie antitetiche. Come, ad esempio, già la coppia tematica subordinazione-coordinazione appartiene ai temi, ovvero al livello profondo delle strutture linguistiche, quello che mantiene la costanza nelle diversità: “senza di esso né i cinesi sarebbero riusciti a capire ed assimilare la scienza occidentali, né la stessa scienza occidentale avrebbe potuto evolversi” (Barone 1988, 90).

Il secondo livello di struttura è quello in cui l’elaborazione di un tema porta all’articolazione di un linguaggio specifico, alla costituzione delle sue categorie.

Ed è proprio questo secondo livello di struttura – le categorie linguistiche (di pensiero) – che possono spiegare il perché della differenza di essenziale tra la logica coordinativa e quella subordinativa.

Per chiarire le ragioni e i modi in cui la lingua influenza la cultura, la civiltà, ci siamo rifatti allo studio di Chang Tung-Sung, “A Chinese Philosopher’s Theory of Knowledge” (1959).

Tsung-Sung considera infatti il linguaggio come condizione e contributo per lo sviluppo del pensiero, più precisamente, “linguaggio e pensiero sono fondamentalmente indivisibili” (Tsung-Sung 1959, 303).

Innanzitutto, secondo Tsung-Sung, esiste una stretta connessione tra la logica greca e la grammatica della lingua greca – noi estendiamo qui a occidentale – le quali si basano sulla forma proposizionale soggetto-predicato, forma del tutto assente nella logica cinese. La lingua cinese è invece caratterizzata dall’inessenzialità del soggetto e l’assenza di un termine corrispondente al verbo essere. Come sottolinea la Pisu (2013) in cinese non esistono né l’essere, né il non essere. Nella logica coordinativa come non esiste il verbo essere, non esiste neanche l’individuo, non esiste il singolo, esiste il collettivo. Non si pone dunque il problema, tanto sofferto da Amleto, di non “essere”.

Le nostre radici greco-romane-giudaico-cristiane attribuiscono un valore assoluto alla persona sulla collettività. L’essere umano è innanzitutto persona e, solo successivamente, anche membro della società.

Anzi, come abbiamo detto, è proprio il fatto di essere persona dotata di *logos* che lo rende parte della polis.

Diverso il pensiero cinese, confuciano, nel quale la priorità è attribuita al ruolo delle relazioni, delle correlazioni tra cose, tra cose e uomini, tra uomini. Si è prima parte di una collettività e poi si è considerati nella propria individualità. In Cina lo sviluppo territoriale è avvenuto uniformemente (Pisu, 2013, 7). In Europa si è assistito invece a uno sviluppo territoriale avvenuto, di epoca in epoca, da paese a paese. Infatti, come già sottolineato, le radici e fondamenta della logica subordinativa si ritrovano nell'incontro tra tre colline ubicate geograficamente in diversi luoghi della terra: l'Acropoli (Atene), il Golgota (Gerusalemme), il Campidoglio (Roma).

3. I frutti della nostra logica subordinativa occidentale

Nell'ambito del Corso di *Linguistic Analysis* dell'a.a. 2018-19, CdLM in Relazioni Internazionali e Studi Europei abbiamo prodotto "A Manifesto for Europa" successivamente consegnato nelle mani dell'allora Presidente del Parlamento Europeo Davide Sassoli corredato da un'immagine che illustra la nostra struttura occidentale come un albero. Le radici sono costituite dalle tre colline, l'Acropoli, il Golgota, il Campidoglio, il tronco è costituito dal *logos*, dalla struttura della logica subordinativa stessa, e i rami con i loro frutti, dai prodotti di questa logica. Infatti, la logica subordinativa, essendo una logica non statica, bensì dinamica, che avanza, è una logica che produce. I suoi prodotti, i suoi frutti, che non esistono altrove, sono la democrazia, la scienza, l'arte, l'estetica, un tipo di grammatica uomo – donna, rappresentata dal modello dell'amor cortese, i diritti e la giustizia con il passaggio dalle Erinni alle Eumenidi. Tutti questi prodotti sono i frutti di quel *logos*, le cui caratteristiche sono state delineate nel paragrafo introduttivo. Il *logos*, che genera la civiltà e ne è sinonimo, è infatti il significante padrone del mondo occidentale (P. Kantzas 2015). Il *logos*, ovvero la facoltà di essere pensante e parlante, rappresenta l'essenza del soggetto, dell'uomo, un uomo che abbiamo detto essere *zoon politikon*.

Anche sulla scia dell'analisi di M. Cartabia, già Presidente della Cor-

te costituzionale, già Ministro della giustizia, della tragedia di Eschilo *Eumenidi*, possiamo fare luce sul ruolo fondante e decisivo che il *logos* ha avuto per e nella civiltà occidentale. Le *Eumenidi* fanno parte della trilogia dell'Oresteia di Eschilo, insieme ad *Agamennone* e *le Coefore*. L'importanza di questa tragedia risiede nel suo celebrare una svolta di civiltà in quanto, con la fondazione del tribunale dell'Areopago, viene posta fine alla carneficina familiare (Cartabia 2020). In essa, infatti, il registro violento e oscuro, che aveva caratterizzato le due precedenti tragedie, si interrompe. Interviene Atena, la dea della sapienza, che forma un tribunale, per arrivare ad un giudizio sul matricidio commesso da Oreste, simile all'Areopago: il tribunale, custode delle leggi, è composto da dodici cittadini e presieduto dalla dea stessa. Cartabia parla di tragedia che non finisce in tragedia: Oreste è assolto. Ma ad interessarci non è tanto l'esito del processo, quanto piuttosto il fondarsi di un nuovo ordine. È proprio l'apposizione da parte di Atena di un nuovo ordine a segnare la svolta di civiltà. Questo nuovo ordine si affida anzitutto alla parola, al *logos*. Qui si esprime il culmine della *polis*, terreno della libertà e della parola (Kantà 2012).

Le riflessioni di Eschilo si collocano in quel periodo di trasformazione della città di Atene. La riforma di Elfiate del 462 aveva privato l'Areopago della sua funzione di guardiano delle leggi, lasciandogli solo la funzione giudiziaria. Il tragediografo è interessato a queste riforme, come a riforme in grado di poter "scongiurare la stasi, la divisione e la lotta tra fazioni nella città e offrire un contributo alla costruzione di una comunità unita proiettata verso un futuro florido" (Cartabia 2020). In effetti, la *polis*, dice Aristotele, è "la comunanza di famiglie e di stirpi nel vivere bene" (Arendt 2011, 137).

E proprio qui avviene il passaggio dalla maledizione al *logos*, che rappresenta le modalità di manifestazione della giustizia della logica subordinative occidentale. La giustizia vendicativa delle Erinni, quelle dee mostruose, è soppiantata da un nuovo ordine, il processo davanti al tribunale degli uomini composto da giudici giurati e presieduto dalla dea della Sapienza, che la stessa Atena definisce "un istituto di giustizia che resterà saldo per sempre". Il processo in cui viene giudicato Oreste è dominato dal *logos*, dalla parola, dal ragionamento, dalla persuasione, dalla prova (Cartabia 2020).

La polis e le attività che lì si svolgono sono ora basate sul ragionamento, non più sulla vendetta. La riflessione, l'argomentazione, la dialettica, la verifica di ciò che è accaduto risolvono i conflitti e dettano l'armonia sociale, dove le pretese, le rivendicazioni del singolo lasciano spazio alla giustizia, alla Sapienza, alla parola, al *logos*. Una parola che tesse il tessuto sociale e le relazioni umane, prima dominate dal silenzio e dal terrore, metaforicamente raffigurato, nella tragedia, dalle Erinni. Neanche la Pizia, la sacerdotessa di Apollo, riesce a descrivere le Erinni, che raffigurano allegoricamente il caos in cui abita la giustizia, in cui abita la *polis*. Un ordine che appare dunque non umano. Atena, alla vista delle Erinni esclama:

ATENA: al vedere in questa terra una tale adunanza non provo paura alcuna, ma stupore appare ai miei occhi. Chi mai siete? A tutti insieme io parlo, a questo straniero seduto accanto al mio simulacro, e a voi [le Erinni]: a nessun essere generato somigliate, né mai foste viste dai numi fra le dee, né l'aspetto vostro può accordarsi con quello umano»

CORO: «Apprenderai ogni cosa a breve [...]

ATENA: apprenderò, se mi si rivolgerà un discorso perspicuo» (vv. 408 ss.).

Un discorso perspicuo, una parola perspicua che si contrappone alla parola di cui si fanno portavoci le Erinni. “La giustizia delle Erinni è intessuta di giuramenti e maledizioni. La loro parola è afasica, frammentata, inانamente reiterativa, è una formula che nella ripetizione quasi magica e rituale trova la forza del suo inveramento e della realizzazione della giustizia; è una parola che non è in grado di argomentare, ma porta al limite estremo il suo potere performativo” (Cartabia 2020).

La parola delle Erinni si svuota della sua funzione enunciava in sé ed esiste solo in relazione alla sua performatività:

Se l'atto del dire ha sempre in sé una componente di fare, nella parola-giuramento e nella parola-maledizione delle Erinni, enunciazione e performatività sono del tutto coincidenti: la parola è ciò che compie e compie ciò che dice, fino alla totale eliminazione di quella sua capacità simbolica che permette l'attuarsi del dialogo. La mancanza di parola e i suoni informi di queste creature mostruose segnalano l'immutabilità

insensata di una giustizia-vendetta che esige solo il versamento di altro sangue, la generazione di altro dolore, la proliferazione di altro male (Cartabia 2020).

E qui un altro elemento emerge: una parola, quella delle Erinni, che genera sofferenza. Sofferenza che si riesce a superare solo tramite la parola e l'agire di Atena, “che fonda tutta la sua azione sulla persuasione, Peithó, dea evocata esplicitamente alla fine del processo (vv. 970-975) quando la dea della sapienza – ma insieme anche dea delle arti e della guerra – celebra il trionfo di Zeus agoraios, epiteto che viene tradotto spesso in riferimento alla “parola”: dio della parola, patrono della parola, ispiratore della parola. La ‘nuova’ giustizia di Atena è tutta basata sul dire, sull’argomentare, sul dialogare (Cartabia 2020). Giustizia e parola non possono procedere se non congiunte.

Una tragedia dunque pervasa dal tema del linguaggio, della parola, che segna quella che Marta Cartabia ha appunto definito ‘svolta di civiltà’. La parola che, François Ost afferma essere il tema decisivo “anche più importante delle mutazioni del diritto che mette in scena l’Oresteia” (Ost 2007).

Una tragedia che segna quello che la Arendt, molti secoli più tardi, definisce come ritorno alla *polis*. A. Dal Lago (2011) sottolinea che questo ritorno alla *polis* non sia da interpretarsi come un’invocazione sentimentale del passato, bensì come “il ritorno a un luogo non luogo di ordine speculativo, punto di reperi fondamentale per ordinare, secondo logica, il tempo attuale” (Kantzà 2012).

4. Conflitto tra le due logiche

Come abbiamo visto esistono delle differenze costitutive, strutturali ed essenziali tra logica subordinativa e logica coordinativa. Esiste quindi inevitabilmente un potenziale conflitto tra di esse, i cui motivi fondanti risalgono proprio alle diverse essenze che appartengono all’una e all’altra logica. Queste sono ben messe in luce da Heidegger in “Da un colloquio nell’ascolto del linguaggio” tratto da *In cammino verso il linguaggio* (1973), in cui possiamo cogliere il tipo di conflitto

esistente tra le due logiche. Egli racconta il colloquio tra un giapponese e quello che lui chiama un “interrogante”. Il giapponese racconta delle lezioni tenute dal conte Kuki riguardo l'estetica dell'arte e della poesia giapponese. “Il tentativo di Kuki è quello di indagare l'essenza dell'arte giapponese con l'ausilio dell'estetica europea”. Qui si pone il primo problema. Infatti, l'interrogante chiede se sia consentito svolgere questa operazione in quanto “il modo di considerare le cose proprio dell'estetica non può non rimanere sostanzialmente estraneo al pensiero orientale.”

La risposta del giapponese è che sostanzialmente l'arte e la poesia, in termini generale, non possono prescindere dai concetti che l'estetica europea procura, in quanto “nell'incontro col pensiero europeo emerge una insufficienza” della lingua giapponese “nell'incapacità di definire gli oggetti, di rappresentarli in modo che ne resti univocamente evidente la reciproca relazione gerarchica”. Infatti, la caratteristica della logica coordinativa è, come detto all'inizio, l'ordine correlativo, in cui gli elementi sono posizionati l'uno accanto all'altro.

L'interrogante prosegue poi con diverse considerazioni riguardo i colloqui che lui stesso aveva avuto con il conte Kuki, colloqui che definisce ‘pericolosi’: “Il pericolo dei nostri colloqui si nascondeva nella lingua stessa, non in ciò che noi discutevamo e neppure nel modo in cui cercavamo di discuterlo”.

Traducendolo con quello che abbiamo già detto, per cui linguaggio=pensiero=logica, il pericolo si annida proprio nel fatto che le due logiche si presentano, a priori, “parallele”, come le definisce Barone (1986).

Nonostante il conte Kuki parlasse le lingue europee e potesse dunque tradurre i termini giapponesi nelle diverse lingue europee, per l'interrogante il problema stava proprio nel percepire e interiorizzare l'essenza di quei concetti. Parole tradotte che “cercavano di trasferire tutto in europeo”, ma il fine del colloquio era quello di “dire l'essenza”. E qui si inserisce la citazione per cui il “linguaggio è la dimora dell'essere”. Ma, “se l'uomo grazie al suo linguaggio abita nel dominio dell'essere è da supporre che noi europei abitiamo in una dimora del tutto diversa da quella dell'uomo orientale”.

Siamo dunque, in primis, di fronte a logiche non solo diverse, ma

“fondamentalmente oltre nell’essenza”. Infatti, il pensiero e il linguaggio, su cui Heidegger, tramite il racconto di questo colloquio riflette, sono “un contributo allo sforzo volto a far sì che l’uomo trovi il sentiero della propria essenza” (1973, 108). Il linguaggio è infatti, secondo Heidegger, un qualcosa di metafisico, che va oltre la pura dimensione fisico-sensibile del suono. Il linguaggio è espressione, ma non nel senso di espressione di suoni e parole, bensì è espressione nel suo senso di estrinsecazione. È infatti in questo senso che possiamo estendere la riflessione fatta da Heidegger riguardo alla difficoltà di colloquiare tra l’europeo e l’orientale, al conflitto essenziale che dimora alla base delle due logiche. L’interiorità, l’anima del linguaggio e- estendendo, dato che utilizziamo un paradigma internalista per cui la logica produce ed è sinonimo di linguaggio- della logica sono inscindibili dall’aspetto oggettivo, dal fenomeno. L’espressione, ovvero l’estrinsecazione di un’interiorità che si rapporta alla soggettività, e il fenomeno, ovvero, secondo un’interpretazione kantiana, il sinonimo di oggetto di esperienza, sono inscindibili. L’essenza propria di ogni logica pervade la sua struttura (espressione) e i suoi frutti (fenomeno). Di qui possiamo fare riferimento a quella parallelità di cui parla, all’impossibilità di un incontro intimo, di essenza, tra le due.

Un passo oltre è compiuto da Chang Tsung-sung. Egli, così come Barone, distinguendo diversi livelli nelle strutture linguistiche, arriva a considerare la diversità delle culture insieme alla loro possibilità di comunicazione. La distinzione fatta da Barone tra temi e paradigmi è ripresa da Tsung-sung in termini di residui (tendenze emozionali dell’uomo) e derivazioni (le espressioni esterne delle tendenze emozionali dell’uomo). I residui, secondo lui, “sono tratti universali dell’uomo”, “e si deve ammettere che non solo nei campi sociale e politico, ma anche in quello linguistico e mentale si possono vedere i tratti universali dell’uomo” (Tsung-Sung 1959, 321). Egli analizza anche estensivamente le caratteristiche proprie, intime della lingua cinese. Più precisamente, se il pensiero occidentale mira a penetrare nel fondo di una cosa, il pensiero orientale, cinese, mette attenzione esclusiva alle implicazioni correlazionali tra segni diversi. Nel pensiero cinese, infatti, non esiste l’idea di sostanza, “per la mentalità cinese è irrilevante che ci sia o non ci sia un sostrato ultimo soggiacente tutte le cose. Poiché

i caratteri sono ideografici, il pensiero prende consapevolezza solo dei segni e delle loro relazioni” (Tsung-Sung 1959, 312).

Al contrario, il pensiero subordinativo trae la sua essenza nella parola “sostanza”. Essi, se guardiamo alla loro etimologia, sono sinonimi. Sostanza, dal latino *substantia*, è derivato del verbo *substare* che significa proprio “stare sotto”.

5. Crisi dell'Occidente

Quello a cui si assiste oggi è una crisi dell'Occidente. Si tratta indubbiamente di una crisi economica, etica, politica, ma sostanzialmente si tratta di una crisi logica, ovvero di una crisi della logica subordinativa stessa che poi si riflette sui suoi prodotti. La parola crisi è da intendersi nel suo significato greco, ovvero cambiamento.

La crisi della logica subordinativa presuppone, indubbiamente, una crisi del soggetto. È infatti in atto la distruzione del soggetto così come la logica e la società occidentale l'hanno costruito. Il soggetto è dunque il prodotto di una civiltà e di una logica. Non tutte le logiche, invero, seguono lo stesso andamento e, di conseguenza, diverse logiche costruiscono soggetti diversi (P. Kantzas 2015).

La crisi della logica subordinativa coincide, nella sua essenza, con la crisi di quella che Lacan ha definito la funzione del Nome del Padre. La funzione del Nome del Padre è indispensabile per la costruzione dell'identità del soggetto, ma anche per la costruzione e la sopravvivenza di qualsiasi tipo di regime e di istituzione. E noi sin dall'inizio abbiamo collocato, nella nostra ricerca, il soggetto, l'uomo, proprio all'interno delle istituzioni, della polis.

La funzione del Nome del Padre può essere declinata in modi diversi. La civiltà occidentale, che trova le sue radici nella civiltà greco-romana-giudaico-cristiana, ha declinato ed elaborato la funzione del Nome del Padre in modo diverso da quella dell'Oriente. Il sistema logico occidentale si fonda sulla funzione del Nome del Padre, una funzione gerarchica, così come la logica stessa da cui è espressa. Questa funzione è piramidale: al vertice c'è Dio Padre, che emana leggi, rappresentate dai Dieci Comandamenti. Seguono poi altre entità, tra

cui la politica, che a sua volta svolge la funzione del Nome del Padre ed istituzioni fino ad arrivare all'ultimo anello, quello del padre di famiglia.

Il punto di arrivo di questa crisi è rappresentato da uno slittamento verso il sistema logico coordinativo, alimentato da un processo di semplificazione a tutti i livelli e, visibile, in prima istanza, a un livello linguistico.

La crisi del mondo occidentale comincia, a partire dal 600, quando la scienza irrompe con le figure di Galileo e Newton (Ditifecci 2022, 251). Questo ha innescato una diversa interpretazione della funzione del Nome del Padre, rompendo la catena dei significanti. Nel nuovo paradigma della modernità il Padre diventa un falso Padre. Newton e Galileo non cercano la verità, ma le certezze. Le certezze vengono trovate e poi descritte con il metodo matematico-scientifico e questo a certezze e previsioni: la scienza è dunque diventata dicitrice di certezza e produttrice di tecnologia. Tuttavia, al tempo di Galileo e Newton, il metodo scientifico rimaneva applicato solo alla materia, ai corpi celesti, e non entrava nella vita degli uomini, nella loro morale.

Questo fino al 1761, anno in cui l'Accademia di Berlino indisse un bando di concorso. Il bando chiedeva se fosse possibile utilizzare il metodo scientifico nell'etica per raggiungere la stessa certezza che il metodo scientifico dava alla comprensione della materia, dei corpi celesti. Tra i partecipanti ci fu anche Immanuel Kant. Il suo tentativo fu proprio quello di applicare il metodo scientifico all'etica, eliminando Dio. Mentre prima le verità venivano da Dio, Dio viene arginato.

Se in *Edipo re* di Sofocle il cambio di paradigma era stato segnato dall'intervento della figura della dea Atena, raffigurazione della Sapienza, del sapere, inaccessibile, così come è, nel suo essere divino, all'uomo, nel paradigma della modernità, dominato dall'illuminismo, l'uomo non vuole più avere bisogno di Dio, si dichiara autosufficiente.

Eventi di ancora maggiore portata sono la Rivoluzione francese, dopo la quale la scienza assume il ruolo di unico significante padrone, ormai staccato da Dio, la pubblicazione della *Critica della Ragion Pura* e della *Critica della Ragion Pratica* di Kant che si collocano all'interno del trionfo dell'illuminismo e della "ragione" umana che, inevitabilmente, cade in quella *hybris*, di cui si era macchiato Prometeo quando

aveva tentato di rubare il fuoco agli dei, che metaforicamente rappresenta il sapere.

Il passo successivo lo compie Nietzsche, quando scrisse: “Dio è morto”. La morte di Dio è un aforisma, una metafora che richiama la decadenza del mondo occidentale con i suoi valori e le sue tradizioni. Derrida riassume con un unico concetto tutto questo sgomento e fervore intellettuale, politico, etico, sociale: la decostruzione (Powell 2007). Con la decostruzione, quindi, inizia quel periodo storico di crisi, in cui ci troviamo immersi adesso, in cui tutto è messo in discussione e deve essere messo in discussione.

Barone (1988) ben coglie il paradosso che accompagna questa decostruzione, questa crisi. Il ragionamento infatti di Barone riguardo la nascita occidentale della scienza e il suo slittamento verso caratteristiche coordinative si può estendere a tutti gli altri prodotti della logica subordinativa occidentale. La scienza, nata non in oriente ma in occidente, proprio per le caratteristiche strutturali interne, di pensiero e linguistiche di quest’ultimo, ha subito, nella sua declinazione contemporanea, con il passaggio alla fisica dei campi, uno slittamento verso la coordinazione, che invero meglio risponde alle necessità di immediatezza, adeguatezza, prontezza, indeterminatezza richieste dagli attuali sviluppi storico-politico-sociali (Barone 1988).

Estendendo il discorso, stiamo oggi assistendo a un processo per il quale una logica, proprio attraverso le sue creazioni, si supera e slitta dall’altra parte, rinnegando la sua essenza. Assistiamo ad una logica che, basata sul soggetto e sul desiderio, slitta verso una logica in cui il soggetto, l’individuo non esistono, esiste solo la collettività, una logica statica, che non innova.

6. Perché la lingua inglese è diventata la lingua franca

Principalmente guarderemo alla decostruzione, che equivale alla più ampia crisi della logica subordinativa, a livello linguistico, a livello di struttura linguistica. In particolare, ci concentreremo sull’analisi di quei processi aventi luogo nella struttura linguistica della lingua inglese.

La lingua inglese è nei decenni diventata la lingua franca per una scelta politica, per eventi storici e sviluppi di natura economica.

Nel 1943 Winston Churchill aveva proposto il progetto politico del *basic English*. Un inglese semplificato, formato da un vocabolario ridotto, al fine di ovviare a ogni tipo di difficoltà linguistica, che sarebbe dovuto diventare la fonte di sostentamento, sopravvivenza di ciò che rimaneva dell'Impero Britannico (Brownless e Ditifeci 2019, 159-60). La lingua è dunque potere, è uno dei mezzi di espressione e realizzazione del potere. Di questo Churchill era ben consapevole. Lucida la sua proposta, basata sulla previa formulazione di C.K. Ogden di creare un inglese basilare da diffondere attraverso tutto il globo:

I do not see why we should not try to spread our common language even more widely throughout the globe and, without seeking selfish advantage over any, possess ourselves of this invaluable amenity and birthright.

Some months ago I persuaded the Ministers to study and report upon Basic English. Here you have the plan. There are others but here you have a very carefully wrought plan for an international language capable of a very wide transaction of practical business and interchange of ideas. The whole of it is composed in about 650 nouns and 200 verbs or other parts of speech – no more indeed than can be written on one side of a single sheet of paper. [...]

The hypothesis of BASIC English was first defined by C. K. Ogden during the First World War, as a simplified version of English 'a selection of 850 English words, used in simple structural patterns, which is both an international auxiliary language and a self-contained first stage for the teaching of any form of wider or Standard English. Ogden's concept was, however, more than a mere word list; idioms were to be eliminated as were most verbs, since for Ogden, as for Bentham, whose works on language Ogden had studied closely, verbs were 'slippery eels' and liable to cause linguistic difficulties. Instead of verbs Ogden admitted 18 'operators' into his list: only 'come and 'go', 'give and 'get', 'put' and 'take, and 12 others were permitted. These operators, along with the remaining 832 carefully selected words, must fulfill the function of the normal twenty-thousand-word English vocabulary. The full word list appears, among other places, as a fold-out sheet facing the title page of Basic English (London 1930). Amazingly, despite a certain blandness

and an occasional circumlocution, when used by a skilled practitioner Basic is often indistinguishable from 'normal' English (Garay 1988, 281-282).

La semplificazione linguistica è dunque una scelta politica e un atto politico. L'11 luglio 1943 il primo ministro inglese scrisse riguardo il Basic English a Sir Edward Bridges:

I am very much interested in the question of Basic English. The widespread use of this would be a gain to us far more fruitful than the annexation of great provinces. It would also fit in with my ideas of closer union with the United States by making it even more worthwhile to belong to the English speaking club [...] I contemplate that the BBC should teach Basic English every day as part of their propaganda and generally make a big push to propagate this method of interchange of thought" (Garay 1988, 285).

Qualche decennio dopo, negli anni 90 lo studioso di relazioni internazionali Joseph Nye avrebbe coniato l'espressione 'soft power', all'interno del saggio *Soft Power. The Mean to Success in World Politics*. La nozione si contrappone a quella realista di *hard power*. Il *soft power* è la capacità di un Paese di persuadere gli altri a fare ciò che vuole senza forza o coercizione (Nye 1990). Ma è anche la capacità di plasmare i propri atteggiamenti e preferenze a lungo termine con l'aiuto delle sue società, fondazioni, università, chiese e altre istituzioni della società civile. Dunque, con questo termine, Nye annovera il potenziale d'attrazione di una nazione, definita non dalla coercizione, bensì dalla persuasione. Infatti la capacità di una nazione di attrarre, essere un modello di riferimento non è data solo dalla sua forza economica e militare, ma, piuttosto, si estende attraverso la diffusione del proprio modello di vita, della propria cultura, dei propri valori e della propria lingua. Si tratta indubbiamente di un concetto che ha assunto importanza fondamentale nei primi anni del XXI secolo, sponsorizzato, questa volta, dalla Potenza atlantica.

La lingua è quindi il primo ingrediente essenziale del e per il potere, potere di relazioni internazionali, il potere di una nazione su altre

nazioni, in altre parole il potere internazionale, globale. Questo è il caso dell'inglese e della sua storia, del modo in cui è diventato l'attuale lingua globale e delle ragioni per cui lo è (Brownless e Ditifeci 2019).

7. Il processo di semplificazione

Insieme al divenire della lingua inglese lingua globale assistiamo al processo linguistico della semplificazione per la quale la lingua inglese fa da apripista a tutte le altre lingue occidentali che la seguono a ruota (Ditifeci e Kantzas I. 2021). W. J. Ong in *Oralità e alfabetizzazione: The technologizing of the World* (2002), confrontando due versioni della sequenza della creazione nella Genesi, una del 1610 e una del 1970, documenta un cambiamento radicale nella struttura della scrittura, che si è spostata verso l'oralità piuttosto che verso l'alfabetizzazione.

Le strutture orali guardano spesso alla pragmatica, mentre le strutture chirografiche guardano più alla sintattica, all'organizzazione del discorso stesso. Il discorso scritto sviluppa una grammatica più elaborata e fissa rispetto a quello orale (Ong 2002, 36-38).

Anche altri linguisti hanno rilevato la continua semplificazione del linguaggio. Per esempio, D. Daniell nel suo studio sulla Bibbia confronta un estratto (Matteo, 6 5.13) di una versione del 1996 del Nuovo Testamento con uno della traduzione di Tyndale del 1534. Quest'ultima è più articolata, mentre quella "nuova" è molto più semplice e di immediata comprensione.

Nella versione del 1996 leggiamo:

When you come before God, don't turn into a theatrical production. All these people making a regular show of their prayers, hoping for stardom! Do you think God sits in a box seat? Here's what I want you to do: Find a quiet, secluded place so you won't be tempted to role play before God. Just sit there as simply and honestly you can manage. [...]

In quella del 1554:

And when thou prayest, thou shalt not be as the hypocrites are. For they love to stand and pray in the synagogues, and in the corners of the streets, because they would be seen of men. Verily I say unto you, they have their reward. But when thou prayest, enter into thy chamber, and shut the door to thee, and pray to thy father which is in the secret: and thy father which seeth in secret shall regard thee openly. [...]

In termini più generici, questi processi possono essere definiti come processi di semplificazione del linguaggio, che si è andata verificando nel corso del tempo (Brownless e Ditifeci 2019).

Questo slittamento di pensiero e dunque di linguaggio, in quanto come abbiamo visto linguaggio e pensiero sono fondamentalmente indivisibili (Tsung-Sung 1959), si riflette sui prodotti stessi che la logica occidentale ha generato.

Adottando un paradigma internalista per cui il *logos* genera la civiltà (Barone 1986), leggiamo la crisi della logica subordinativa, dell'Occidente, come innanzitutto una crisi interna, una crisi del *logos*, della struttura stessa, che equivale a una crisi linguistica.

A livello linguistico, lo slittamento e il processo di semplificazione sono ben visibili nella lingua inglese.

Nonostante il processo di semplificazione sia presente in molte altre lingue, la lingua inglese è la più coordinativa delle lingue a struttura logica subordinativa, ed è quindi quella che risponde meglio al processo di semplificazione/ slittamento.

Già la sua struttura presenta alcuni elementi a metà tra i due sistemi logici.

Ad esempio, guardiamo alla relazione soggetto-verbo. In italiano è richiesto il solo verbo per capire chi compie o subisce un'azione. Al contrario, in cinese la sola presenza del verbo non è sufficiente a capire. Nella lingua cinese, infatti, il verbo è un elemento invariato e la frase non ha senso con solo esso presente. Se in italiano il rapporto tra soggetto e verbo è più stretto, infatti il soggetto è insito nel verbo, in cinese il verbo ha necessariamente bisogno di un soggetto. La lingua inglese si colloca tra questi due modelli linguistici. Se prendiamo ad esempio

il *simple present*, notiamo come il verbo mantiene la -s solo alla terza persona singolare, mentre per le altre persone la desinenza non cambia.

Abbiamo individuato 7 patterns secondo cui si attua il processo di semplificazione (Caramazza – Finocchiaro 2002; Caramazza – Zurif 1976; Daniell 2003; Denes – Pizzamiglio 1990; Ditifeci – Kantzas 2021; Kaplan 1983; Ong 1982):

- 1) povertà flessionale,
- 2) mancanza di congiunzioni, articoli e pronomi,
- 3) riduzione di strutture sintattiche complesse a brevi coordinate,
- 4) prevalenza di sostantivi; i verbi sono più difficili da produrre rispetto ai nomi per i parlanti agrammatici a causa della loro maggiore complessità morfologica legata alla marcatura del tempo e dell'accordo,
- 5) mancanza di verbi definiti,
- 6) verbi all'infinito,
- 7) abolizione delle figure retoriche.

Sulla base di questi patterns abbiamo formulato 10 ipotesi concrete di ricerca su cui testare il processo di semplificazione in atto (Ditifeci e Kantzas I. 2021):

- (1) Ipotesi di diminuzione del numero totale di parole.
- (2) Ipotesi di diminuzione del numero totale di frasi.
- (3) Ipotesi di diminuzione del numero medio di parole per frase.
- (4) Ipotesi di una percentuale maggiore di parole appartenenti alle classi aperte rispetto alle classi chiuse.
- (5) Ipotesi di diminuzione della percentuale di preposizioni.
- (6) Ipotesi di diminuzione della percentuale di congiunzioni.
- (7) Ipotesi di diminuzione della percentuale di pronomi.
- (8) Ipotesi di aumento della percentuale di sostantivi.
- (9) Ipotesi di una percentuale maggiore di verbi non finiti rispetto a verbi finiti.
- (10) Ipotesi di una maggiore percentuale di frasi principali rispetto a quelle subordinate.

A queste modificazioni linguistiche si accompagnano rilevanti mutamenti politici. Come dimostrato dall'attuale situazione dell'inglese nell'UE a seguito delle conseguenze, ancora in divenire, della Brexit. Dal canto suo, l'Unione europea è chiamata a prendere in seria considerazione le due diverse strutture logiche che organizzano i due "blocchi"

e a riconsiderare le sue radici e i valori che strutturano la sua identità (Brownless e Ditifecci 2019).

Lo stesso Churchill nel suo discorso del 1946 all'Università di Zurigo sulla tragedia dell'Europa e sulla sua possibile rinascita afferma:

This noble continent, comprising on the whole the fairest and the most cultivated regions of the earth; enjoying a temperate and equable climate, is the home of all the great parent races of the western world. It is the fountain of Christian faith and Christian ethics. It is the origin of the most of the culture, arts, philosophy and science both of ancient and modern times. [...] Great Britain, the British Commonwealth of Nations, mighty America, and I trust Soviet Russia – for then indeed all would be well – must be the friends and sponsors of the new Europe and must champion its right to live and shine.

Una rinascita che, indubbiamente, non può prescindere da una rinascita a livello linguistico. Un inglese che potrebbe essere un inglese di varietà europeo (Brownless e Ditifecci 2019). Il concetto di un tipo di inglese europeo non è sicuramente una novità. Diversi autori hanno condotto studi sul possibile sviluppo di questo tipo di inglese, sulle sue possibili conseguenze, tra cui Crystal (2001), Graddol (2001), Hilgendorf (2007), Bolton e Davis (2017), Jenkins (2017), Modiano (2017), Phillipson (2017) e Guillén-Galve e Vázquez-Orta (2018), solo per citarne alcuni:

Si sostiene che in assenza di utenti madrelingua dell'inglese britannico (BrE) in contesti istituzionali europei, il ruolo di monitoraggio non ufficiale ma efficace del BrE standard sarà necessariamente molto ridotto. Questo significherà che a vari livelli linguistici l'inglese, così come viene usato da utenti europei non nativi, potrebbe iniziare a prendere le distanze dal BrE standard. È quindi possibile che convenzioni ortografiche, che finora hanno seguito il BrE, in futuro potrebbero conformarsi all'uso americano, dal momento che questa è l'ortografia adottata dalla maggior parte dei parlanti di inglese L1 in tutto il mondo (Brownless e Ditifecci 2019, 164).

8. Paradigma con cui leggere la nostra contemporaneità

Questo approccio che, coniando un neologismo, abbiamo definito ‘geopolilinguistico’ ci serve come paradigma per leggere la nostra contemporaneità.

In Occidente è la logica subordinativa a essere in crisi. Nella nostra contemporaneità, nell’Occidente liberale, infatti, il processo di decostruzione è andato ad intaccare e a distruggere la funzione del Nome del Padre in politica, che era invece sempre stata tutelata attraverso le istituzioni, quelle istituzioni che avevano sancito, come abbiamo visto nelle *Eumenidi*, la supremazia della parola, del *logos*.

Se prima il politico, l’autorità era protetta nella sua funzione di padre, di guida, ora assistiamo sempre più alla demolizione sistematica di questa funzione nell’Occidente liberale: esempi come i processi e le accuse a Silvio Berlusconi, lo scandalo delle armi intorno a Francois Mitterrand, le accuse al Papa Hemeritus Benedictus XVI mostrano la demolizione della politica come degna di emanare ideali, di rappresentare un’autorità, di guidare e di governare, lasciando l’individuo senza una guida, senza quel Padre che, come sostenuto da Freud e da Lacan, deve essere ucciso, perché l’individuo diventi un soggetto.

Qui in Europa vediamo all’orizzonte due diverse forme di totalitarismo: quello tradizionale, incarnato da Putin e quello di nuova generazione occidentale, organizzato secondo il ‘vietato vietare’. Questi due tipi di totalitarismi si contrappongono all’interno della stessa logica. La Russia, pur appartenendo alla civiltà occidentale, di tradizione greco-romana-giudaico-cristiana, cerca di declinare la funzione del Nome del Padre in modo diverso, nel modo tradizionale: Putin difende la funzione del potere politico come autorità, mentre in Occidente l’autorità è totalmente demolita.

Il mondo “liberale” occidentale demonizza questo tentativo russo, dipingendo quest’ultima come una “democrazia autoritaria”, come un antonimo della democrazia. Lo scontro all’interno di quella che doveva diventare, secondo il progetto del dopo guerra fredda, la Casa Comune Europea, è la conseguenza dell’assolvimento da parte di Putin della funzione del Nome del Padre in modo tradizionale, dove la politica

impone, guida, crea ideali e desideri. Al contrario, in Occidente, la politica ha abdicato alla sua tradizionale e fondamentale funzione di fornire agli individui un desiderio e una legge. È esattamente in base a queste due parole che si è organizzato il sistema logico occidentale: legge e desiderio. Come suggerisce il primo elemento costitutivo del sistema logico subordinativo e come indica la sua etimologia ‘mettere in ordine’, abbiamo bisogno di formulare leggi per passare da una situazione di caos a una di ordine. Tuttavia, il nostro sistema logico non era e non è statico. Abbiamo già sottolineato che esso, essendo evolutivo, è in continuo movimento, e, evolvendosi, crea dei resti: esso infatti si basa sul desiderio, suo secondo elemento costitutivo, e questo presuppone una continua ricerca di qualcosa che si sente mancare. Il processo evolutivo della civiltà occidentale si basa quindi sulla relazione tra legge e desiderio ed è proprio così che si è sviluppato il nostro sistema logico subordinativo occidentale. Tuttavia, al giorno d’oggi, il paradigma sempre più dominante e diffuso si basa su un nuovo assioma, secondo il quale è ‘vietato vietare’. La conseguenza è una pleora di diritti individuali, che mette a rischio i diritti fondamentali. Tutto questo è stato ed è oggetto di studio del nostro seminario permanente dal titolo “La polis senza Creonte e senza Antigone. La politica senza legge e senza desiderio” che ha visto la luce nel 2011, presso la Scuola di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” dell’Università degli studi di Firenze, e che annualmente ha prodotto le sue Lezioni fiorentine cui abbiamo fatto riferimento nel corso di questo articolo.

Ciò è ancora più accentuato in quello che sta diventando un mondo liquido, dove il tempo e lo spazio acquisiscono nuovi significati e dove la tecnologia ha soppiantato la scienza diventando il nuovo signifiante padrone. Nel 2009 ha visto per la prima volta la luce il termine *stream* per spiegare come funziona Internet, cioè come un flusso continuo di notizie. In inglese esiste un termine non traducibile con la stessa efficacia, *nounews*, che indica l’istante, il momento, in cui avviene qualcosa. Internet è come un fiume in cui vediamo l’ultima cosa trascinata dalla corrente e poi la perdiamo dopo pochi istanti. L’unico criterio è l’istante, ciò che vedo davanti a me, nel momento in cui lo vedo. A questo nuovo paradigma contemporaneo governato dalla tecnologia

sembra essere meglio rispondente il modello coordinativo rispetto a quello subordinativo.

I nuovi prodotti, la tecnologizzazione e l'intelligenza artificiale mirano all'annientamento dell'individualità del soggetto. Nel post umanesimo, l'uomo vive nel suo "esser-oltre", un oltre che non porta però all'onnipotenza, all'onniscienza, bensì a quella che Hannah Arendt ha definito 'umanità superflua'.

Stiamo andando verso l'eliminazione del soggetto protagonista della logica subordinativa. Il caos in cui si trova l'individuo presuppone la perdita dell'identità. Come può il soggetto sopravvivere, vivere, senza identità? E come può sopravvivere una logica, una civiltà, che si basa sul soggetto, se il soggetto cessa di esistere?

I regimi totalitari, miranti all'omologazione e obbedienza delle masse, non possono reggere il soggetto; essi sono fondati sull'isolamento, l'intercambiabilità degli individui, il controllo non solo nella sfera pubblica, ma anche in quella privata, il dominio mondiale e un regime di terrore (Arendt 1951).

La piramide, la gerarchia è rotta: l'individuo è senza padre, il padre è senza dio, dio è senza il logos. "L'Europa pretende di fare senza Dio. Inizia l'era di Dio è morto. Con Kant l'eliminazione di Dio ha come effetto l'eliminazione del godimento "nulla ci è permesso". L'indomani di termidoro, 1795, il Marchese De Sade interpreta secondo la stessa logica kantiana, come dice Lacan, 'Il Dio è morto' con 'tutto ci è permesso' e scrive la *Philosophie dans boudoir*.

Seguiranno due sanguinose guerre, stermini di massa, Hitler e Stalin che, dandoci fastidio di annoverare tra le nostre radici, li qualificiamo come rami dell'albero" (Ditifeci 2022, 252).

Bibliografia

- Arendt, Hannah. 2011. *Vita Activa*. Milano: Bompiani.
- . 1951. *The origin of totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace.
- Aristotele. 2016. *Politica*. Milano: Bompiani.
- Barone, Francesco. 1986. *Il neopositivismo logico*. Roma-Bari: Laterza.
- . 1990. *Teoria ed osservazione nella metodologia scientifica*. Napoli: Guida.
- . 1994. *Verso un nuovo rapporto tra scienza e filosofia*. Torino: Centro Pannunzio.
- . 1998. “Oriente – Occidente. Strutture linguistiche e concettuali a confronto”. *Nuova Civiltà delle Macchine*, n.3:83-94.
- . 1999. “Logica formale e logica trascendentale.” *Da Leibniz a Kant* vol. I. Milano: Unicopli.
- . 2000. “Logica formale e logica trascendentale.” *L'algebra della logica*, vol. II. Milano: Unicopli.
- Bolton, Kingsley, e Daniel R. Davis. 2017. “Brexit and the future of English in Europe.” *World Englishes*: 302-312.
- Brownless, Nicholas, e Francesca Ditifeci. 2019. “English: Both a political choice and a political act?”. In *Social Challenges for Europe. Addressing failures and perspectives of the European project*, edited by Leonardi, Laura and Gemma Scalise. Bologna: il Mulino.
- Caramazza, Alfonso, e Chiara Finocchiaro. 2002. “Classi grammaticali e cervello.” *Lingue e Linguaggio* vol. 1: 3-38.
- Caramazza, Alfonso, and Edgar B. Zurif. 1976. “Dissociation of Algorithmic and Heuristic Processes in Language Comprehension: Evidence from Aphasia.” *Brain and Language* vol. 3: 572-582.
- Cartabia, Marta. 2020. *Una parola di giustizia. Le Eumenidi dalla maledizione al logos*. Roma: Inaugurazione Anno accademico RomaTre, 23 gennaio, <https://www.cortecostituzionale.it/documenti/compo->

[sizione/risorsePaginaPresidente/eventi/CARTABIAROMATRE.pdf](#)
(ultimo accesso 30/5/22)

Churchill, Winston. 1943. “The Gift of a Common Tongue”. <https://www.winstonchurchill.org/resources/speeches/1941-1945-war-leader/anglo-americanunity-harvard-university> (ultimo accesso 30/5/22)

—. 1946. “The United States of Europe”. University of Zurich, September 19, 1946. <https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/united-states-ofeurope/>. (ultimo accesso 30/5/22)

Crystal, David. 2001. “The future of Englishes”. In *Analysing English in a Global Context* edited by A. Burns and C. Coffin: 53-64. London: Routledge.

Daniell, Daniel. 2003. *The Bible in English*. New Haven & London: Yale University Press.

Denes, Gianfranco, e Luigi Pizzamiglio. 1976. “Dissociation of algorithmic and heuristic processes in language comprehension: Evidence from aphasia”. *Brain and Language* Vol. 3: 572-582.

Ditifeci, Francesca, e Ilde Kantzas. 2021. “Lost Identity in the Bible”. In *Token 12*, in corso di stampa.

Ditifeci, Francesca. 2022. “Le radici dell’Europa”. In *Pensare l’Europa. Riflessioni e proposte* a cura di Z. Ciuffoletti. Argidosso (Gr): Effigi.

Eschilo. 2017. *Oresteia*, a cura di Dario del Corno. Milano: Mondadori.

Garay, Kathleen. E. 1988. “Empires of the Mind? C.K. Ogden, Winston Churchill and Basic English”. In *Historical Papers*, vol. 23, n. 1: 280-291.

Graddol, David. 2001. “The future of English as a European language”. *The European English Messenger*, vol. X, n. 2: 47-55.

Guillén-Galve, Ignacio, and Vázquez-Orta Ignacio (eds.). 2018. *English as a Lingua Franca and Intercultural Communication*. Bern: Peter Lang.

- Heidegger, Martin. 1973. *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia.
- Kantzà, Giuliana. 2012. *Tre donne, una domanda: Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*. Milano: Edizioni Ares.
- Kaplan, Eric. 1983. "The assessment of aphasia and related disorders." Vol. 2. Lippincott: Williams & Wilkins.
- Kant, Immanuel. 1984. *Logica*. Roma-Bari: Laterza.
- Kantzas, Panayotis. 2015. "Lezioni Fiorentine". Università degli studi di Firenze, Lezioni Fiorentine 2015 – Panayotis Kantzas 31/3/2015. <https://www.youtube.com/watch?v=U-DzMgpiN9I> (ultimo accesso 30/05/2022).
- Modiano, Marko. 2017. *English in a post-Brexit European Union*. World English, 313-327.
- Nietzsche, Friedrich. 1986. *Così parlò Zarathustra*. Milano: Adelphi.
- Nye, Joseph. 2005. *Soft Power. The Mean to Success in World Politics*. New York: PublicAffairs.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen
- Ost, Francois. 2007. *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*. Bologna: Il Mulino.
- Phillipson, Robert. 2017. "Myths and realities of European Union language policy". In *World Englishes*: 347-349.
- Pisu, Renata. 2013. *Né Dio né Legge. La Cina e il caos armonioso*. Roma: Laterza.
- Powell, James N. 2007. *Derrida for beginners*. Danbury (CT): Forbeginnersbooks.
- Tung-Sun Chan. 1959. "A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge", in *Our Language and Our World. Selections from ETC: A Review of General Semantics*. New York: Harper & Brothers.

La semantica del desiderio nelle versioni francesi dell'*Inferno*

FERNANDO FUNARI

1. Le Divines, un corpus

La nozione di *desiderio* – desiderio perverso o beatificante, o ancora fisico, fisiologico, affettivo o intellettuale – costituisce, come è stato osservato (Ferrucci 1990; Pertile 2005), uno dei nuclei tematici fondamentali della *Commedia*. Lino Pertile, in particolare, ha dedicato al tema pagine appassionanti, rintracciando nella *Commedia* la distribuzione di una fitta rete sinonimica – da *disio/disire/desiderio/disiderio a voglia, volere, volontà, talento, brama* – nonché di campi metaforici (la *fame*, la *sete*; la *fiamma*, il *fuoco*; le *ali*, le *penne*; la *puntura* etc.) relativi all'espressione del desiderio, mostrandone lo sviluppo nelle tre cantiche e la funzione strutturale nell'architettura del poema. L'importanza di questa tema, nonché la complessità dei rimandi intratestuali e intertestuali, hanno diversamente sollecitato i traduttori francesi dalle prime traduzioni del XVI secolo e poi del XVIII, attraverso la stagione romantica e fino ai giorni nostri, con il risultato di un continuo rimpasto di materiali semantici e di adeguamenti successivi secondo l'evoluzione di conoscenze, enciclopedie e strutture della lingua-cultura d'arrivo. Francesca Ervas ricorda a questo proposito che la scelta di un equivalente in traduzione – e il concetto di equivalenza stesso – è per sua natura storico e riflette gusti, epoche e visioni del mondo (Ervas 2008, 23). La storia della ritraduzione della *Commedia* in francese (al ritmo impressionante di una nuova versione ogni tre anni e mezzo, dalla fine del Settecento ad oggi) può in questo senso essere considerata un osservatorio sull'evoluzione della lingua francese e della sua capacità di accogliere e gestire l'alterità, linguistica e culturale.

Concentrandosi sulle ritraduzioni dell'*Inferno*, il saggio analizzerà, in una prospettiva diacronica, le specializzazioni successive del concetto

di desiderio tra Ottocento e Novecento. Pertile osserva la possibilità di distinguere le accezioni e gli usi particolari di *disio* e dei suoi sinonimi in due gruppi, “corrispondenti il primo al desiderio, per così dire, di possedere, e il secondo al desiderio di conoscere. Il primo gruppo pertiene al campo semantico dell’amore, il secondo a quello della sapienza.” (Pertile 2005, 23). Nell’ottica di Pertile, le due accezioni si sovrappongono lentamente fino a una completa fusione nel *Paradiso*, dove convivono sia la tensione affettiva che quella spirituale. La nostra ipotesi è invece che l’oscillazione tra due configurazioni metaforiche principali (nella fattispecie la metafora del fuoco per il primo tipo e quella aviaria per il secondo tipo) si manifesti diacronicamente nel corpus delle traduzioni francesi, caratterizzando così fasi distinte della storia della ricezione francese del poema dantesco.

Ci limiteremo, per questo caso di studio, al termine *désir*, restringendo la nostra analisi all’interrogazione di 50 traduzioni dell’*Inferno* (edite tra il 1811 e il 2021) contenute nel corpus *Les Divines*, che conta al momento 4.679.426 parole. L’esame sarà effettuato con differenti strumenti per l’analisi automatica del linguaggio, principalmente SketchEngine¹ e TXM². L’ipotesi iniziale sarà dunque verificata dapprima su uno studio sistematico della sinonimia di *désir* nel corpus delle traduzioni francesi dell’*Inferno*, al fine di rintracciare i campi semantici e associativi e la loro distribuzione sull’asse della diacronia; dopodiché studieremo il comportamento collocazionale di *désir* comparando due subcorpora, quello delle traduzioni ottocentesche e quello delle traduzioni novecentesche.

2. Il desiderio come viaggio. Forme di sinonimia di *désir*

Per descrivere il comportamento semantico del termine *désir* e la sua evoluzione nel tempo, sono state dapprima repertorate tutte le unità lessicali ad esso legate da relazioni di significato più o meno

¹ Cfr. SketchEngine è un software per l’analisi dei corpora sviluppato da Lexical Computing CZ s.r.o <<http://www.sketchengine.eu>> (Kilgarriff, et al., 2014).

² TXM è un software di testometria sviluppato dal laboratorio IHRIM dell’ENS di Lione e dal laboratorio ELLIADD4 dell’Università della Franca Contea. Cfr. <<https://txm.gitpages.huma-num.fr/textometrie/index.html>> (Heiden, Magué, Pincemin, 2010).

strette. Ora, è possibile studiare le relazioni semantiche tra elementi di un lessico comparandone la collocazione nel discorso. La somiglianza semantica di due unità lessicali può infatti essere dedotta dalla somiglianza dei contesti d'apparizione di tali unità, secondo il principio della semantica distribuzionale così enunciato da Lenci:

The degree of semantic similarity between two linguistic expressions A and B is a function of the similarity of the linguistic contexts in which A and B can appear. (Lenci 2008, 3)

Lo strumento Thesaurus di SketchEngine permette in questo senso di generare un elenco di parole appartenenti allo stesso campo semantico: più precisamente, Thesaurus confronta automaticamente tutti i profili collocazioni di tutte le parole, elencando quelli che condividono la maggior parte delle collocazioni. Ovviamente non si tratta di sinonimi propriamente detti ma individuati come tali in base alla somiglianza dei diversi contesti di apparizione. La tabella 1 raccoglie dunque la lista dei candidati sinonimi di *désir* (primi 10 risultati) all'interno del corpus *Les Divines*:

Tabella 1

<i>Risultati Thesaurus</i>	<i>Score</i>	<i>Freq</i>
1. vceu	0,25	235
2. envie	0,25	363
3. amour	0,22	1070
4. faute	0,22	578
5. crime	0,21	506
6. discours	0,21	469
7. douleur	0,2	1395
8. temps	0,2	1364
9. sort	0,2	536
10. peine	0,2	1448

Nella prima colonna (Risultati Thesaurus) sono dunque indicati i potenziali sinonimi; la colonna “Score” mostra l’indice di somiglianza (ossia

la percentuale delle collocazioni condivise); la colonna “Freq” indica invece la frequenza assoluta (il numero totale di occorrenze nel corpus). Notiamo in questo senso un avvicinamento tra *désir* e *vœu* (riga 1) o tra *désir* e *envie* (riga 2); ma anche accostamenti meno tradizionali, come ad esempio la specializzazione di *désir* come desiderio erotico (*amour*, alla riga 3) o come desiderio aberrante e dunque oggetto di castigo (*faute*, alla riga 4; *crime*, riga 5; *douleur*, riga 7; *peine*, riga 10).

La stessa ricerca può essere estesa raggruppando elementi simili a partire dalla lista ottenuta: per ogni candidato sinonimo otteniamo così una sotto-lista che raggruppa un *cloud* di lemmi, sempre selezionati per somiglianza dei contesti linguistici di apparizione:

Tabella 2

Input lemma	Risultati Thesaurus	Score	Freq
1. <i>vœu</i>	<i>vœu</i>	0,25	235
	<i>vouloir</i>	0,18	122
	<i>dessein</i>	0,18	182
	<i>volonté</i>	0,16	196
	<i>défense</i>	0,13	144
	<i>gré</i>	0,11	172
	<i>projet</i>	0,11	83
	<i>parti</i>	0,11	217
2. <i>envie</i>	<i>envie</i>	0,25	363
	<i>faim</i>	0,17	251
	<i>conscience</i>	0,12	173
	<i>soif</i>	0,11	168
	<i>surprise</i>	0,07	61
3. <i>amour</i>	<i>amour</i>	0,22	1070
	<i>pensée</i>	0,19	565
	<i>art</i>	0,18	645

4. faute	faute	0,22	578
	crime	0,21	506
	péché	0,17	378
	forfait	0,12	113
	tort	0,08	228
5. discours	discours	0,21	469
	récit	0,18	235
	langage	0,17	433
	parole	0,16	1284
	mot	0,15	1314
	voix	0,14	1311
	accent	0,11	164
6. douleur	douleur	0,2	1395
	peine	0,2	1448
	châtiment	0,2	221
	mal	0,19	1065
	sens	0,19	575
	tourment	0,19	623
	effort	0,18	257
	supplice	0,18	518
	souffrance	0,17	309
	malheur	0,17	334
	fait	0,17	326
	plaisir	0,17	192
	deuil	0,15	259
	travail	0,15	145
	martyr	0,14	231
misère	0,13	273	
7. temps	temps	0,2	1364
	jour	0,17	1382
	moment	0,16	801
	instant	0,12	560
	heure	0,11	588

8. sort	sort	0,2	536
	destin	0,18	342
	état	0,12	194
	victime	0,07	107
	crâne	0,07	156
9. chemin	chemin	0,19	1416
	route	0,19	800
	passage	0,16	585
	voie	0,14	339
	sentier	0,1	326
10. trait	trait	0,19	548
	visage	0,16	1346
	figure	0,14	359
	tête	0,13	2152
	front	0,13	844
	face	0,12	913

Questo tipo di analisi ci permette di avere un'idea abbastanza precisa delle aree semantiche che rientrano nel territorio concettuale ricoperto dal termine *désir* all'interno del corpus studiato. Ad esempio, se *vœu* raggruppa intorno a sé termini come *vouloir*, *dessein*, *volonté* (punto 1), il termine *envie* (punto 2) è associabile alla metafora tradizionale degli appetiti fisiologici e dell'alimentazione (*faim* e *soif*). Il sistema permette altresì di mettere in luce affinità di comportamento collocazionale tra termini semanticamente distanti, come *désir* e *chemin* (con il suo *cloud* di termini relativi al pellegrinaggio ultraterreno del personaggio Dante, come *route*, *passage*, *voie*, *sentier*, al punto 9). Tale prossimità semantica tra *viaggio* e *desiderio* sembra recuperare una dimensione viatoria del desiderare già messa in luce da Pertile:

Col termine *desiderio* si designa in generale un impulso psicologico verso una soddisfazione che può essere sia fisica sia spirituale. L'impulso è neutro in se stesso, ma acquista significato morale diverso a seconda dell'oggetto verso il quale si orienta. Secondo sant'Agostino, gli uomini

sono viaggiatori in cerca di una felicità che esiste soltanto nella loro vera patria. In questo senso desiderio ed esilio coincidono. (Pertile 2005, 26).

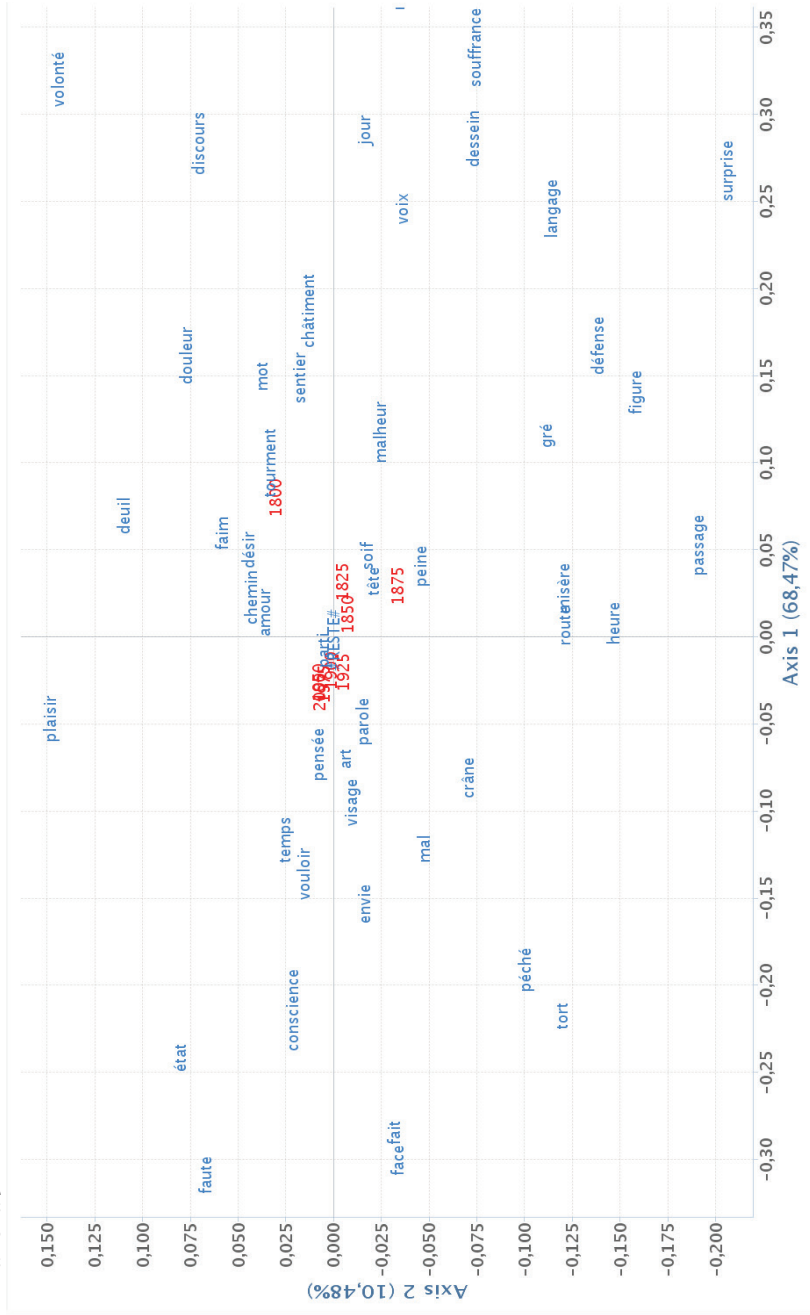
Il primo sostantivo del “poema del desiderio”, *chemin* (il “*cammin* di nostra vita”), viene così a sovrapporsi e a coincidere, almeno in parte, col nucleo tematico del desiderare, la cui centralità nelle traduzioni francesi rende tangibile la coerenza con nuclei espressivi fondamentali dell’originale. Resta ora da interrogarsi sulla distribuzione diacronica di questa costellazione semantica lungo l’arco temporale coperto dalle cinquanta versioni dell’*Inferno* prese in esame.

3. Sinonimia in diacronia: l’analisi fattoriale delle corrispondenze

I risultati osservati sono stati ottenuti a partire dell’interrogazione sincronica dell’intero corpus delle traduzioni francesi della prima cantica. È ora possibile avere un’idea della distribuzione temporale di questa lista di candidati sinonimi tramite l’Analisi Fattoriale delle Corrispondenze (CFA). Realizzata con il software TXM, essa permette di effettuare un’analisi contrastiva degli usi lessicali nelle diverse partizioni di un corpus. Ciò consente di calcolare il piano fattoriale e di rappresentare i risultati in un grafico che rende visibile il sistema di opposizioni e somiglianze tra le diverse parti (Bouroche, Saporta 2006). Le relazioni di similarità e dissimilarità tra le diverse partizioni sono rappresentate nel grafico dalla loro distanza reciproca.

Il corpus è stato dunque organizzato in nove partizioni, ciascuna rappresentante un venticinquennio (1800; 1825; 1850; 1875; 1900; 1925; 1950; 1975; 2000). Ogni partizione è rappresentata sul grafico dal numero corrispondente (in rosso); gli elementi lessicali precedentemente selezionati tramite lo strumento Thesaurus (Tabella 2) sono dunque stati distribuiti spazialmente sul grafico (in blu) secondo il loro maggiore o minore grado di specificità rispettivamente ad ogni partizione del corpus.

Tabella 3



Procedendo in senso orario, osserviamo nel primo quadrante in alto a destra i risultati relativi alla partizione 1800 (ossia le traduzioni pubblicate tra il 1800 e il 1825): troviamo rappresentate aree semantiche come quelle relative al castigo infernale (*douleur, deuil, tourment, châtiment*), nonché la caratterizzazione erotica del desiderio (*amour*), quella odeporica (*chemin*), o la metafora alimentare, evocata da *faim*. Sono presenti riferimenti al linguaggio (*mot, discours*).

Nel secondo quadrante in basso a destra, troviamo riunite le partizioni 1825, 1850 e 1875 (ossia quelle relative alle traduzioni pubblicate tra il 1825 e il 1899). Il lessico del tormento infernale si fa meno fisico e più psicologico (oltre a *peine* e *souffrance* troviamo infatti *malheur* e *misère*). La sete (*soif*) caratterizza qui la veste metaforica del desiderio. Restano i rimandi al linguaggio (*voix, langage*).

Nel terzo quadrante (in basso a sinistra) si collocano le partizioni relative al primo quarto del Novecento (partizione 1925). Spariscono i riferimenti alla pena e ai tormenti, evocati unicamente dal più burocratico *péché*. Resta un riferimento al linguaggio (*parole*) e si aggiungono quelli al corpo umano e in particolare al volto (*visage, crâne, face*).

Nell'ultimo quadrante troviamo quasi sovrapposte (dunque molto simili tra loro) le versioni del secondo Novecento e dei primi anni Duemila. Spariscono i riferimenti alla punizione (il tecnico *péché* si banalizza nel generico *faute*); riappare la dimensione sensuale del primo Ottocento, sotto forma di *plaisir*; appaiono sinonimi di *désir* più relativi al desiderare come attività mentale (*pensée, vouloir, conscience*) a suggerire, forse, una dimensione più intellettuale, filosofica del desiderio in questa ultima fase della storia delle ritraduzioni francesi dell'*Inferno* dantesco.

Provando a riassumere, si noterà che l'associazione del desiderio al desiderio erotico (*amour*), all'interno di una dimensione altamente disforica (si veda ricchezza del lessico della punizione infernale nelle partizioni ottocentesche) e a una visione metaforica incentrata sul desiderio come bisogno fisico-alimentare (*faim* et *soif*), migra, a partire dal secondo Novecento fino ai giorni nostri (epoca in cui le traduzioni tendono sempre di più a convergere e ad assomigliarsi), verso una configurazione decisamente più immateriale, o intellettuale, del desiderare.

4. Intorno al desiderio: profili collocazionali di *désir*

Per confermare questa ipotesi, si procederà allo studio dei contesti di apparizione di *désir* e in particolare della sua collocazione, ossia della preferenza semantica espressa da legami grammaticali, sintattici, discorsivi di *désir* con altre parole che si trovano nei suoi dintorni. Strumenti come SketchEngine permettono uno studio comparato di profili di alcune unità del lessico: la funzione Word Sketch Difference permette in questo senso di studiare il comportamento collocazionale di un termine, sia in senso assoluto, sia comparando i suoi diversi comportamenti collocazionali all'interno di sottoinsiemi di uno stesso corpus.

Abbiamo dunque creato due subcorpora, uno relativo alle versioni ottocentesche (denominato 800) e uno che raccoglie tutte le versioni novecentesche (denominato 900). Cercando dunque il termine *désir*, otteniamo innanzitutto la sua frequenza assoluta, che mostra un sostanziale equilibrio tra i due subcorpora, con un totale di 380 occorrenze nell'Ottocento e di 377 occorrenze nel Novecento. Il termine sembra dunque essere costantemente presente; purtuttavia la diversità delle sue collocazioni può illustrare come il termine evolve (o involve) semanticamente nell'avvicinarsi delle sue apparizioni discorsive. L'interesse stesso del concetto di collocazione – definita da Sinclair come “the occurrence of two or more words within a short space of each other in a text” (Sinclair 1991, 170) – risiede appunto nell'idea che il significato di un termine sia determinato dall'ambiente contestuale e si costruisca a partire dalla rete di preferenze semantiche che si possono studiare a livello lessicale, grammaticale o sintattico (cfr. Pecman 2018, 160).

Otteniamo dunque questo profilo collocazionale comparato di *désir* nei subcorpora 800 vs. 900:

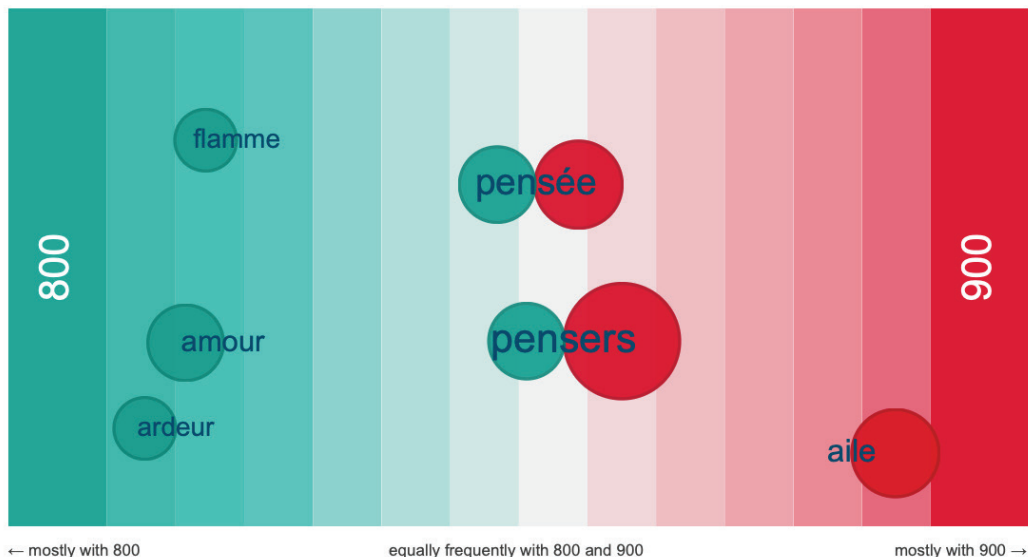
Tabella 4

Collocation « désir » et/ou	Freq1 800	Freq2 900	Score1	Score2
<i>ardeur</i>	2	0	10	--
<i>amour</i>	3	0	8,608	--
<i>flamme</i>	2	0	8,225	--
<i>pensée</i>	3	4	9,871	10,34
<i>pensers</i>	3	7	10,73	12,05
<i>aile</i>	0	4	--	9,705

Nella prima colonna troviamo la lista dei termini che si trovano in collocazione con *désir*, e in particolare che hanno con tale termine un legame coordinativo o avversativo (et/ou). È opportuno precisare che il calcolo non è stabilito sulla frequenza assoluta (indicata nella colonna Freq) dell'occorrenza di una collocazione (per esempio *désir* + *ardeur*), ma sulla frequenza relativa, ossia sulla sovra-rappresentazione di una certa collocazione in un subcorpus A rispetto alla sua sotto-rappresentazione in un sottocorpus B. Di conseguenza, la collocazione *désir* + *ardeur* risulta essere la più presente nel corpus 800 rispettivamente alla sua più debole presenza (se non assenza) nel sottocorpus 900. Viceversa, un termine come *aile* appare 4 volte in collocazione con *désir* nel subcorpus 900 e 0 volte nel subcorpus 800. I termini quasi sinonimi *pensée* et *pensers* mostrano invece un rapporto più equilibrato tra i valori indicati in Freq1 e in Freq2. A questo proposito notiamo una specificità maggiore della voce letteraria *pensers* nel corpus 900: il Novecento, infatti, assiste (con Émile Ripert, André Pézard, Jean-Charles Vegliante etc.) a varie esperienze di invecchiamento della lingua, che rendono il testo spesso più arcaizzante delle versioni del secolo precedente. Infine, il rapporto tra frequenze relative nei vari subcorpora è espresso nella colonna “score”, che indica la specificità per ogni subcorpus. Nella tabella, i valori sono presentati in maniera decrescente per il corpus 800 e crescente per il subcorpus 900, in maniera che i termini corrispondenti figurino nella parte alta della tabella se sono più

specifici di 800 e nella parte bassa se sono più tipici di 900. Lo stesso risultato può infine essere rappresentato su un grafico:

Tabella 5



Il grafico presenta le specificità collocazionali di *désir* nel subcorpus 800 nella parte verde (ossia da destra a sinistra) e quelle di *désir* nel subcorpus 900 nella parte rossa (ossia da sinistra a destra). Osserviamo che alla dimensione per così dire piretica della collocazione di *désir* nelle versioni ottocentesche (dove la nozione di amore trova la sua corrispondenza nei sostantivi *flamme* et *ardeur*) corrisponde, nel Novecento, una preferenza semantica per la metafora aviaria, rappresentata dalla presenza del sostantivo *aile*.

5. “Un si fiévreux désir...”. Amore e altre piressie

I collocati *ardeur*, *amour* et *flamme* caratterizzano dunque la “mise en texte” di *désir* nel sottocorpus delle traduzioni ottocentesche. Proviamo ad analizzarli in dettaglio. La prima collocazione, *ardeur*, ha due

occorrenze (cfr. Tab. 4, colonna Freq1): la prima appare nella versione dell'*Inferno* di Henri Terrasson, del 1817, e precisamente nel canto XXVI. L'episodio in questione è quello di Ulisse: interrogato, l'eroe racconta come, per desiderio di conoscenza, disobbedì al divieto di avventurarsi per mare oltre le colonne d'Ercole:

né dolcezza di figlio, né la pietà
del vecchio padre, né òl debito amore
lo qual dovea Penelopè far lieta,
vincer potero dentro a me l'ardore
ch'ì ebbi a divenir del mondo esperto
e de li vizi umani e del valore;

(*Inf.* XVII, 94-99)

La tendresse d'un fils, et ce pieux amour
Qui nous attache aux dieux où nous vîmes le jour ;
Les plaintes, les regrets, les cheveux blancs d'un père,
Et Pénélope enfin qui dut m'être si chère ;
Rien n'arrêta mes pas, rien ne put dans mon cœur
Éteindre ce désir, cette inquiète ardeur
De découvrir des mœurs la science profonde,
École des vertus et des crimes du monde.

(Terrasson 1817, chant XXVI)

Henri Terrasson, forse ispirato dall'anatema volteriano scagliato contro i "fiseurs de traductions littérales"³, procede per amplificazioni a partire dal testo di partenza. L'*ardore* originale ("vincer [...] l'ardore") produce infatti una doppia immagine ("Éteindre ce désir, cette inquiète ardeur"), dove il verbo *éteindre* (*spegnere*) accentua il carattere piressico, ardente, di *désir*. Una stessa strategia traduttiva caratterizza la seconda occorrenza, nella traduzione di Joseph-Antoine de Gourbillon (1831). Siamo qui nel canto III, al momento dell'ingresso vero e proprio di Dante nell'*Inferno*: giunto alla proda dell'Acheronte, il protagonista scorge una ressa di anime dannate, che sembrano sorprendentemente ansiose di farsi traghettare:

³ Così il traduttore si esprime nell'*Avertissement* che precede il testo: "Je dirai un mot sur le système de traduction que j'ai adopté. L'expérience a prouvé qu'il y a une nuance délicate à saisir entre une version fidèle et une simple imitation, et qu'il faut se garder, avec le même soin, de suivre trop servilement le texte, ou de s'en écarter avec trop de liberté. Une élocution pure et naturelle, la clarté des pensées et l'exactitude littérale, se rencontrent bien rarement dans une traduction en vers ; et il faut se rappeler cette sage observation de Voltaire, sur son imitation du fameux monologue d'Hamlet : 'Ne croyez pas que j'aie rendu ici l'anglois mot à mot ; malheur aux fiseurs de traductions littérales, qui traduisant chaque parole, énervent le sens ! C'est bien là qu'on peut dire que la lettre tue, et que l'esprit vivifie'. Je savais où étoit l'écueil, mais j'ignore si j'ai pu l'éviter." (Terrasson 1817, ii).

« Maestro, or mi concedi
ch' i' sappia quali sono, e qual costume
le fa di trapassar parer sì pronte,
com' i' discerno per lo fioco lume».

(*Inf.* III, 72-75)

« Maître ! daigne éclaircir mes soupçons indécis :
Quels sont ces malheureux, et quelle loi bizarre
Les porte à désirer l' autre bord du Ténare ?
D' où provient cette ardeur, ces désirs inquiets
Qu' une faible clarté me fait lire en leurs traits ? »

(Gourbillon 1831, chant III)

Anche qui notiamo la stessa strategia di amplificazione: il “costume” che rende le anime così “pronte” ad attraversare (“trapassar”) il fiume infernale, si manifesta dapprima come “loi bizarre”, motore del desiderio di attraversare (“Les porte à désirer l' autre bord”); lo stesso verso genera quindi una propaggine dove riappaiono, accoppiati in endiadi, i termini *ardeur* e *désir* (“D' où provient cette ardeur, ces désirs inquiets [...]?”).

La seconda collocazione di *désir* è il sostantivo *amour*, con tre occorrenze nel subcorpus 800. Le prime due provengono da un medesimo luogo, il canto V, nella versione di Terrasson (1817) e in quella di Eugène Aroux (1842). Nel testo di Dante, il personaggio interroga Francesca sulle circostanze per cui Amore rese nota, a lei e a Paolo, la reciproca passione, i “dubbiosi desiri”.

Francesca, i tuoi martiri
a lagrimar mi fanno tristo e pio.
Ma dimmi: al tempo d' i dolci sospiri,
a che e come concedette amore
che conoscesti i dubbiosi disiri?

(*Inf.* V, 116-120)

Françoise, répondez : vos plaintes, vos tourments
Excitent mes remords et m' arrachent des larmes.
Apprenez-moi comment, vous révélant ses charmes,
Et de vos cœurs émus confondant les désirs,
L' Amour vous enivra de ses plus doux plaisirs.

(Terrasson 1817, chant V)

Un procedimento simile alla mitosi delle cellule animali sovrintende alla pratica traduttiva di Terrasson: “tuoi martiri” si doppia in “vos plaintes, vos tourments”; “a lagrimar” produce “Excitent mes remords” e “m' arrachent des larmes”; “[conoscere] i dubbiosi disiri”, infine, è reso con la coppia “[révéler] les charmes” e “[confondre] les désirs”. Allo stesso modo, l'aggettivo “dubbiosi” è reso con il chiasmo “timides désirs” – “essor douteux” nella traduzione di Aroux:

Francesca, i tuoi martiri
a lagrimar mi fanno tristo e pio.
Ma dimmi: al tempo d'i dolci sospiri,
a che e come concedette amore
che conosceste i dubbiosi disiri?

(*Inf.* V, 116-120)

Francesca, sur tes maux de mes yeux attendris
La pitié fait couler des larmes bien sincères :
Mais apprends-moi comment, au temps des doux
soupirs,
A quoi te fit Amour, des timides désirs
Dans leur essor douteux deviner les mystères ?

(Aroux 1842, chant V)

La terza occorrenza di *amour* in collocazione con *désir* riguarda, nella versione di Félicité-Robert de Lamennais, pubblicata postuma nel 1855, il primo canto e l'incontro con Virgilio nella selva:

«O de li altri poeti onore e lume,
vagliami ,l lungo studio e ,l grande amo-
re
che m'ha fatto cercar lo tuo volume.

(*Inf.* I, 82-84)

Ô des autres poètes honneur et lumière ! que me soit
compté le long désir et le grand amour qui m'a fait
chercher ton volume.

(Lamennais 1855, chant I)

Qui è *studio* – latinismo che, come è noto, indica l'impegno e l'applicazione oltreché lo studio in senso moderno – che è tradotto da *désir*. Si tratta di un caso interessante, in cui il vocabolario erotico invade aspetti dell'attività intellettuale del personaggio Dante, come succederà di norma almeno fino alle soglie del Novecento. Ancora de Margerie ricorre alla metafora piretica, fondendo *studio* e *amore* nel sostantivo *ardeur*: “Ô notre honneur à tous, ô lumière bénie, | Daigne considérer l'infatigable ardeur | Qui vers par vers grava ton œuvre dans mon cœur!” (de Margerie, 1900, chant I). Nel Novecento *studio* si stabilizzerà nel suo significato moderno di *apprendimento* o *ricerca*: l'ultima versione dell'Inferno, di Antoine Brea, recita: “payés sont l'étude et l'amour | qui m'ont fait te lire !” (Brea, 2021, chant I).

Infine, la terza collocazione di *désir*, *flamme*, presenta due occorrenze. Nel primo caso si tratta della versione dell'*Enfer* di Brait Delamathe del 1823:

Intesi ch'a così fatto tormento
enno dannati i peccator carnali,
che la ragion sommettono al talento.

Tel est dans les enfers le supplice des âmes
Qui, sur terre livrés à de coupables flammes,
Aux désirs de la chair ont soumis leur raison.

(*Inf.* V, 37-39)

(Brait Delamathe 1823, chant V)

Siamo di nuovo nel canto V, alle porte del cerchio che punisce i “peccator carnali”, la cui definizione si espande, nella traduzione di Brait Delamathe, in una perifrasi (“des âmes | Qui, sur terre livrés à de coupables flammes”) costruita in chiasmo con il verso successivo, che inizia con “Aux désirs...”. Si tratta ancora una volta di un procedimento per amplificazione che sembra contraddire la visione della “buona traduzione” come “calco”, in questi termini espressa dal traduttore nel suo *Discours sur Dante*⁴.

Il termine *flamme* ricorre di nuovo nella versione di Ratisbonne (1852-1853) nel momento in cui il traduttore ricorre all’endiadi per restituire l’originale “dubbiosi disiri”, che si sdoppia così in “votre secrète flamme” e “ces désirs”:

Francesca, i tuoi martiri
a lagrimar mi fanno tristo e pio.
Ma dimmi: al tempo d’i dolci sospiri,
a che e come concedette amore
che conosceste i dubbiosi disiri?

« Françoise, infortunée ! »
M’écrai-je, « mon cœur a plaint ta destinée ;
Le récit de tes maux me rend triste à pleurer.
Mais dis-moi, dans le temps des doux soupirs, pauvre
âme !
Comment connûtes-vous votre secrète flamme,
Ces désirs qui d’abord se laissent ignorer ? »

(*Inf.* V, 116-120)

(Ratisbonne 1852-53, chant V)

⁴ “Il est à remarquer d’ailleurs que les beaux arts existent en partie par le mérite de la difficulté vaincue, et qu’une traduction faite sur ce plain, n’offre, disons le mot, qu’une déplorable facilité. En effet, il n’y a qu’une seule manière de traduire ce qui n’a pu être dit que d’une seule manière, c’est de le calquer: or, la difficulté du calque d’une langue sur une autre est extrême et beaucoup plus grande que ne peut l’être la copie d’un tableau: on copie un tableau avec les mêmes couleurs, qui sont des élémens semblables; un poëme avec des équivalents de phrases qui sont des élémens différens”. (Brait Delamathe, 1823, xxxviii-xxxix).

È interessante notare che nella maggioranza dei casi presi in esame, ossia nelle collocazioni di *désir* con *ardeur*, *amour*, *flamme*, è spesso proprio il termine *désir* ad essere aggiunto *ex novo*: sia nei casi di “mitosi” a partire da un unico termine nell’originale, come è il caso di *ardore* che si sdoppia, in Gourbillon, in “ce désir, cette inquiète ardeur” o *costume*, sciolto in endiadi da Terrasson con “cette ardeur, ces désirs inquiets”; sia nei casi in cui lessemi diversi sono ricondotti alla sfera del desiderio: è il caso di termini come *talento*, esplicitato come “désirs de la chair” in Brait Delamathe (1823); oppure *studio*, reso con “long désir” da Lamennais (1855). L’Ottocento – e in particolare la prima metà, nei testi che abbiamo preso in esame – riconduce dunque al desiderio fenomeni diversi, sempre e comunque sotto il segno di una dimensione metaforica ispirata agli appetiti fisiologici e in particolare al topos della febbre d’amore.

6. Le “pennae desideriorum”: proposte novecentesche

Se il subcorpus 800 ruota intorno alla specializzazione erotica del *désir* originale, ricorrendo a configurazioni metaforiche collaudate come *ardeur* e *flamme*, il subcorpus 900 è caratterizzato da una collocazione principale con il sostantivo *aile* (si torni ai risultati della Tab. 4). Quello delle “ali del desiderio” (o “pennae desideriorum”) è un topos della letteratura mistica medievale, come ricorda Pertile, che ne rintraccia riscontri testuali nell’intertesto dantesco collegandoli a una caratterizzazione del tema del desiderio secondo una configurazione spaziale simbolica *alto* vs. *basso*:

Amore, caduta-ascesa, Inferno-cielo, uccello, volo, ali/penne, desiderio, vischio: è una costellazione semantica e un insieme fantastico che costituiscono uno dei temi cardinali della *Commedia* [...]. Nel poema l’immagine del volo e delle ali o penne del desiderio sviluppa ed estende la metafora dell’”alto disio”, è figurazione concreta del desiderio superno, cioè del desiderio di beatitudine e di Dio. (Pertile 2005, 117-118).

È in questa accezione che si specializza la collocazione di *désir* nel Novecento: tutti i passaggi rilevati nello studio della collocazione (Tab.

4, colonna Freq2), riferiscono ad uno medesimo passaggio dell’Inferno. Siamo nel canto V, nel cerchio dei lussuriosi e le anime dannate di Paolo e Francesca si affrettano a rispondere all’appello di Dante che vuole interrogarle. Lasciano il turbine infernale dove sono trasportate e si avvicinano al pellegrino: l’azione è famosamente descritta con l’immagine delle colombe che tornano al nido (vv. 82-84). Eccone la traduzione di Alexandre Masseron del 1947:

Quali colombe dal disio chiamate
con l’ali alzate e ferme al dolce nido
vegnon per l’aere, dal voler portate; [...]

Telles des colombes poussées par le désir, les ailes
déployées et immobiles, viennent à leur doux nid,
portées dans l’air par leur volonté, [...]

(*Inf.* V, 82-84)

(Masseron 1947, chant V)

Ora, l’associazione di *disio* e *ali* nel testo di partenza, si attesta addirittura accentuato nelle traduzioni del XX secolo. Per meglio comprendere la specificità novecentesca di tale strategia è sufficiente comparare le soluzioni traduttive del XVIII secolo, come quella di Rivarol: “Telles que deux colombes qu’un amour égal ramène aux cri impatientes de leur tendre famille, [...]” (Rivarol, 1783, chant V); o alcune delle proposte ottocentesche: “Telles que des colombes appelées à leur nid, objet de leur tendre affection, sillonnent l’air d’un vol rapide, [...]” (Artaud de Montor, 1812, chant V); “Comme dans l’air deux colombes aimantes | Volent ensemble et regagnent leur nid, | Oû leur désir d’avance les unit, [...]” (de Perrodil, 1862, chant V); “Comme vers le doux nid où l’amour les convie, | Deux fidèles ramiers, l’aile ouverte et raidie, | Portés par le désir volent à l’unisson; [...]” (Borné, 1886, chant V). In tutti questi esempi l’associazione tra i due termini si trova sussunto nel tema amoroso (*disio* diventa *amour* in Rivarol, per esempio, e *affection* in Artaud de Montor) o, comunque, a una distanza maggiore di quella che unisce, nelle proposte novecentesche oggetto del nostro spoglio, i termini in questione, *désir* e *aile*:

Telles des colombes qu'appelle le désir,
ailes ouvertes et planant, vers leur doux nid
s'en vont, portées dans l'air par leur vouloir, [...]

(Ronzy 1960, chant V)

Et comme vers le nid se pressent les colombes
Qu'appelle le désir, les ailes déployées,
Plutôt que par leur vol, par l'amour emportées, [...]

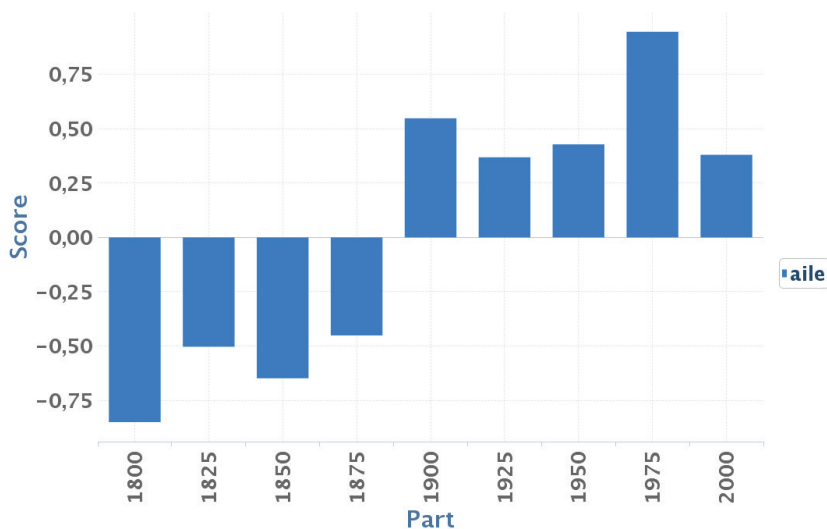
(Cioranescu 1968, chant V)

Telles colombes appelées par le désir,
ailes ouvertes et tendues, à leur doux nid
vont dans l'air, portées par leur vouloir, [...]

(Portier 1987, chant V)

Sia nelle versioni di Ronzy (1960) che di Lucienne Portier (1987), il termine *désir* migra a fine verso, così come *ailes* appare all'inizio del verso successivo. Un tale avvicinamento dei due termini si manifesta anche nella traduzione di Alexandre Cioranescu (1968), che coniuga i due termini in uno stesso verso, esplicitando definitivamente la metafora di *amore* come *volo* (“Plutôt que par leur vol, par l'amour emportées”).

Un'ultima conferma di questa predilezione per la metafora aviaria nel cotesto immediato di *désir* ci è data dallo studio della specificità di *aile* sull'asse della diacronia. L'indice di specificità, elaborato con TXM, permette a questo proposito di studiare la specificità di un termine confrontando le diverse partizioni di un corpus. Il calcolo è costruito in base al confronto della frequenza assoluta di un termine e la sua frequenza relativa in ciascuna delle partizioni. Il risultato può essere rappresentato con un grafico a barre: i valori negativi indicano una sotto-rappresentazione del termine nelle traduzioni relative all'arco temporale corrispondente; i valori positivi indicano una sovrarappresentazione. I valori che si allontanano o si avvicinano allo zero evidenziano quindi i picchi e i cali specifici di ogni periodo:



Lo studio della specificità indica dunque una progressiva specializzazione di *aile* a partire dalle versioni novecentesche (con un leggero calo alle soglie degli anni Duemila), a suggerire la crescente stabilizzazione del lessico del volo, delle ali e delle piume in questa fase della storia traduttiva della *Commedia* in francese. Lo studio della collocazione di *aile* può confermare questa sensazione: nel subcorpus 800 *aile* è principalmente associato a *nid* (score del 10,8%) e a *ramier* (10,4%) – dunque ad altri elementi del lessico aviario – mentre nel subcorpus 900 la sua preferenza semantica va al significato della metafora stessa, il sostantivo *désir* (con uno score del 9,9%). Sono segnali, questi, di una stabilizzazione della metafora aviaria all’interno della semantica del desiderio; segnali che uno studio sistematico, esteso eventualmente alle altre cantiche potrà, in futuro, confermare.

7. Osservazioni conclusive

Studiando la distribuzione dei sinonimi di *désir* su un piano fattoriale avevamo notato un allontanamento del lessico delle traduzioni novecentesche dalle associazioni tipiche dell’Ottocento del nucleo tematico

del desiderio con gli appetiti fisiologici (*faim, soif* e, soprattutto, *amour*) e i conseguenti castighi infernali (*châtiment, deuil, douleur, malheur, misère, peine, souffrance, tourment*). Una prima impressione ci aveva portato a supporre che l'interesse delle traduzioni moderne dell'*Inferno* di Dante privilegiasse una connotazione intellettuale, o almeno immateriale, del desiderio (semanticamente apparentato a termini come *penser, vouloir, conscience*).

Lo studio della collocazione di *désir* ci ha quindi permesso di comparare i contesti di apparizione nel subcorpus degli *Inferni* ottocenteschi con quello degli *Inferni* novecenteschi. Abbiamo notato che la sovrapposizione di tensione affettiva e tensione spirituale che caratterizza, secondo Lino Pertile, il lessico del desiderio nella *Commedia* si distribuisce, almeno nelle versioni francesi della prima cantica, su un asse cronologico che vede l'Ottocento privilegiare la rete metaforica relativa al topos del fuoco, della fiamma, dell'ardore (appiattendosi così il *disio* sulla sola componente affettiva); il Novecento propendere per una dimensione mentale o spirituale, che si specializza – almeno nel caso di studio preso in esame – attorno all'archetipo ascensionale (cfr. Durand 1963) delle “*pennae desideriorum*”.

Nel Novecento, dunque, la metafora del volo si specializza come vettore espressivo del concetto di desiderio, come dimostrato dallo studio della collocazione di *désir* con *aille* nel subcorpus 900. La metafora del volo, principale motore figurativo dell'“alto disio”, e dunque tipica dell'immaginario purgatoriale e, soprattutto, paradisiaco, si impone dunque nelle versioni francesi dell'*Inferno* del Novecento, suggerendo un interesse per la dimensione sacra, ascetica e ascensionale del “poema del desiderio”. Tramite la metafora del volo, infatti, il nucleo semantico del desiderio inizia a svilupparsi su un asse verticale *alto* vs. *basso*, suggerendo, negli *Inferni* francesi moderni, una specie di inversione del “folle volo” di Ulisse – il quale volo, come è noto, si concludeva con la “prora [...] in giù” (*Inf.* XXVI, 141).

La tesi di una riteologizzazione della *Commedia* nel XX secolo, da me già difesa in studi precedenti (Funari 2023), si manifesta dunque attraverso una migrazione retrograda di immagini e figurazioni dall'ultima alla prima cantica: una contaminazione di materiali espressivi valida, insomma, per avanzare l'ipotesi di un'infiltrazione, nelle recenti

traduzioni francesi dell'*Inferno*, della “verace luce” proprio nel mezzo dell’ “aere senza stelle”.

Bibliografia

*Traduzioni francesi dell'Inferno (in ordine cronologico)*⁵

Morel, Camille. 1897. *Les plus anciennes traductions françaises de la Divine Comédie*. Publiées pour la première fois d’après les manuscrits et précédées d’une étude sur les traductions françaises du poème de Dante, par Camille Morel, Chancelier de l’Université de Fribourg (Suisse). Vol. 1 « Textes », Paris: Librairie Universitaire.

Grangier, Balthazar. 1597. *La Comedie de Dante, de l'Enfer, du Purgatoire et Paradis mise en ryme françoise et commentee par M. Balthazar Grangier [...] A Paris ; chez Jehan Gesselin rue San Jacques au soleil d'or et en sa boutique au Palais, en la galerie des prisonniers.*

Moutonnet de Clairfons, Julien Jacques. 1776. *La Divine Comédie de Dante Alighieri : l'Enfer*, traduction française accompagnée du texte, de notes historiques, critiques et de la vie du poète par Moutonnet de Clairfons, À Florence, et se trouve à Paris: chez Le Clerc; chez Le Boucher libraires, quai des Augustins.

de Rivarol, Antoine. 1783. *L'Enfer. Poème du Dante*. Traduction nouvelle, À Londres (et se trouve à Paris), Mérigot-Barrois.

Artaud de Montor, Alexis-François. 1812. *La Divine Comédie de Dante Alighieri*, Traduite en français par M. le chevalier Artaud de Montor, Paris: chez J. Smith et F. Schoell.

Terrasson, Henri. 1817. *L'Enfer. Poème de Dante Alighieri*, Traduit en vers français avec des notes [...] par Henri Terrasson, À Paris: Pillet, Imprimeur-Libraire.

Brait Delamathe. 1823. *Traduction nouvelle en vers de l'Enfer du Dante*,

⁵ I miei ringraziamenti sinceri vanno a M. Paul Bitner per il prezioso aiuto bibliografico.

- d'après le nouveau commentaire de Biagioli, avec le texte en regard [...] par Brait Delamathe, Paris-Londres : Bossange.
- Tarver, John Charles. 1826. *L'Enfer de Dante Alighieri*, Traduit en français, accompagné de notes explicatives, raisonnées et historiques [...] par John Charles Tarver, À Londres: Dulau et co.
- de Gourbillon Joseph-Antoine. 1831. *Dante*, Traduit en vers, par stances correspondantes aux tercets textuels, sur un texte nouveau quant au choix des variantes et au mode de ponctuation ; dédié au Roi par Joseph-Antoine de Gourbillon [...], *L'Enfer*, Paris: Auguste Auffray, Imprimeur.
- Calemard de Lafayette, Charles. 1835-1837. *La Divine Comédie de Dante Alighieri, L'Enfer*, traduit en vers français par Charles Calemard de Lafayette, avec le texte en regard, une préface et des notes du traducteur, Paris: Paul Masgana.
- Le Dreuille, Auguste. 1837. *La Divine Comédie de Dante Alighieri, Enfer*, Traduction nouvelle en vers libres, par Auguste Le Dreuille [...], Paris: Chez l'Auteur.
- de Mongis, Jean-Antoine. 1838. Dante Alighieri, *L'Enfer*, Poème traduit en vers par Jean-Antoine de Mongis, Paris, Furne et C^{ie}, Libraires-Éditeurs ; rééd. : de Mongis, Jean-Antoine. 1857. *La Divine Comédie de Dante Alighieri (Enfer – Purgatoire – Paradis)*, Traduite en vers français, par J. A. de Mongis, Dijon : Peutet-Pommey Éditeur ; Paris, Hachette et C^{ie}.
- Fiorentino, Pier Angelo. 1840. *La Divine Comédie de Dante Alighieri*, Traduction nouvelle, accompagnée de notes, par Pier Angelo Fiorentino, Paris: Charles Gosselin.
- Brizeux, Auguste. 1841. *La Divine Comédie de Dante Alighieri*, Traduction d'Auguste Brizeux, avec une notice et des notes, par le même, Paris: Charpentier.
- Aroux, Eugène. 1842. Dante, *La Divine Comédie. Enfer – Purgatoire – Paradis*, Traduction en vers avec le texte en regard, accompagnée

- de Notes et éclaircissements, par Eugène Aroux, Paris: Blanc-Montanier.
- Ratisbonne, Louis. 1852-1854. *L'Enfer du Dante*, Traduit en vers par Louis Ratisbonne, 2 vol., Paris: Michel Lévy frères, Libraires-Éditeurs.
- de Saint-Mauris, Victor. 1853. *La Divine Comédie de Dante Alighieri*, Traduction nouvelle accompagnée de notes et précédée d'un résumé historique et littéraire sur les temps antérieurs au poème et d'une notice sur Dante et sur ses écrits par Victor de Saint-Mauris, Paris, Amyot.
- Rhéal, Sébastien. 1854. *Œuvres de Dante Alighieri, La Divine Comédie. L'Enfer, Le Purgatoire, Le Paradis*, Traduction nouvelle précédée d'une Introduction contenant la vie de Dante et une clef générale du Poème par Sébastien Rhéal [...], Paris: J. Bry Ainé Libraire-Éditeur.
- Mesnard, Léonce. 1854. *La Divine Comédie de Dante Alighieri. L'Enfer*, Traduction nouvelle par M. Mesnard, Membre de l'Institut, Premier Vice-Président du Sénat, Président de la Cour de Cassation, Grand Officier de la Légion d'Honneur, Paris: Amyot, Libraire-Éditeur.
- de Lamennais, Félicité-Robert. 1855. *Œuvres posthumes de Félicité-Robert de Lamennais*, Publiées selon le vœu de l'auteur par E. D. Forgues, *La Divine Comédie de Dante Alighieri*, Précédée d'une Introduction sur la vie, les doctrines et les œuvres de Dante, *L'Enfer*, Paris: Paulin et Le Chevalier Libraires.
- de Perrodil, Victor. 1862. *L'Enfer du Dante*, Traduction nouvelle en vers français [...], dans Victor de Perrodil, *Œuvres Poétiques*, Paris: Librairie Académique Dider et c^{ie}, 1862.
- Jubert, Amédée. 1874. *L'Enfer de Dante*, Traduit en vers français, Paris: Berger-Levrault.
- Reynard, Francisque. 1878. Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, Traduction nouvelle par Francisque Reynard, Paris: Alphonse Lemerre Éditeur.
- Littré, Émile. 1879. Dante, *L'Enfer*, mis en vieux langage françois et

- en vers. Accompagné du texte italien et contenant des Notes et un Glossaire par Émile Littré de l'Académie Française, Paris: Librairie Hachette et C^{ie}.
- Dauphin, Henri. 1886. Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, Traduction par M. Henri Dauphin,... Publication posthume, Amiens: Impr. de e T. Jeunet.
- Borné, Pierre-Denis. 1886. *La Divine Comédie par Dante Alighieri (Enfer)*, Traduite en vers français, tercet par tercet, avec texte en regard [sans mention du traducteur ni d'éditeur].
- Vinson, Hyacinth. 1888. Dante Alighieri, *L'Enfer*, Traduit en vers par tercets conformes à ceux du texte par Hyacinthe Vinson (de la Gironde), Paris: Librairie Hachette et C^{ie}.
- de Margerie, Amédée. 1900. Dante, *La Divine Comédie*, Traduction en vers français. Texte italien. Introduction et Notices explicatives par Amédée de Margerie, Paris: Victor Retaux Éditeur.
- Anonyme. 1905. Dante Alighieri, *La Divine Comédie. L'Enfer – Le Purgatoire – Le Paradis*, Paris: Flammarion.
- Méliot, Adolphe. 1908. Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, traduite et commentée par Adolphe Méliot, et ornée de portraits d'après Giotto et Masaccio, Paris: Garnier frères.
- Espinasse-Mongenot, Louise. 1912. Dante Alighieri, *La Divine Comédie. L'Enfer*, Traduction nouvelle et notes de L. Espinasse-Mongenot, Préface de Charles Murras, Paris: Nouvelle Librairie Nationale.
- de Laminne, Ernest. 1913. Dante Alighieri, *La Divine Comédie. L'Enfer*, Traduction nouvelle accompagné du texte italien avec un commentaire et des notes par Ernest de Laminne, Paris: Perrin et c^{ie} Libraires-Éditeurs.
- Berthier, Joachim. 1921. Dante, *La Divine Comédie*, traduction littérale avec notes, par le R. P. Joachim Berthier, O.P., Paris: Desclée, De Brouwer et Auguste Picard.

- Pératé, André. 1923. *La Divine Comédie de Dante Alighieri*, Traduite par André Pératé, Paris: À l'art catholique.
- Gutmann, René-Albert. 1924. *La Comédie de Dante Alighieri de Florence. L'Enfer*. Nouvellement traduit en rythme français par René A. Gutmann, gravures sur bois originales de Hermann Paul, Paris: Imprimerie Léon Pichon.
- Martin-Chauffier, Simone; Martin-Chauffier, Louis. 1930. Dante Alighieri, *L'Enfer*, Traduction nouvelle de Simone et Louis Martin-Chauffier, illustrations de Edy Legrand, Paris: Éditions de la Pléiade.
- Longnon, Henri. 1931. Dante, *La Divine Comédie* de Dante, publiée dans l'original et traduite par Henri Longnon, ouvrage couronné par l'Académie Française, Paris: À la cité des livres, 1931).
- Martin-Saint-René. 1935. *L'Enfer de Dante*, traduit littéralement en *terza rima* françaises, Paris: Librairie H. Le Soudier.
- Demelin, Lucien-Alfred Alexandre. 1936. *La Divine Comédie*, de Dante Alighieri. Paraphrase versifiée par le Dr Lucien-Alfred Alexandre Demelin, Paris: Les Œuvres françaises.
- Doderet, André. 1938. Dante, *La Divine Comédie*, traduction nouvelle d'André Doderet, illustrée de 200 dessins d'Edy-Legrand, Compiègne, Impr. de Compiègne ; Paris, Union latine d'éditions.
- Masseron, Alexandre. 1947. Dante, *L'Enfer*, Traduction d'Alexandre Masseron, Paris: Albin Michel.
- Ronzy, Pierre. 1960. Dante Alighieri, *La Divine Comédie. L'Enfer*, Traduction de Pierre Ronzy, Grenoble: Roissard.
- Pézard, André. 1965. Dante, *Divine Comédie*, in *Œuvres complètes*, Traduction et commentaire par André Pézard, Paris: Gallimard, coll. "Pléiade".
- Cioranescu, Alexandre. 1968. *La Divine Comédie*, Traduction et commentaire par Alexandre Cioranescu, Lausanne: Éditions Rencontre.
- Risset, Jacqueline. 1985. Dante, *La Divine Comédie L'Enfer. Le Purga-*

- toire. *Le Paradis*, Traduction, préface et notes de Jacqueline Risset, Paris, Flammarion (rééd. Paris: Flammarion, 2010).
- Portier, Lucienne. 1987. Dante, *La Divine Comédie*, Traduction par Lucienne Portier, Paris: Éditions du Cerf.
- Dez, René. (1988) *L'Enfer. Version française en vers de l'œuvre poétique de Dante Alighieri "La Divine Comédie"*, Paris: Éditions de la Maisnie Guy Trèdaniel.
- Vegliante, Jean-Charles. 1995. Dante, *La Commedia, Enfer*, Traduction Jean-Charles Vegliante, Paris: Imprimerie nationale Éditions; rééd. in Dante, *La Comédie, Poème sacré (Enfer. Purgatoire. Paradis)*, Présentation et traduction de Jean-Charles Vegliante, Paris: Gallimard, 2012.
- Scialom, Marc. 1996. Dante, *La Divine Comédie*, in *Œuvres complètes*, traduction de Marc Scialom, Paris: La Pochothèque.
- Mičević, Kolja. 1996. Dante, *Enfer*, Intraduction de Kolja Mičević, Paris: Kolja, Luka et Rasko Mičević; rééd.: Dante, *La Comédie*, Nouvelle traduction nouvelle selon Kolja Mičević, Paris: Éditions Kolja Mičević, 1998; Dante, *La Comédie*, Traduction rimaginée selon Kolja Mičević, Mont de Marsan: Éditions Ésope, 2017.
- Garin, Didier-Marc. 2003. Dante, *La Divine Comédie*, Traduction de l'italien, présenté et annoté par Didier Marc Garin, Paris: Éditions de la Différence.
- Bérard, Stéphane. 2008. *L'Enfer* de Dante Alighieri, Traduction intégrale, [Limoges]: Éditions Al Dante,
- Delorme, Alain. 2011. Dante, *La Divine Comédie 1. L'Enfer*, Traduction, mis en en vers et annoté par Alain Delorme, Saint-Denis: Éditions Edilivre APARIS.
- Cliff, William. 2013. Dante, *L'Enfer*, Traduction de William Cliff, Bruxelles: Éditions du Hazard.
- Dandréa, Claude. 2013. Dante, *La Divine Comédie ou Le poème sacré*, traduction de Claude Dandréa, Paris: Orizons.

- Robert, Danielle. 2016. Dante, *Enfer*, Traduction de l'italien, préfacé et annoté par Danièle Robert, Paris, Actes Sud.
- de Ceccatty, René. 2017. Dante, *La Divine Comédie*, Nouvelle traduction de l'italien et préface de René de Ceccatty, Paris: Points.
- Orcel, Michel. 2018. Dante, *L'Enfer de la Divine Comédie*, Traduction nouvelle de Michel Orcel, Genève: La Dogana, 2018
- Brea, Antoine. 2021. *L'Enfer de Dante mis en vulgaire parlure*, Montréal: Le Quartanier.

Edizioni della Commedia

- Petrocchi, Giorgio. 1994. *La Commedia secondo l'antica vulgata*, Firenze: Casa Editrice Le Lettere, coll. "Le opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana".

Bibliografia secondaria

- Bouroche, Jean-Marie; Saporta, Gilbert. 2006. *L'analyse des données*. Paris: P.U.F.
- Ervas, Francesca. 2008. *Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione*, Macerata: Quodlibet.
- Durand, Gilbert. 1963. *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris: P.U.F.
- Ferrucci, Franco. 1990. *Il poema del desiderio: poetica e passione in Dante*, Milano: Leonardo.
- Funari, Fernando. 2023. "‘Sacrée faim de l’or!’ L’hypotexte virgilien dans les traductions françaises de *Purg.* XXII, 40-41". *Revue des études dantesques*, n. 6 (in corso di stampa).
- Heiden, Serge; Magué, Jean-Philippe; Pincemin, Bénédicte. 2010. "TXM : Une plateforme logicielle open-source pour la textométrie

- conception et développement”. *JADT 2010 : 10th International Conference on the Statistical Analysis of Textual Data*. 1021-1032. Roma.
- Kilgarriff, Adam; Baisa, Vít; Bušta, Jan; Jakubíček, Miloš; Kovář, Vojtěch; Jan, Pavel; Michelfeit, Rychlý; Suchomel, Vít. 2014. “The Sketch Engine: ten years on”. *Lexicography* (1), 7-36.
- Lenci, Alessandro. 2008. “Distributional semantics in linguistic and cognitive research”. *Italian Journal of Linguistics*, vol. 20, n. 1: 1-21, versione online: <https://www.italian-journal-linguistics.com/app/uploads/2021/05/1_Lenci.pdf> consultata in aprile 2023.
- Loock, Rudy. 2016. *La traductologie de corpus*, Villeneuve-d’Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Pecman, Mojca. 2018. *Langue et construction de connaisSENSES. Énergie lexico-discursive et potentiel sémiotique des sciences*. Paris: L’Harmattan.
- Pertile, Lino. 2005. *La punta del disio. Semantica del desiderio nella “Commedia”*, Fiesole: Cadmo.
- Sinclair, John. 1991. *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford: Oxford University Press.

Stelle senza nome. *Le Filastrocche in cielo e in terra*
di Gianni Rodari nella DDR

GIOVANNI GIRI

*Contro i Grandi Fratelli ignoranti, meschini e corrotti
tutti noi stamburanti di rima
tutti noi musicanti di Brema
noi poeti un po' gatti, un po' galli, un po' cani e somari
camminiamo sulle strade aperte
da Gianni Rodari
Bruno Tognolini*

Chiunque sia stato bambino negli anni Settanta e Ottanta, e voglia studiare la ricezione delle opere di Gianni Rodari all'estero, troverà tantissimi spunti di approfondimento, ma noterà anche una stranezza: ritroverà, in tante lingue, la sua *Grammatica della fantasia*, le *Favole al telefono*, le *Novelle fatte a macchina*, e poi *Cipollino*, *Gelsomino nel paese dei bugiardi*, *C'era due volte il Barone Lambertino*. Quelle che troverà molto raramente sono le *Filastrocche in cielo in terra*. Proprio quelle che avrà sentito leggere dai genitori, dai nonni e dalla televisione, quelle che, leggendole su internet, magari, per qualche minuto l'avranno fatto tornare bambino: il puntino dittatore, l'ago di Garda, Giovannino Perdigiorno, il treno dei bambini, l'avara formica.

Gianni Rodari è un autore italiano letto in tantissime lingue, ma le *Filastrocche in cielo e in terra* le leggono in pochi. Le legge chi parla francese, per esempio, grazie al prezioso lavoro di Roger Salomon, le legge chi parla lo spagnolo e il catalano per merito, rispettivamente, di Miguel Azaola e Pau Vidal. Le legge chi parla il tedesco, ma questa è una storia un po' più complicata e cercheremo di raccontarla.

1. Rodari chi?

Questa non è la sede più appropriata per approfondire la biografia di Gianni Rodari: basti dire che nasce a Omegna, sul Lago d'Orta, nel 1920. Perde il padre da bambino e la madre, negli anni Trenta, lo fa entrare in seminario. Di lì a poco ne esce e si iscrive alle scuole magistrali. Dopo un trascorso nell'Azione Cattolica, la perdita di due dei suoi più grandi amici nella Seconda guerra mondiale lo spinge, proprio durante il conflitto, ad abbandonare il mondo cattolico e a iscriversi al Partito Comunista Italiano, all'interno del quale lavora in seguito come giornalista (anche per "l'Unità"), fonda giornali e giornalini e cura rubriche varie nelle testate del partito.

Le sue opere più celebri vengono pubblicate negli anni Cinquanta e Sessanta, in una produzione davvero notevole, di cui ci limitiamo a citare le creazioni più rilevanti: si comincia dal *Libro delle filastrocche* e dal romanzo-favola *Il romanzo di Cipollino* (poi rivisto in *Le avventure di Cipollino*), che esce nel 1951 per le Edizioni di Cultura Sociale di Roma, e che diverrà uno dei libri più conosciuti in Unione Sovietica e nei paesi del Patto di Varsavia. Nel 1958, per Editori Riuniti, esce *Gelsomino nel paese dei bugiardi*, altro romanzo-favola. Del 1960 sono le *Filastrocche in cielo e in terra*, di cui parleremo qui, che segnano la prima collaborazione di Rodari con la casa editrice Einaudi e con l'illustratore Bruno Munari. Nel 1962 viene pubblicato, sempre da Einaudi, il grande successo *Favole al telefono*; seguono, nello stesso anno, *Il Pianeta degli alberi di Natale* e *Gip nel televisore*. Nel 1964 esce *La freccia azzurra*, revisione di un testo che Rodari aveva pubblicato dieci anni prima con il titolo *Il viaggio della Freccia Azzurra*. Sempre del 1964 è *Il libro degli errori*. Nel 1966 Einaudi pubblica *La torta in cielo*.

Nel 1970 Gianni Rodari vince il prestigiosissimo Premio Hans Christian Andersen. Degli anni Settanta sono il celebre saggio *Grammatica della fantasia. Introduzione all'arte di inventare storie* (Einaudi 1973) e le *Novelle fatte a macchina* (Einaudi 1973). Nel 1978 esce per Einaudi un altro romanzo intitolato *C'era due volte il barone Lamberto ovvero I misteri dell'isola di San Giulio*. Gianni Rodari muore per le complicanze di un intervento chirurgico a Roma, nel 1980.

2. Le Filastrocche in cielo e in terra

Per descrivere gli esordi di Gianni Rodari autore di filastrocche vale la pena menzionare due momenti: a raccontarci il primo è la testimonianza di Quinto Bonazzola, dirigente del Fronte della Gioventù durante la Resistenza e dirigente del PCI che nel 1980, all'indomani della morte dell'autore, ricorda sulle pagine del quotidiano "l'Unità":

Poi una sera, quasi per scherzo, compose una filastrocca per una bambina che conosceva, Susanna. Sempre quasi per caso, venne pubblicata sull'«Unità» nell'«angolo del bambino» della «pagina della donna», di cui si stava ancora definendo la struttura. Una mamma allora scrisse al giornale perché anche al suo bambino malato venisse dedicata una filastrocca. Poi ne scrisse un'altra con un altro pretesto. E Rodari fu quasi costretto a continuare per quella strada. Non avevamo saputo quella sera, noi lì presenti e neanche lui, di avere assistito all'inizio di un cammino che avrebbe arricchito la cultura di tutti i ragazzi del mondo (Bonazzola 1980)

La “numero uno” di Gianni Rodari risale al 1949, si intitola *Susanna* e non è certo il più esaltante dei suoi componimenti:

Filastrocca per Susanna / le piace il latte con la panna, / le piace lo zucchero nel caffè / tale e quale come a me, / le piace andare in bicicletta: / quando va piano non va in fretta; / quando va in fretta pare un gattino, / non le manca che il codino. / Di codini lei ne ha / uno di qua e l'altro di là: / se li porta sempre in testa / con due nastri per far la festa. / Sono due nastri rossi e blu. / Chi è Susanna? Sei tu, sei tu! (Rodari 1990, 27)

C'è però un altro momento che segna Rodari come scrittore di filastrocche: è il 9 gennaio 1950 e Modena è una città blindata perché il proprietario delle Fonderie Riunite ha effettuato un licenziamento di massa per questioni sindacali e tutti i dipendenti hanno annunciato lo sciopero. La città emiliana pullula di forze armate e, quando gli operai si dirigono verso lo stabilimento, queste sparano sulla folla facendo centinaia di feriti e sei morti. Il Rodari giornalista, che segue gli eventi

di Modena e rimane sconvolto dalla carneficina, scrive *Bimbo di Modena*:

Perché in silenzio / bambino di Modena, / e il gioco di ieri / non hai continuato? / Non è più ieri: / ho visto la Celere / quando sui nostri babbi ha sparato. / Non è più ieri, non è più lo stesso: / ho visto, e so tante cose, adesso. / So che si muore una mattina / sui cancelli dell'officina, / e sulla macchina di chi muore / gli operai stendono il tricolore (Rodari 1990, 30).

In merito a questo episodio Vanessa Roghi scrive: “Il *bimbo di Modena* [...] pone comunque una domanda alla quale Rodari non smetterà mai di cercare una risposta: quella del rapporto fra scrittura per l'infanzia e impegno politico” (Roghi 2020, 55). Le componenti che costituiscono l'anima dell'opera di Rodari sono quindi due: l'aspetto giocoso e l'aspetto sociale. Proprio queste due componenti troveranno, volta per volta, un loro equilibrio, in tutte le creazioni future, tanto in versi quanto in prosa.

Filastrocche in cielo e in terra nasce, in realtà, in maniera un po' anonima: nel 1960 Einaudi decide di pubblicare Gianni Rodari con un libro di filastrocche. Rodari aveva già fatto uscire *Il libro delle filastrocche* nel 1951 con le Edizioni Toscana Nuova di Firenze, mentre nel 1952, per i tipi delle Edizioni di Cultura Sociale di Roma, aveva visto la luce *Il treno delle filastrocche*. Einaudi affida l'incarico di curare il nuovo volume allo scrittore Giovanni Arpino, che decide di prendere diciotto componimenti dal *Libro delle filastrocche* (Rodari 1951) e undici dal *Treno delle filastrocche* (Rodari 1952), oltre ad altre sette incluse nel romanzo-favola *Gelsomino nel paese dei bugiardi* (Rodari 1958). A queste Gianni Rodari ne aggiungerà altre sessantacinque inedite, per un totale di centouno filastrocche (Boero 2020, 35).

Il volume suddivide le filastrocche in sette capitoli che rappresentano sette temi, tra i più frequentati dall'autore:

1. La famiglia Punto-e-virgola;
2. La luna al guinzaglio;
3. Il vestito di Arlecchino;

4. I colori dei mestieri;
5. Il mago di Natale;
6. Un treno carico di filastrocche;
7. Le favole a rovescio.

Un aspetto peculiare della raccolta sta nell'alternare tematiche molto diverse: il primo capitolo ("La famiglia Punto-e-virgola") cerca di scardinare l'impostazione didattica rigida tipica degli anni Cinquanta, giocando sugli errori ortografici e grammaticali; il secondo ("La luna al guinzaglio") ha come argomento lo spazio visto con gli occhi dei bambini; il terzo ("Il vestito di Arlecchino") ha al centro storie bizzarre e personaggi buffi; il quarto ("I colori dei mestieri") è quello dalla connotazione più sociale e impegnata e concentra l'attenzione sul lavoro in molte delle sue forme, anche quelle meno piacevoli; il quinto capitolo ("Il mago di Natale") è la classica raccolta di filastrocche natalizie e invernali; il sesto ("Un treno carico di filastrocche") ha per protagonista annunciato proprio il treno (lo stesso Rodari scriveva molto in viaggio); il settimo ("Le favole a rovescio") punta a deformare, in maniera divertente, le favole che i bambini sono abituati a sentirsi raccontare.

Suggestiva è la reazione di Gianni Rodari quando si ritrova tra le mani il nuovo libro. Il 6 gennaio 1961 scrive, con il suo inconfondibile stile, a Giulio Einaudi:

Caro Einaudi, / ho ricevuto le «filastrocche» e tocco il cielo con tutte e dieci le dita. Devo proprio dirle grazie dell'edizione bellissima, molto più bella di come potevo aspettarmela. Il libro rallegra piccoli e grandi solo a sfogliarlo e ispira una gran simpatia, credo di poterlo dire come se si trattasse del libro di un altro. In famiglia mi guardano e trattano con accresciuto rispetto, e per la prima volta posso chiudere la porta del mio studio (anche se ci vado a leggere un libro giallo). Insomma, ho ricevuto i calzoni lunghi: se ha dei nemici, disponga di me. / Suo / Gianni Rodari (Rodari 2008, 6).

3. Rodari e il tedesco, Rodari e i tedeschi

Il 9 ottobre 1964, dopo aver ricevuto l'edizione tedesca delle *Favole al telefono*, intitolata *Gutenachtgeschichten am Telefon* (Rodari 1964), Gianni Rodari scrive una lettera alla casa editrice:

Gehr geehrter HOCHgeborener und HOCHbenedeiter Herr Herausgeber und lieber Freund VON HEINAUDI, / ich habe soeben die deutsche Ausgabe meiner «Gutenachtgeschichten am Telefon» Bekommen, und beeile mich, Ihnen meine Dankbarkeit auszusprechen für die herrliche Gelegenheit, die Sie mir gegeben haben, mich ins grosse deutschen Pantheon zwischen / GOETHE HERDER und SCHOPENHAUER / einzuschleichen. / (ich wiederhole: EINZUSCHLEICHEN) / La traduzione mi sembra scorrevole, forse un po' ingenua – ma il mio tedesco è troppo ridotto per giudicare. L'edizione è elegante. / Visto in tedesco, il mio libretto mi fa uno straordinario effetto mediterraneo, italiano; se io fossi un tedesco mi farebbe venir voglia di visitare l'Italia. Curioso. Forse perché la scelta ha messo in evidenza tutti quei Cefalù, Cesenatico, Ostia, Piombino, e le illustrazioni sono in prevalenza acquatiche. / Chiederò qualcosa all'Ente del turismo e al ministero degli Esteri. / Cordiali saluti / HOCHachtungsvoll / Gianni Rodari (Rodari 2008, 48).

A parte gli errori ortografici o grammaticali, il rapporto di Gianni Rodari con la lingua tedesca è un rapporto profondo. Il che potrebbe non essere del tutto scontato per un comunista molto convinto che ha vissuto con estrema sofferenza le tragedie della Seconda guerra mondiale. A legare Rodari al mondo tedesco, però, c'è un'idea grande. In un quadernino del 1943 trascrive con qualche errore ortografico la frase “*Hätten wir auch eine Phantastik, wie eine Logik, so wäre die Erfindungskunst – erfunden. Zur Phantastik gehört auch die Ästhetik gewissermassen, wie die Vernunftlehre zur Logik*”.⁶ Si tratta di una frase del poeta romantico tedesco Novalis. Accanto si legge l'appunto «Cercare bibliografia in Treccani/Estetiche/Studiare il surrealismo»

⁶ “Se possedessimo anche una ‘fantastica’ come possediamo una logica, l'arte dell'invenzione... sarebbe inventata. Della ‘fantastica’ fa parte anche l'estetica in certo qual modo, come la dottrina della ragione fa parte della logica” (Novalis 1987).

(Novalis 1837, 203; Roghi 2020, 28seg.). Questa frase diverrà il principio fondante della futura *Grammatica della fantasia*, opera di cui Rodari scrive una prima volta a Giulio Einaudi nel dicembre del 1971, continuando a citare il termine tedesco di Novalis:

Caro padrone, quest'anno invece di un solo disegno te ne mando tanti, primo perché la tua telefonata fuori programma mi ha fatto molto piacere, secondo perché essendo obbligato a guardare in tv l'elezione del nuovo presidente della repubblica ho più tempo del solito per disegnare, terzo perché ho molti progetti e spero di realizzarli con l'aiuto della tua ditta: Prog. n. 1 [...] progr. n. 2 – ricordi che anni fa ti ho parlato di un possibile “manualetto di Fantastica” (Fantastica come *Erfindungskunst*, o “scienza dell'immaginazione”)? Bene, ultimamente questa idea ha preso sviluppi grandiosi e potrebbe diventare nel suo genere una Summa – una robina d'interesse planetario. (Rodari 2008, 101)

Segue poi un'altra lettera del marzo 1973, in cui fa il resoconto della settimana di formazione per gli insegnanti che aveva tenuto a Reggio Emilia qualche giorno prima, e la proposta si fa più articolata e concreta:

È chiaro che ora, in poche settimane, potrò stendere un libro fondamentale, da intitolare in tedesco: “Grundlegung zur Phantastik” e in italiano, forse “Conversazioni di Fantastica” (sottotitolo “Manuale per inventare storie”). Ci saranno citazioni di Marx, Sklovski, Dewey, Umberto Eco, Brunner, Freud, Klee, Max Ernst, Jakobson, Martinet, Sartre, Piaget, Claparède, Hegel, Sant'Agostino, James Bond eccetera. Però separate dai capitoli, sotto forma di “schede”, per quelli che vogliono per forza le pezze d'appoggio culturali. / Che collana mi dai per questo libro? (Rodari 2008, 104).

Quanto al rapporto dei tedeschi con Rodari, tutto comincia nella Germania Est, la *Deutsche Demokratische Republik*, in cui, nel 1954, viene pubblicato *Zwiebelchen* (Rodari 1954), traduzione tedesca del *Romanzo di Cipollino* (Rodari 1951). L'iniziativa editoriale non nasceva dal nulla, ma si inquadra nella pubblicazione diffusa del romanzo in molti paesi del blocco socialista, tanto che attorno alla metà degli anni

Cinquanta venne tradotto in molte lingue tra cui ungherese, lituano, lettone, polacco e rumeno (Boero Cerutti Cicala 2002, 175-183, cfr. anche Roberti 2020 e Weinkauff 2008). La storia di Cipollino è, in pratica, una storia di rivoluzione tra gli ortaggi, dove il giovane protagonista lotta contro i potenti, la cui massima espressione è rappresentata da Principe Limone e dai suoi vassalli. Una lotta dei deboli contro i potenti, che ideologicamente rappresentava una splendida metafora per il regime socialista. Così come un'altra metafora potente sarebbe stata rappresentata, qualche anno dopo, anche dall'altro romanzo-favola *Gelsomino nel paese dei bugiardi* (Rodari 1958), in cui al centro si trovava la lotta della verità contro la menzogna. Storie innocue, in fondo, ma anche metaforicamente molto efficaci.

Un altro impulso importante viene da Gerhard Holtz-Baumert, scrittore e importante funzionario del Partito Socialista Unitario nell'ambito della cultura. Nella rivista da lui stesso diretta "Beiträge zur Kinder- und Jugendliteratur", in cui nel 1969 dedica uno spazio proprio a Rodari, scrive:

Im Jahre 1954 stieß ich als Redakteur einer Kinderzeitschrift auf der Suche nach einer unterhaltsamen, aber nicht seichten Geschichte in der sowjetischen Zeitschrift „Pionier“ auf eine, die sogleich durch die amüsanten Illustrationen Sutejews auffiel. Der beschlagene Leser weiß natürlich sofort, worum es sich handelt, um Cipollino, das unbesiegbare Zwiebelchen. (Holtz-Baumert 1969, 78; Weinkauff 2008, 114)

Nel 1954, lavorando come redattore di una rivista per bambini, cercavo una storia divertente ma non banale e, nella rivista sovietica "Pionier", ne lessi una che mi colpì subito grazie alle spassose illustrazioni di Suteev. Il lettore esperto, naturalmente, avrà capito subito di quale storia si trattava: era Cipollino, l'invincibile Cipollino.⁷

Parlando della questione editoria in Germania Est, occorre accennare alle particolari condizioni in cui l'industria del libro si trovava a vivere. Gaby Thomson-Wohlgemuth descrive la situazione in maniera piuttosto eloquente:

⁷ Mia traduzione.

Editors were to take more and more responsibility for their actions in cultural political and economic terms. In order to do so, it was stipulated that, in addition to their university degrees, they should be further trained to the same level in political ideology. [...] editors had to “be capable of helping [an author] politically when he was erring on a subjectively wrong track” [...] Cadre politics in the publishing houses, and in fact in all cultural institutions, ensured that all senior and executive positions were filled with people loyal to the Party. By means of this step, it was intended to achieve more ideological awareness on the side of the publishers, resulting in manuscripts that were in line with the ‘needs of society’ (as officially propagated) and, hence, did not require too much work at the end by the censor (Thomson-Wohlgemuth 2007, 145-146).

La ricezione di Rodari nei paesi germanofoni, dunque, inizia dalla DDR nel 1954 e dovranno passare ancora dieci anni prima che qualcuno, in Germania Ovest, nella *Bundesrepublik Deutschland*, si accorga di lui, ma non del Rodari dei romanzi-favola, bensì delle *Favole al telefono*, nel 1964 (Rodari 1964). La storia delle due ricezioni, nella BRD e nella DDR, assume tratti paradossali, al punto che Gina Weinkauff scrive:

Die deutsche Rezeption Gianni Rodaris begann in der DDR und konzentrierte sich auf sein Frühwerk, das wiederum im Westen nicht wahrgenommen wurde. Auf diese Weise wurde Rodari zwar in Ost und West rezipiert aber jeweils so selektiv, dass der unbefangene Leser bisweilen fast den Eindruck gewinnen könnte, er habe mit zwei verschiedenen Autoren zu tun, die zufälligerweise den gleichen Namen tragen (Weinkauff 2008, 108).

La ricezione tedesca di Gianni Rodari ebbe inizio nella DDR e si concentrò sulle sue prime opere, che a Ovest non arrivarono mai. In questo modo, però, Rodari venne recepito a Est e a Ovest in maniera così selettiva che l’ignaro lettore, a volte, potrebbe avere quasi l’impressione di avere a che fare con due autori diversi che, per puro caso, hanno lo stesso nome.⁸

⁸ Mia traduzione.

I due editori che pubblicano le traduzioni di Gianni Rodari nelle due Germanie sono nella DDR Kinderbuchverlag di Berlino, fondata nel 1949 dal Partito Socialista Unitario di Germania con l'appoggio dell'Amministrazione militare sovietica in Germania e, nella BRD, Thienemann Verlag di Stoccarda, casa editrice fondata nel 1849 e ancora oggi specializzata nella narrativa per bambini e ragazzi.

La tabella che segue illustra le traduzioni pubblicate nelle due Germanie dal 1954 al 1980, anno della morte di Gianni Rodari.

Anno	BRD	DDR
1954		ZWIEBELCHEN (<i>Cipollino</i> – Kinderbuchverlag)
1961		GELSOMINO IM LANDE DER LÜGNER (<i>Gelsomino nel paese dei bugiardi</i> – Kinderbuchverlag)
1964	GUTENACHTGESCHICHTEN AM TELEFON (<i>Favole al telefono</i> – Thienemann)	
1966	GELSOMINO IM LANDE DER LÜGNER (<i>Gelsomino nel paese dei bugiardi</i> – Thienemann)	
1968	DAS FLIEGENDE RIESENDING (<i>La torta in cielo</i> – Thienemann)	
1969	VON PLANETEN UND HIMMELHUNDEN (<i>Il pianeta degli alberi di Natale</i> – Herold Verlag)	EIN WOLKENKRATZER AUF SEE (<i>Venti storie più una</i> – Kinderbuchverlag)
1970		DAS FLIEGENDE RIESENDING (<i>La torta in cielo</i> – Kinderbuchverlag)
1972		KOPFBLUMEN (<i>Filastrocche in cielo e in terra</i> – Kinderbuchverlag)
1973		FAHRSTUHL ZU DEN STERNEN UND ANDERE GESCHICHTEN AM TELEFON (<i>Favole al telefono</i> – Kinderbuchverlag)
1974	DIE GESCHÄFTE DES MR. CAT (<i>Gli affari del signor Gatto</i> – Thienemann)	
1975	HALLO, HIER IST PAPA! TELEFONGESCHICHTEN (<i>Favole al telefono</i> – Rowohlt)	

1979	DER ZAUBERTROMMLER (<i>Tante storie per giocare – Rowohlt</i>)	
1980		DER BLAUE PFEIL (<i>La freccia azzurra – Kinderbuchverlag</i>)

4. Kopfblumen

In una lettera datata 22 aprile 1967 Gianni Rodari scrive a Daniele Ponchiroli, caporedattore di Einaudi:

Caro Ponchiroli Persona Seria, / posso pregarti di alcuni favori editoriali? / 1- Far spedire “Il libro delle filastrocche” e “La torta in cielo” allo scrittore tedesco signor / James Krüss, / Casa Montaneta, / La Calzada / Las Palmas de Gran Canaria / (España) / È interessato a tradurre poesie e prose del sottoscritto. È celebre in Deutschland e Überall e Anderswo. È bravo. La spesa darà i suoi frutti (Früchte) (Parva fabella gran fiamma seconda) (Rodari 2008, 73).

Otto mesi dopo, il 27 dicembre 1967, Rodari scrive ancora alla Einaudi (stavolta il destinatario esatto non è specificato):

Queridos amigos, / favorite spedire a mie spese (cioè, sul mio conto alla Banca Einaudi) [...] n. 1 copia di “Favole al telefono” e di “La torta in cielo”, sempre del suddetto e benedetto Rodari, a / Peter Kruger / Der Kinderbuchverlag / Berlin W 8 / Markgrafenstrasse, 30. (Rodari 2008, 76)

Le due lettere testimoniano l’interesse verso le opere di Rodari da parte, in prima battuta, del non meglio specificato “scrittore tedesco” James Krüss, di cui parleremo tra poco, e poi della casa editrice Kinderbuchverlag di Berlino, di cui abbiamo poc’anzi scritto.

La lettera che Rodari invia all’Amministrazione Einaudi il 12 settembre 1968, invece, lascia intravedere prospettive importanti:

[...] la Kinderbuchverlag [...] ha chiesto agli Editori Riuniti i diritti per pubblicare un libro di mie filastrocche, col titolo «Die Kopfblumen»

(teste fiorite). Grave errore! Le filastrocche sono edizione Einaudi. Voi dovrete comunque rispondere a questa lettera come se fosse stata mandata a voi, accordarvi per l'edizione in oggetto e cantare un Te Deum, perché il traduttore è uno che conosco, bravissimo, mi ha mandato alcune filastrocche tradotte e sono fenomenali. (Rodari 2008, 86)

Il traduttore che Rodari conosce è proprio James Krüss, uno dei più grandi autori per bambini e ragazzi della storia tedesca (famoso tra l'altro per *Timm Thaler oder Das verkaufte Lachen* e per *Mein Urgroßvater und ich*), tanto da vincere anche lui, due anni prima di Rodari (ossia nel 1968), il prestigiosissimo Premio Hans Christian Andersen, dividendolo con lo scrittore spagnolo José María Sánchez Silva (Krüss 1959; Krüss 1962). E la notizia è che Kinderbuchverlag, "la" casa editrice di libri per ragazzi della DDR, ha in mente di far tradurre proprio a Krüss le filastrocche.

Dunque l'invio delle filastrocche prima a Krüss e poi a Kinderbuchverlag ha dato i suoi frutti. Rodari, pur ammettendo di non conoscere bene il tedesco, è entusiasta delle traduzioni del collega.

Il libro che nasce nel 1972 si intitola, come anticipato da Rodari, *Kopfblumen*, con sottotitolo *7×7 Gedichte für Kinder*, ed è un volume elegantemente rilegato, di forma quasi quadrata e di nemmeno cento pagine. Solo cento pagine? Le *Filastrocche in cielo e in terra* sono un volume di 158 pagine ed è difficile pensare che possano essere comprese fino a tal punto. *Kopfblumen*, infatti, è una traduzione parziale delle *Filastrocche in cielo e in terra*, probabilmente nata su impulso di James Krüss, il quale sembra riproporre un modello che aveva sperimentato già nel 1963 con il volume *3×3 an einem Tag: Ein Bilderbuch für alle, die bis drei zählen können*, edito dalla casa editrice Betz Verlag di Monaco di Baviera.

Traduzione parziale, dicevamo: delle 101 filastrocche della raccolta originale ne restano, come anticipa il sottotitolo, 7×7, ossia 49. Come abbiamo già visto, anche la raccolta di Rodari è suddivisa in sette capitoli. L'edizione Kinderbuchverlag mantiene sì la stessa scansione, ma riduce anche le filastrocche a meno della metà. A differenza dell'originale italiano ogni capitolo, che in tedesco viene chiamato *Strauß*, ossia "mazzo", contiene sette filastrocche. La distribuzione nell'opera

di Rodari è invece molto più irregolare e vi sono capitoli con sole sei filastrocche e altri in cui i componimenti sono più di venti.

Il libro di Kinderbuchverlag è intitolato *Kopfblumen*: *Kopfblume* è il nome tedesco dell'arbusto *Cephalantus occidentalis*, ma in questo caso il titolo del volume, anziché indicare la pianta, è ispirato alla filastrocca di Rodari *Teste fiorite*, tradotta anch'essa con il titolo *Kopfblumen*:

Se invece dei capelli sulla testa / ci spuntassero i fiori, sai che festa? /
Si potrebbe capire a prima vista / chi ha il cuore buono, chi la mente
trista. / Il tale ha in fronte un bel ciuffo di rose: / non può certo pensare
a brutte cose. / Quest'altro, poveraccio, è d'umor nero: / gli crescono
le viole del pensiero. / E quello con le ortiche spettinate? / Deve avere
le idee disordinate, / e invano ogni mattina / spreca un vasetto o due di
brillantina. (Rodari 2011 [1960], 72)

Hätten wir Köpfe mit Blumen statt Haaren, / Könnten wir viel über
Menschen erfahren, / Könnten erkennen im Heißakoppeheister /
Fröhliche Herzen und traurige Geister. / Jener mit Rosen vor seiner
Stirne / Hat sicher hübsche Gedanken im Hirne, / Aber der andre mit
Veilchen davor / Hat, wie man sieht, einen schwarzen Humor. / Und
jener dritte mit Disteln als Schopf / Hat sicher nichts als nur Wirrwarr
im Kopf, / Und ganz vergeblich verschwendet der Mann / Morgens
zwei Töpfe Pomade daran. (Rodari 1972, 9)

4.1. *La maggioranza perduta*

Una delle prime questioni da trattare è la seguente: perché escludere dalla selezione la maggioranza delle filastrocche? Nei libri per bambini e ragazzi un elemento che va sempre tenuto in considerazione è la foliazione dei volumi: in pratica tomi troppo imponenti potrebbero far desistere i giovanissimi dalla lettura. Dunque la scelta di 49 filastrocche potrebbe essere legata alla necessità di realizzare un libricino più agile.

La questione, però, rimane intatta: come selezionare le 49 da inserire, ma soprattutto: come scegliere le 52 da escludere? I criteri possono ricondursi a tre caratteristiche: 1- la presenza di *realia* e di elementi esclusivamente appartenenti alla cultura o alla lingua italiana; 2- una

tendenza marcata al surreale e al *nonsense*; 3- la tematizzazione o la riflessione sulla realtà politica o sociale.⁹

4.1.1. *Filastrocche italiane DOC*

Nel primo capitolo della raccolta einaudiana c'è una filastrocca intitolata *L'accento sull'A*. Racconta di un fattorino che corre a recapitare una lettera inviata da un figlio alla mamma per avvisarla che è finito in prigione per aver scritto con il gesso su un muro:

“Con un pezzetto di gesso in mano / quel che scrivevo era buon italiano,
/ ho scritto sui muri della città / ‘Vogliamo pace e libertà’ . / “Ma di una
cosa mi rammento, / che sull’-a-, non ho messo l’accento. / “Perciò ti
prego per favore, / va’ tu a correggere quell’errore, / e un’altra volta,
mamma mia, / studierò meglio l’ortografia”. (Rodari 2011 [1960],
25-26)

Al di là della suggestione del concetto “libertà”, l’accento è un elemento ortografico che il tedesco praticamente non conosce. Per tradurre la filastrocca occorrerebbe sostituire l’accento mancante con un altro elemento proprio della lingua tedesca con conseguente ristrutturazione testuale, semantica e metrica, il che complicherebbe sicuramente il lavoro del traduttore e forse anche la comprensione da parte del (giovannissimo) lettore tedesco.

Una criticità non troppo dissimile si presenta anche nella celebre *L’ago di Garda* (Rodari 2011 [1960], 16). In questo caso, alla presenza già problematica del nome geografico, si aggiunge la necessità di scovare nella lingua d’arrivo un omofono ortograficamente errato che a sua volta porti con sé un nuovo sostantivo (“ago”) su cui basare ulteriori associazioni linguistiche e mentali. I toponimi e i nomi propri, usuali o di fantasia, sono un’altra presenza piuttosto costante all’interno delle

⁹ Per la stesura di questa sezione ringrazio la dottoressa Alessia D’Aprile che, nell’ambito del corso di Lingua tedesca durante l’anno accademico 2021/2022 e della sua tesi di laurea magistrale discussa presso l’Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”, ha approfondito egregiamente molti degli aspetti esaminati in queste pagine.

filastrocche non tradotte in *Kopfblumen*. Basti pensare alle composizioni in cui figurano le più celebri maschere italiane, come *Il vestito di Arlecchino* o *I viaggi di Pulcinella* (Rodari 2011 [1960], 62-63), oppure a tutti gli angoli di Roma citati nel *Mago di Natale* (Rodari 2011 [1960], 105).

4.1.2. *L'attenuazione del surreale*

Un altro criterio che sembra guidare l'esclusione delle filastrocche dalla raccolta tedesca è la presenza di elementi *nonsense* o surreali, tanto che Gina Weinkauff scrive: “È curioso il fatto che Krüss, che nel 1972 aveva presentato la sua apprezzatissima antologia di *nonsense* intitolata *Seifenblase zu verkaufen*, trovandosi a tradurre Gianni Rodari sembri avere così poca simpatia per gli aspetti grotteschi, assurdi o *nonsense* della sua opera”¹⁰ (Weinkauff 2008, 123).

Il fatto che Weinkauff individui questo elemento nelle filastrocche tradotte indica che un ulteriore criterio di esclusione dei testi rodariani risiede appunto nella presenza del surreale o del *nonsense*. Il cui esempio più eclatante e laconico è forse rappresentato da *Domande*: “Un tale mi venne a domandare: / quante fragole crescono in mare? / Io gli ho risposto di mia testa: / quante sardine nella foresta” (Rodari 2011 [1960], 67). O da *Filastrocca brontolona*:

Filastrocca brontolona, / brontola il tuono quando tuona, // brontola il mare quando ha in testa / di preparare una tempesta, // brontola il nonno: «Ah, come vorrei / ritornare ai tempi miei... // Non c'erano allora, egregi signori, / elicotteri e micromotori, // e senza fare tanto fracasso / in carrozzella si andava a spasso». // Accende la pipa, inforca gli occhiali / e affonda il naso nei giornali... // Ma tosto soggiunge: «Però... però... / senza lo scuter, che figura fò? // Il mondo cammina, il mondo ha fretta!» / Viva il nonno in motoretta. (Rodari 2011 [1960], 70)

¹⁰ Mia traduzione.

Il capitolo più significativo della raccolta einaudiana, da questo punto di vista, è senz'altro il terzo, intitolato "Il vestito di Arlecchino" (Rodari 2011 [1960], 61-86).

4.1.3. *Niente politica, bitte...*

Un altro elemento che accomuna numerose filastrocche escluse dalla traduzione è il riferimento a questioni politiche o sociali: uno dei pilastri su cui poggia tutta la produzione di Gianni Rodari. In *Kopfblumen*, dunque, non troviamo filastrocche come *La scuola dei grandi*: "[...] 'In questo stipendio fateci stare / vitto, alloggio e un po' di mare'. / La lezione è un vero guaio: / 'Studiare il conto del calzolaio'. / Che mal di testa il compito in classe: / 'C'è l'esattore delle tasse!'" (Rodari 2011 [1960], 29). Ulteriori esempi sono rappresentati da *Pesci! pesci!* (Rodari 2011 [1960], 92) o dalla celebre e fulminante *Speranza*:

S'io avessi una botteguccia / fatta d'una sola stanza / vorrei mettermi a vendere / sai cosa? La speranza. // "Speranza a buon mercato!" / Per un soldo ne darei / ad un solo cliente / quanto basti per sei. // E alla povera gente / che non ha da campare / darei tutta la mia speranza / senza farla pagare (Rodari 2011 [1960], 97)

Gran parte della critica sociale contenuta nelle *Filastrocche in cielo e in terra* in *Kopfblumen* va perduta: il volume tedesco vuole mettere in primo piano l'aspetto del gioco e della fantasia. Il resto può attendere.

4.2. *Ristrutturazione*

Come abbiamo già accennato, *Kopfblumen* non è, come le *Filastrocche in cielo e in terra*, suddiviso in capitoli bensì (mantenendo il motivo floreale contenuto nel titolo) in *Sträuße*, ovvero in "mazzi". Oltre alla selezione delle filastrocche incluse emerge anche un lavoro di ristrutturazione nella successione e nelle tematiche. La tabella seguente illustra le differenze:

Filastrocche in cielo e in terra		Kopfblumen	
Capitolo	Temi	Strauß	Temi
La famiglia Punto-e-virgola	L'ortografia, la lingua, l'errore	Wenn Harlekin ein Wunschkind wäre <i>Siebenerlei Wünschen</i>	Auguri (anche natalizi), sogni, aspirazioni, desideri
La luna al guinzaglio	Lo spazio visto con gli occhi dei bambini	Es war einmal ein Komma <i>Siebenmal Diktat gespielt</i>	Ortografia, punteggiatura
Il vestito di Arlecchino	Giochi linguistici, personaggi bizzarri, storie curiose	Da war die Stadt der Lügner <i>Sieben wunderliche Sachen</i>	Storie bizzarre
I colori dei mestieri	Il lavoro umano, le sue curiosità e i suoi problemi	Was sind doch die Eskimos für Personen <i>Siebenerlei Leute</i>	Ritratti di persone, mestieri e popoli
Il mago di Natale	Storie invernali, natalizie e sul Capodanno	In dem Schnellzug nach Meran <i>Sieben Sachen vom Verkehr</i>	Il treno
Un treno carico di filastrocche	Il treno	Wenn man dich auf die Palme bringt <i>Sieben Fabeln</i>	Fiabe e altre storie curiose
Le favole a rovescio	Fiabe rivedute e corrette	Die Sterne haben Namen schön wie Märchen <i>Siebenmal Himmel und Abend und Nacht</i>	Lo spazio, le stelle e storie bizzarre

Come si può vedere dalla tabella, gli *Straüße* di *Kopfblumen* ridistribuiscono le filastrocche di Rodari, e i temi divergono rispetto ai capitoli italiani o sono posti in successione differente. Si noti come gli *Straüße* intitolati *Was sind doch die Eskimos für Personen* e *Da war die Stadt der Lügner* (entrambi traggono il titolo dalle filastrocche *Die Eskimos*, traduzione della rodariana *Gli esquimesi* e *Die Stadt der Lügner*, versione tedesca del *Paese dei bugiardi*) siano stati creati *ex novo* indipendentemente dalla scansione tematica originale. Salta inoltre agli occhi la decisione di aggiungere al titolo di ogni *Strauß* un sottotitolo che spiega il tema dello stesso e contiene sempre il numero *sieben* (enfaticamente la moltiplicazione proposta nel sottotitolo del volume).

5. Analisi traduttiva di *Kopfblumen*

5.1. *Erster Strauß: Wenn Harlekin ein Wunschkind wäre. Siebenerlei Wünsche*

Posizione	Titolo della versione tedesca	Filastrocca italiana tradotta
1	Neujahrswünsche	Capodanno
2	Das Brot	Il pane
3	Wenn...	Il gioco dei "se"
4	Kopfblumen	Teste fiorite
5	Briefmarken zu erfinden	Invenzione dei francobolli
6	Weihnachtswünsche	Lo zampognaro
7	Aufforderung zum Tanz	Girotondo di tutto il mondo

Il primo *Strauß* di *Kopfblumen* ha un titolo piuttosto sibillino: come abbiamo visto, le sette filastrocche che lo compongono ruotano attorno al tema degli auguri (ted. *Wünsche*, presente anche nel sottotitolo del capitolo), dei sogni e delle aspirazioni. Si tenga presente che nell'augurio la componente di desiderio è fondamentale, e nella lingua tedesca tanto augurio quanto desiderio si traducono con il sostantivo *Wunsch*. Tuttavia l'espressione *Wunschkind*, sostantivo composto, indica un bambino (*Kind*) amato dai genitori perché desiderato (*Wunsch*) e la cui nascita è stata in qualche modo pianificata.

Quanto alla provenienza delle filastrocche in riferimento all'originale, la maggior parte è tratta dal capitolo "Il vestito di Arlecchino" (*Il gioco dei "se"*, *Teste fiorite*, *Girotondo di tutto il mondo*), due da "Il mago di Natale" (*Capodanno* e *Lo zampognaro*), una da "I colori dei mestieri" (*Il pane*), una da "La luna al guinzaglio" (*Invenzione dei francobolli*).

Il titolo dello *Strauß* è tratto dal primo verso di *Wenn...* (Rodari

1972, 8), terza filastrocca del “mazzo”, versione tedesca del *Gioco dei “se”* (Rodari 2011 [1960], 61). Ecco la prima strofa nelle due edizioni:

Kopflumen

WENN...

Wenn Harlekin ein Wunschkind wäre,
Dann wär die Welt ein heitrer Saal;
Der Himmel wär aus bunten Flickern,
Genäht mit einem Sonnenstrahl.

Wenn so **ein Mann aus Kandiszucker**
Minister wär in einem Land,
Wär jede Tür aus Schokolade
Und aus Lakritze jede Wand.

Wenn Pulcinella **ihre** Wünsche
Erfüllen könnte ebenfalls,
Bekämen die, die Böses denken,
Schnell neue Köpfe auf den Hals.

Filastrocche in cielo e in terra

IL GIOCO DEI “SE”

Se comandasse Arlecchino
il cielo sai come lo vuole?
A toppe di cento colori
cucite con un raggio di sole.

Se Gianduia diventasse
ministro dello Stato
farebbe le case di zucchero
con le porte di cioccolato.

Se comandasse Pulcinella
la legge sarebbe questa:
a chi ha brutti pensieri
sia data una nuova testa.

Un’analisi rapidissima individua la deformazione più evidente nel primo verso, il quale per così dire “conia” il concetto di *Wunschkind* poi utilizzato per dare il titolo al primo *Strauß*. Difficile, sulle prime, comprenderne i motivi: un’ipotesi è che Krüss o qualche redattore intermedio (i revisori di Kinderbuchverlag?) abbiano voluto evitare di tradurre in tedesco il verbo “comandare”. Si consideri che il verso in questione non rima con nessun altro (nelle quartine, lo schema ABCB è piuttosto frequente, in Rodari), sarebbe dunque stato sufficiente mantenerne l’equilibrio metrico. Una sostituzione simile, però, ricorrerà più avanti.

Un’altra deformazione piuttosto evidente riguarda la traduzione del nome “Gianduia”: come abbiamo visto, le possibili associazioni di idee, i *realia* e gli elementi culturali vengono in larga parte eliminati o appiattiti. Anche in questo caso Gianduia (che rimanda tanto alla maschera popolare quanto al tradizionale cioccolato, entrambi torinesi) viene trasformato in un semplice “uomo di zucchero candito”. Per concludere, si noti come Krüss interpreti il nome proprio maschile “Pulcinella”

come un nome femminile, forse ingannato dalla terminazione in “a”, tanto da usare il *Possessivartikel* “*ibr*” anziché “*sein*”.

Tornando alla questione del *Wunschkind*, nella filastrocca *Weihnachtswünsche* (Rodari 1972, 11) accade un fenomeno traduttivo curioso:

Kopffblumen

WEIHNACHTSWÜNSCHE

Es wünscht zum Weihnachtsfeste
Sich mancher allerhand.
Was wünscht, wenn wir ihn fragen,
Der Straßenmusikant? [...]

Was wünscht der kleine Sperling
In dem verschneiten Nest,
Wenn wir ihn danach fragen,
Der Welt zum Weihnachtsfest? [...]

Was wünscht der Hirt der Krippe,
Der seinen Krummstab hält,
Wenn wir ihn danach fragen,
Zum Weihnachtsfest der Welt? [...]

Und wißt ihr, was *ich* sage,
Der nichts zu sagen hat?
„Die Wünsche sind erfüllbar
Im Dorf wie in der Stadt.

Filastrocche in cielo e in terra

LO ZAMPOGNARO

Se comandasse lo zampognaro
che scende per il viale,
sai che cosa direbbe
il giorno di Natale? [...]

Se comandasse il passero
che sulla neve zampetta,
sai che cosa direbbe
con la voce che cinguetta? [...]

Se comandasse il pastore
del presepe di cartone,
sai che legge farebbe
firmandola col lungo bastone? [...]

Sapete che cosa vi dico,
io che non comando niente?
Tutte queste belle cose
accadranno facilmente;

Se un episodio può essere un caso, due episodi simili fanno riflettere: mettendo da parte la sostituzione di “zampognaro” con “*Straßenmusikant*” (accanto alla strofa c’è il disegno di un uomo che suona un basso tuba), di nuovo si intravede una strategia traduttiva (o di revisione) sistematicamente tendente a eliminare tutte le occorrenze del verbo “comandare” per sostituirle con il verbo “*wünschen*” o il sostantivo “*Wunsch*”. Proprio com’era avvenuto in *Wenn...*

L’eliminazione di elementi culturali e *realia* avviene più volte, in tutto lo *Strauß*: oltre a *Wenn...*, anche in *Briefmarken zu erfinden* (Rodari 1972, 10) si assiste alla sostituzione di “ratafià” (Rodari 2011 [1960], 54), sostantivo suggestivo che peraltro ricorda prodotti leggermente diversi nelle differenti zone d’Italia, con un più generico “*Kirschlikör*”.

In *Aufforderung zum Tanz* il messaggio sulle disuguaglianze di *Girotondo di tutto il mondo* viene notevolmente diluito da una metrica molto più incalzante, dall'introduzione dell'elemento "danza" e da parole inventate tipiche di una canzoncina (come "*Ringelrangelrosenkranz*") nonché da una traduzione che elimina contrapposizioni storico-culturali ("gli italiani e gli abissini") o termini dal valore simbolico (il "mattoncino" come simbolo del lavoro).

Kopflumen

AUFFORDERUNG ZUM TANZ

Ringelrangelrosenkranz,
Für die Kinder **diesen Tanz,**
Für die Kinder russisch, dänisch,
Mauretanisch, deutsch, slowenisch;
Kinder, die wie Kohle schwarz sind
Oder rot **wie Rosenquarz** sind;
Kinder aus New York, wo Nacht ist,
Wenn bei uns der Tag erwacht ist;
Kinder **aus dem Nordmeer-Hafen;**
Kinder, die in Lumpen schlafen;
Kinder, die beim Dschungel leben,
Wo die Affen Feste geben: [...]

Filastrocche in cielo e in terra

GIROTONDO DI TUTTO IL MONDO

Filastrocca per tutti i bambini,
per **gli italiani e per gli abissini,**
per i russi e per gli inglesi,
gli americani ed i francesi,
per quelli neri come il carbone,
per quelli rossi **come il mattone,**
per quelli gialli che stanno in Cina
dove è sera se qui è mattina,
per quelli che stanno **in mezzo ai ghiacci**
e dormono dentro un sacco di stracci,
per quelli che stanno nella foresta
dove le scimmie fan sempre festa,

5.2. Zweiter Strauß: Es war einmal ein Komma. Siebenmal Diktat gespielt

Posizione	Titolo della versione tedesca	Filastrocca italiana tradotta
1	Tragödie eines Kommas	Tragedia di una virgola
2	Der Diktator	Il dittatore
3	Der Feuerpunkt	Il puntino di fuoco
4	Das Fragezeichen	Il punto interrogativo
5	Klammer-Jammer	Il caso di una parentesi
6	Der falsche Akzent	Como nel comò
7	Das Tintenfaß	Il calamaio

Il secondo *Strauß* di *Kopfblumen* è quello che, per tematica, più si avvicina al primo capitolo delle *Filastrocche in cielo e in terra*, intitolato “La famiglia Punto-e-virgola”. Al punto che tutte le filastrocche in esso tradotte, senza eccezione alcuna, vengono proprio da lì.

Questa seconda parte offre meno spunti quanto a deformazioni (escludendo quelle per così dire ‘forzate’ dall’esigenza di mantenere comprensibilità o coerenza metrica). Tuttavia una filastrocca illustra una tendenza mediamente diffusa all’interno di *Kopfblumen*: si intitola *Klammer-Jammer* (Rodari 1972, 20) e traduce *Il caso di una parentesi* (Rodari 2011 [1960], 15).

Kopfblumen

KLAMMER-JAMMER

Es war einmal ein Schüler,
Der schrieb in aller Ruh
Mit einem Bleistift: Klammer auf.
Jedoch *nicht*: Klammer zu.

Er hat der armen Klammer
Das Leben arg vermiest;
Denn die hat sich erkältet
Und immerzu geniest.

Da ging sie zu einem Maler
Und sagte: „Schreibe du:
Wer eine Klammer aufmacht,
Der mache sie auch zu.“

Filastrocche in cielo e in terra

IL CASO DI UNA PARENTESI

C’era una volta
una parentesi aperta
e uno scolaro
si scordò di chiuderla.
Per colpa di quel somaro
la poveretta buscò un raffreddore,
e faceva uno sternuto
al minuto.
Passato il malore
fece scrivere da un pittore
il seguente cartello:
«Chi mi apre, mi chiuda, per favore».

In questo caso, al di là delle deformazioni semantiche e delle perdite (come quella del categorico sostantivo figurativo “somaro”) si può notare come la versione tedesca sia molto più regolare e molto più vicina allo standard ‘ideale’ di filastrocca rispetto all’originale rodariano. Ad allontanare il metatesto dal prototesto è anche la scansione in strofe. Una delle caratteristiche di Gianni Rodari è il fatto di essere tutt’altro che affezionato alla concezione della filastrocca ‘perfetta’ (metro ritmico, rime altamente regolari e dallo schema fisso). Si ha l’impressione che Krüss abbia interiorizzato la tendenza di Rodari a costruire

quartine con schema ABCB (cosa che l'autore italiano fa molto spesso), e continui ad applicare lo schema anche di fronte a un testo originale molto più irregolare per metro, organizzazione strofica e schema rimitico. O che voglia, più semplicemente, scrivere un testo che sia 'più filastrocca' del *Caso di una parentesi*.

5.3. *Dritter Strauß: Da war die Stadt der Lügner. Sieben wunderliche Sachen*

Posizione	Titolo della versione tedesca	Filastrocca italiana tradotta
1	Das Herrscherhaus von Faulenzia	La dinastia dei Poltroni
2	Robin	Robin
3	Der Maler	Il pittore
4	Die Stadt der Lügner	Il paese dei bugiardi
5	Geschichte vom Hammerfisch	Storia del pesce-martello
6	Märchenklein	Le favole a rovescio
7	Seltsame Geschichten	Pranzo e cena + I tre dottori di Salamanca

Le filastrocche che compongono il terzo *Strauß*, il più corposo per massa testuale del volume, provengono in quattro casi dal capitolo “Il vestito di Arlecchino” (*La dinastia dei Poltroni*, *Robin*, *Pranzo e cena* e *I tre dottori di Salamanca*) e in altri quattro da “Le favole a rovescio” (*Il pittore*, *Il paese dei bugiardi*, *Storia del pesce-martello* e *Le favole a rovescio*). Parliamo di otto, e non sette, filastrocche perché il terzo *Strauß* è l'unico a contenere un testo (*Seltsame Geschichten*) che unisce la traduzione di due filastrocche differenti.

Il titolo si riallaccia al “paese dei bugiardi” del famoso *Gelsomino*, anche se in questo caso Krüss interpreta il sostantivo “paese” come “*Stadt*” (il che è piuttosto singolare, dato che il romanzo di Rodari era già stato pubblicato nella DDR nel 1961 proprio da Kinderbuchverlag con il titolo *Gelsomino im Lande der Lügner*, per la traduzione di Egon Wiszniewsky) (Rodari 1961).

Nella prima filastrocca, *Das Herrscherhaus von Faulenzia* (Rodari 1972, 28-31), versione della *Dinastia dei Poltroni* (Rodari 2011 [1960]),

73-74), Krüss deve ricorrere spesso alla riscrittura, e spezzare i versi italiani per poter mantenere ritmo e rima. Ecco un passo nelle due versioni:

Kopfblumen

DAS HERRSCHERHAUS VON FAULENZIA

Nun hört (**denn der faule Sommer ist da**)
Vom Herrscherhaus von Faulenzia.

Der erste König,
Der Müde genannt,
Faulpelz der Erste,
Regierte das Land
Zwanzig Jahre
Und eine Weile.

Dann folgten, **aber ohne Eile:**
Faulpelz der Zweite, genannt der Träge,
Faulpelz der Schnarcher,
Genannt die Säge,
Faulpelz der Vierte,
Der **das Kissen** erfand,
Faulpelz der Fünfte,
Der Erhobne genannt. [...]

Filastrocche in cielo e in terra

LA DINASTIA DEI POLTRONI

Dunque, se state buoni, oggi vi spiego
la dinastia dei Poltroni.
Capostipite e fondatore
fu re Poltrone Primo, detto il Dormitore,
che regnò su Poltronia vent'anni e un palmo.
Dopo di lui, nell'ordine, regnarono:
Poltrone Secondo, detto il Calmo;
Poltrone Terzo, detto il Cuscinetto;
Poltrone Quarto, inventore dello scaldaletto;
Poltrone Quinto, detto lo Spinto [...]

Nella traduzione di questa filastrocca (il cui bilancio forma-contenuto pende più che discretamente dalla parte della prima) Krüss è costretto, per mantenere uno schema ritmico e metrico accettabile, a dividere i versi e a intervenire pesantemente sulle immagini, ma soprattutto sui soprannomi dei regnanti, figure che Rodari vuole prendere in giro. Si tratta, da parte di Krüss, di un approccio che non abbiamo mai visto finora, ciononostante il traduttore riesce a seguire il 'gioco' linguistico di Rodari con grande destrezza, malgrado le moltissime deformazioni semantiche e strofiche che è costretto a introdurre.

In *Der Maler* (Rodari 1972, 35-36) il traduttore inserisce alcune immagini rispetto all'originale *Il pittore* (Rodari 2011 [1960], 141-142), tra cui, nel finale, quella del bambino di cui il pittore stesso può festeggiare il compleanno, di cui in italiano non c'è traccia (oltre a sostituire la figura dell'"imperatore" con un semplice "Prinz").

Kopflumen

DER MALER

[...]

Da fühlte sich der Maler,
**Als ob er eines Kinds
Geburtstag feiern dürfte,**
Und reicher als ein Prinz.

Filastrocche in cielo e in terraw

IL PITTORE

[...]

e il povero pittore
adesso che aveva un colore
si sentì ricco più di un imperatore.

La lunga *Die Stadt der Lügner* (Rodari 1972, 37-41), versione di *Il paese dei bugiardi* (Rodari 2011 [1960], 132-134), mostra un altro aspetto che riguarda, seppur marginalmente nei singoli casi, la grande maggioranza delle filastrocche, ossia la tendenza del traduttore tedesco a obliterare del tutto le espressioni colloquiali, le interiezioni, le esclamazioni, i deittici, i modi di dire e gli intercalari di Rodari, oltre ai già citati *nonsense*:

Kopflumen

DIE STADT DER LÜGNER

Da war die Stadt der Lügner
Gleich hinter Frag-Nicht-Nach,
Wo niemand, wirklich niemand,
Jemals die Wahrheit sprach. [...]

Delikt: „Er spricht die Wahrheit!“
„Ja, aber...? Was...? Warum...?“ [...]

Doktoren, Wachtmeister und Autoritäten
Taten ihr Bestes und Möglichstes. Sie
Bekämpften heroisch die Epidemie.
Doch half kein Befehl und kein Beten.

Filastrocche in cielo e in terra

IL PAESE DEI BUGIARDI

C'era una volta, **lā**
dalle parti di Chissà,
il paese dei bugiardi.
In quel paese nessuno
diceva la verità, [...]

“**È matto da legare:**
dice sempre la verità”.
“**Ma no, ma via, ma va'...**” [...]

Dottori, poliziotti, autorità
tentarono il possibile
per frenare l'epidemia.
Macché, niente da fare.

In *Märchenklein* (Rodari 1972, 46) viene eliminato un altro riferimento culturale presente in *Le favole a rovescio* (Rodari 2011 [1960], 131), e anche il finale viene in buona parte riscritto da Krüss:

Kopflumen

MÄRCHENKLEIN

[...]

Aber mitten im finsternen Tann
Kam das scheußliche Rotkäppchen an,
Bewaffnet mit einer Posaune
Und in gräßlicher Laune. [...]

Manchmal stehen
Die Märchen kopf:
Dann **zaust Schneewittchen**
Die Zwerge am Schopf,
Und Dornröschen, das wach lag
Die ganze Zeit,
Keift mit dem Prinzen, der sie gefreit.
Und das arme
Aschenputtel, ei ei,
Schmeißt mit Geschirr nach der Polizei.

Filastrocche in cielo e in terra

LE FAVOLE A ROVESCIO

[...]

E in mezzo al bosco
dov'è più fosco,
incappò nel terribile
Cappuccetto Rosso,
armato di trombone
come il brigante Gasparone... [...]

Qualche volta le favole
succedono all'incontrario
e allora è un disastro:
Biancaneve bastona sulla testa
i nani della foresta,
la Bella Addormentata non si addormenta,
il Principe sposa
una brutta sorellastra,
la matrigna tutta contenta,
e la povera Cenerentola
resta zitella e fa
la guardia alla pentola.

Stavolta ad andare perduto nella versione tedesca è il riferimento al bandito Antonio Gasbarrone (1793-1882). Se la Biancaneve di Rodari bastona i nani sulla testa, quella di Krüss arruffa loro i capelli, e poi urla al principe che l'ha liberata. Senza contare Cenerentola, che lancia addirittura dei piatti alla polizia.

Seltsame Geschichten (Rodari 1972, 48) rappresenta un caso speciale perché in una sola filastrocca unisce due traduzioni: quella di *Pranzo e cena* (Rodari 2011 [1960], 64) e *I tre dottori di Salamanca* (Rodari 2011 [1960], 66).

Kopfblumen

SELTSAME GESCHICHTEN

Der Harlekin und die Pulcinella
Aßen zu mittag in einem Teller.
Und falls in dem Teller irgendwas war,
Dann speisten sie sicherlich wunderbar.

Die Pulcinella und Harlekin
Soffen in einem Kruge drin.
Und falls er nicht leer war (wir wollen es
hoffen),
Waren sie sicher am Abend besoffen.

Drei Doktoren von Salamanca
Hockten seekrank auf einem Tanker.
Ertranken sie nicht, sind sie weit gereist
Und haben vielleicht die Erde umkreist.

Drei Doktoren von Saragossa
Fuhren in einer Wanne durchs Wasser.
Und blieben sie oben, ob krank oder heiter,
Dann geht diese kleine Geschichte noch
weiter.

Filastrocche in cielo e in terra

PRANZO E CENA

Pulcinella ed Arlecchino
cenavano insieme in un piattino:
e se nel piatto c'era qualcosa,
chissà che cena appetitosa.

Arlecchino e Pulcinella
bevevano insieme in una scodella,
e se la scodella vuota non era,
chissà che sbornia, quella sera.

I TRE DOTTORI DI SALAMANCA

Tre dottori di Salamanca
si misero in mare su una panca,
e se non andavano subito a fondo
facevano certo il giro del mondo.

Tre dottori di Saragozza
Si misero in mare in una tinozza,
e se la tinozza a galla restava
qui la storiella non terminava.

Di nuovo troviamo “*Pulcinella*” inteso al femminile.

5.4. *Vierter Strauß: Was sind doch die Eskimos für Personen. Siebenerlei Leute*

Posizione	Titolo della versione tedesca	Filastrocca italiana tradotta
1	Die Eskimos	Gli esquimesi
2	Der Reporter	Il giornalista
3	Lumpen, Lumpen!	Stracci! Stracci!
4	Doktoren riechen nach Medizin	Gli odori dei mestieri
5	Der Mantel	Il cappotto
6	Der Straßenkehrer	Lo spazzino
7	Weiß sind die Bäcker	I colori dei mestieri

Lo *Strauß* numero quattro prende il titolo dal primo verso della prima filastrocca intitolata *Die Eskimos* (Rodari 1972, 52). Come indica il sottotitolo, al centro vi sono le persone intese come popoli o, a dire dai temi delle singole filastrocche, soprattutto lavoratori. Esaminando la provenienza dei testi tedeschi dal testo originale, vediamo che due filastrocche vengono dal capitolo “Il vestito di Arlecchino” (*Gli esquimesi* e *Il cappotto*), le altre cinque da “I colori dei mestieri” (*Il giornalista*, *Stracci! Stracci!*, *Gli odori dei mestieri*, *Lo spazzino* e *I colori dei mestieri*).

Vi sono alcuni elementi interessanti dal punto di vista metrico, strofico e rimico che riguardano le due filastrocche sui mestieri *Doktoren riechen nach Medizin* (Rodari 1972, 54) e *Weiß sind die Bäcker* (Rodari 1972, 56-57), traduzioni rispettivamente di *Gli odori dei mestieri* e *I colori dei mestieri* (Rodari 2011 [1960], 87, 102). In entrambe vediamo la tendenza di Krüss a utilizzare versi molto brevi ‘sdoppiando’ versi e strofe originali, il che porta talvolta ad aggiunte:

Kopfblumen

DOKTOREN RIECHEN NACH MEDIZIN

Ich rieche immer,
Was einer ist:
Nach der Muskatnuß
Riecht der Drogist.

Arbeiter riechen
Nach Dieselöl.
Und alle Bäcker
Riechen nach Mehl. [...]

WEISS SIND DIE BÄCKER

Ich sehe an den Farben,
Was einer tut.
Weiß sind die Bäcker.
Die kenn ich gut.

Sie müssen schon
Vor den Vögeln aufstehn.
An ihren Mützen
Ist Mehl zu sehn. [...]

Filastrocche in cielo e in terra

GLI ODORI DEI MESTIERI

Io so gli odori dei mestieri:
di noce moscata sanno i droghieri,
sa d'olio la tuta dell'operaio,
di farina sa il fornaio [...]

I COLORI DEI MESTIERI

Io so i colori dei mestieri:
sono bianchi i panettieri,
s'alzano prima degli uccelli
e han la farina nei capelli; [...]

L'altro elemento molto interessante di questo *Strauß* è nella penultima filastrocca, intitolata *Der Straßenkehrer* (Rodari 1972, 56), traduzione dello *Spazzino* (Rodari 2011 [1960], 101):

Kopflumen

DER STRASSENKEHRER

Ich bin der Mann, der unentwegt
Mit Blech und Besen kehrt und fegt.
Papierfetzen und verrostete Dosen,
Filzlätschen, Zeitungen, welke Rosen,
Zigarrenstummel und anderer Schmarren:
Es landet alles auf meinem Karren.

Ich fege, ich fege durch Jahre hin.
Und wenn ich einst alt geworden bin,
Dann fege ich (statt mit dem Besen den Dreck)
Zum guten Ende mich selber weg.

Filastrocche in cielo e in terra

LO SPAZZINO

Io sono quello che scopa e spazza
con lo scopino e con la ramazza:
carta straccia, vecchie latte,
bucce secche, giornali, ciabatte,
mozziconi di sigaretta,
tutto finisce nella carretta.

Scopo scopo tutto l'anno,
quando son vecchio sapete che fanno?
Senza scopa, che è che non è,
scopano via pure me.

In questo caso troviamo una deformazione di messaggio: nell'originale di Rodari il soggetto dell'ultima frase è una terza persona plurale di senso impersonale, ovvero qualcuno scopa via anche il povero spazzino. Nel tedesco, invece, lo spazzino si 'autoelimina' e si perde del tutto il riferimento ad 'altri', quelli che commettono l'ingiustizia nei confronti del protagonista. Inoltre l'interiezione "che è che non è" viene eliminata per aggiungere un'espressione tra parentesi che serve evidentemente alla causa della rima, ma soprattutto la locuzione avverbiale 'positiva' "*zum guten Ende*" ("finalmente", "come lieto fine"), il che fa capire a chi legge che l'autoeliminazione del povero spazzino è cosa buona e giusta. Il messaggio di critica sociale (i più potenti contro l'umile lavoratore) viene completamente stravolto.

5.5. Fünfter Strauß: In dem Schnellzug nach Meran. Sieben Sachen vom Verkehr

Posizione	Titolo della versione tedesca	Filastrocca italiana tradotta
1	Die Kindereisenbahn	Il treno dei bambini
2	Der Verkehrspolizist	Il vigile urbano
3	Der Güterzug	Il treno merci
4	In dem Schnellzug nach Meran	Il diretto di Campobasso
5	Der Eilzug	L'accelerato
6	Der Tunnel	La galleria
7	Im Wartesaal	La sala d'aspetto

Il quinto “mazzo” corrisponde, dal punto di vista tematico, al capitolo di *Filastrocche in cielo e in terra* intitolato “Un treno carico di filastrocche”. L'edizione Kinderbuchverlag aggiunge l'ambito del “Verkehr”, ovvero dei trasporti. Ne consegue che sei filastrocche vengono proprio dal capitolo italiano appena citato, ma una da “I colori dei mestieri” (*Il vigile urbano*). Lo *Strauß* prende il titolo dalla filastrocca centrale *In dem Schnellzug nach Meran* (Rodari 1972, 64), la cui località viene modificata rispetto al titolo italiano *Il diretto di Campobasso* (Rodari 2011 [1960], 123) con la cittadina altoatesina/sudtirolese, più ‘riconoscibile’ per i piccoli lettori grazie al nome tedesco (in una sorta di piccolo “viaggio in Italia”).

Nella filastrocca più lunga, intitolata *Der Eilzug* (Rodari 1972, 65-67), Krüss riscrive soprattutto gli ultimi versi modificando il finale dell'*Accelerato* (Rodari 2011 [1960], 118). Una deformazione degna di nota la si ritrova in *Der Tunnel* (Rodari 1972, 68), traduzione della *Galleria* (Rodari 2011 [1960], 121).

Kopfblumen

DER TUNNEL

Der Tunnel ist
Eine Spielzeugnacht.
Die kommt, die endet,
Eh man's gedacht.

Zwar ist sie finster,
Doch kurz und klein.
Es reicht nicht aus
Zum Ängstlichsein.

Filastrocche in cielo e in terra

LA GALLERIA

La galleria è una notte per gioco,
è corta corta e dura poco.

Che piccola notte scura scura!
Non si fa in tempo ad avere paura.

Suggestiva la traduzione di “una notte per gioco” come “*Spielzeugnacht*” (una “notte giocattolo”), ma si noti nuovamente la tendenza di Krüss a dare maggiore articolazione alle composizioni più ‘aforistiche’ di Rodari e a perpetuare il modello ‘rodariano’ delle quartine ABCB laddove nell’originale ci sono solo due distici in rima baciata. (AA BB).

Un altro distanziamento indicativo dall’originale, seppure più sottile, lo troviamo in *Im Wartesaal* (Rodari 1972, 68-69), versione tedesca della *Sala d’aspetto* (Rodari 2011 [1960], 122), filastrocca che tematizza la povertà, la disoccupazione e la condizione dei senzatetto, dove Krüss elimina tutti gli accenni all’empatia e alla solidarietà:

Kopfflumen

IM WARTESAAL

Ein Mensch ohne Haus, ohne Bett, ohne Mahl
Zieht sich zurück in den Wartesaal.

Hier setzt er sich hin zwischen anderen Müden
Und ist schon mit einer Bank zufrieden.

**Ein Aufsichtsbeamter fragt: „Ist jemand da
Für den Zug nach Kiel oder Altona?“**

Doch er reist bei Tage, einsam und stumm,
Auf Schuhen anstatt auf Rädern herum.

Er wandert und wandert, von morgens früh,
Und erreicht auch am Abend die Endstation nie.

Er findet kein Dach, keine Arbeit, kein Mahl.
Er findet nur abends den Wartesaal.

Und wartet und wartet, müde und schlapp;
Doch niemals fährt ein Zug für ihn ab.

Pfeift morgens der Frühzug um zehn Uhr zehn,
Dann träumt er, in einer Werkstatt zu stehn.

Und der Aufsichtsbeamte spricht ihn nicht an,
Damit er noch etwas träumen kann.

Filastrocche in cielo e in terra

LA SALA D'ASPETTO

Chi non ha casa e non ha letto
si rifugia in sala d'aspetto.

di una panca si contenta,
tra due fagotti s'addormenta.

**Il controllore pensa: “Chissà
quel viaggiatore dove andrà?”**

Ma lui viaggia solo di giorno,
sempre a piedi se ne va attorno:

cammina, cammina, **eh, sono guai,**
la sua stazione non trova mai!

Non trova lavoro, non ha tetto,
di sera torna in sala d'aspetto:

e aspetta, aspetta, **ma sono guai,**
il suo treno non parte mai.

Se un fischio echeggia di prima mattina,
lui sogna d'essere all'officina.

Controllore non lo svegliare:
un poco ancora lascialo sognare.

Le piccole deformazioni che Krüss introduce eliminano gran parte dell'enfasi che Rodari dà alla solidarietà umana, in particolare tra il “controllore” (che rappresenta, nel suo piccolo, l'autorità) e il senzate-tto. Se nella terza strofa di *La sala d'aspetto* il controllore si preoccupa della destinazione dell'uomo, in *Im Wartesaal* l'unica sua preoccupazione è invece capire chi deve prendere un treno oppure un altro. Inoltre vengono eliminate le espressioni negative (“eh, sono guai” e simile, qualche verso dopo) che fungono da segnali discorsivi che esprimono la posizione compassionevole del narratore. A tale effetto contribuisce ulteriormente l'eliminazione dell'imperativo esortativo

finale, sostituito da una semplice descrizione del comportamento dell’*“Aufsichtsbeamte”*.

5.6. *Sechster Strauß: Wenn man dich auf die Palme bringt. Sieben Fabeln*

Posizione	Titolo della versione tedesca	Filastrocca italiana tradotta
1	Der Fabelzoo	Lo Zoo delle favole
2	Die schlafende Schönheit	La bella addormentata
3	Die guten Geister	Le belle fate
4	Nägel mit Köpfen	La testa del chiodo
5	Wie viele Fische hat das Meer?	Quanti pesci ci sono nel mare?
6	Die Katzenzeitung	Il giornale dei gatti
7	Über die Ameise	Alla formica

Il penultimo “mazzo” di *Kopfblumen* prende il titolo dal primo verso di *Nägel mit Köpfen* (Rodari 1972, 78-79), la filastrocca centrale, traduzione della celebre *La testa del chiodo* (Rodari 2011 [1960], 21), in cui il traduttore risolve il problema derivante dal primo verso “La palma della mano / i datteri non fa” con l’espressione idiomatica “*jmd. auf die Palme bringen*”, che vuol dire per traslato “far infuriare qc.”, ma che letteralmente significa “portare qc. sulla palma”. Il verso tedesco diventa “*Wenn man dich auf die Palme bringt, / kriegst du doch keine Datteln*”.

Le filastrocche in esso contenute provengono, com’è intuibile peraltro dal sottotitolo, in prevalenza da “Le favole a rovescio” (*Lo Zoo delle favole, La bella addormentata, Le belle fate, Il giornale dei gatti, Alla formica*); una da “La famiglia Punto-e-virgola” (*La testa del chiodo*) e una da “Il vestito di Arlecchino” (*Quanti pesci ci sono nel mare?*).

Nella lunga *Die guten Geister* (Rodari 1972, 74-78), traduzione di *Le belle fate* (Rodari 2011 [1960], 135-138), ci sono alcuni problemi di intertestualità riguardanti le fiabe dei fratelli Grimm *Rotkäppchen* (Cappuccetto Rosso) e *Schneewittchen* (Biancaneve):

Kopfblumen

Filastrocche in cielo e in terra

DIE GUTEN GEISTER

[...] Der gute Zauberer Mustafab
Vergaß beim Aufbruch den Zauberstab.
Kapuzzino verlor in der Hitze
Des Abflugs die Zaubermütze.
Eine Ohnmacht flog die **Fee Blanca** an [...]

LE BELLE FATE

[...] Il mago nella fretta
si scorda la bacchetta
e **Cappuccetto** perde la berretta.
Che spavento!
Biancaneve ha uno svenimento. [...]

Nella filastrocca *Wie viele Fische hat das Meer* (Rodari 1972, 79) si perde il riferimento a Livorno contenuto nel primo verso di *Quanti pesci ci sono nel mare?* (Rodari 2011 [1960], 65): „Tre pescatori di Livorno / sentenziarono un anno e un giorno / per stabilire e sentenziare / quanti pesci ci sono nel mare” diventa “*Drei Fischer stritten – welche Plage – / Ein ganzes Jahr plus einem Tage, / Um festzustellen und zu klären, / Wie viele Fische im Meere wären*”.

Le deformazioni più importanti, in questo *Strauß*, avvengono nelle due composizioni finali: la prima strofa di *Die Katzenzeitung* (Rodari 1972, 81) viene riscritta (con tanto di “giornalino per gattini”), mentre l’ultima viene trasformata in un annuncio rispetto al *Giornale dei gatti* (Rodari 2011 [1960], 143)

Kopflumen

DIE KATZENZEITUNG

**Das Blatt „Miau-Katzette“
(Mit Katzenkinderblatt)
Ist wegen der Annoncen
Beliebt in Land und Stadt. [...]**

Die unbehausten Katzen,
Sehr frei seit eh und je,
Die lesen sehr gefühlvoll
Anzeigen wie z. B.:

**„Mit offenen Augen träumen,
Ein Stündchen oder zwei,
Kann man im Chor der Katzen.
Singt mit! Wer ist dabei?“**

Filastrocche in cielo e in terra

IL GIORNALE DEI GATTI

**I gatti hanno un giornale
con tutte le novità
e sull'ultima pagina
la “Piccola Pubblicità”. [...]**

I gatti senza casa,
la domenica dopopranzo,
leggono questi avvisi,
più belli di un romanzo:

**per un'oretta o due
sognano ad occhi aperti,
poi vanno a prepararsi
per i loro concerti.**

Anche la concisione ‘fulminante’ della celeberrima *Alla formica* (Rodari 2011 [1960], 149) viene molto annacquata in *Über die Ameise* (Rodari 1972, 81) dall’allungamento, dalla scelta inopportuna dei verbi e dal completo stravolgimento dell’elementare schema rimico AABB.

Kopflumen

ÜBER DIE AMEISE

Verzeiht mir, Fabeln;
Aber eins gesteh ich:
Ich **haß** die Ameise,
Die nie **verschnauft**;
Und ganz auf Seiten
Von der **Grille** steh ich,
Weil die ihr Lied verschenkt.
Und nicht verkauft.

Filastrocche in cielo e in terra

ALLA FORMICA

Chiedo scusa alla favola antica,
se non mi piace l’avara formica.
Io sto dalla parte della cicala,
che il più bel canto non vende, regala.

Il riferimento a Esopo è inoltre un po’ oscurato dalla traduzione del sostantivo “cicala” come “*Grille*”, il titolo tedesco della fiaba è infatti *Die Ameise und die Heuschrecke*.

5.7. *Siebenter Strauß: Die Sterne haben Namen schön wie Märchen. Siebenmal Himmel und Abend und Nacht*

Posizione	Titolo della versione tedesca	Filastrocca italiana tradotta
1	Weltraumstation	La stazione spaziale
2	Die Meere auf dem Monde	I mari della luna
3	Der Planet Krümel	Il pianeta Bruscolo
4	Die namenlosen Sterne	Stelle senza nome
5	Nach dem Regen	Dopo la pioggia
6	Der Sandmann	L'omino dei sogni
7	Der Mond mit seinem Scheine	La luna al guinzaglio

L'ultimo *Strauß* della raccolta ha come argomento lo spazio, le stelle e la notte in generale. Pertanto la maggior parte delle filastrocche (cinque) proviene dal capitolo “La luna al guinzaglio” (*La stazione spaziale, I mari della luna, Il pianeta Bruscolo, Stelle senza nome* e ovviamente *La luna al guinzaglio*). Una viene dal capitolo “Il vestito di Arlecchino” (*Dopo la pioggia*) e una da “Le favole a rovescio” (*L'omino dei sogni*).

In *Weltraumstation* (Rodari 1972, 84-86) vengono germanizzati, eliminati o semplificati tutti i riferimenti a questioni politico-sociali, all'Italia o ad altri paesi di *La stazione spaziale* (Rodari 2011 [1960], 48), alcuni peraltro molto suggestivi:

Kopfblumen

WELTRAUMSTATION

[...]

Astronauten schweben nieder,
Astronauten starten wieder,
und es drängeln sich zur Kasse
Astronauten erster Klasse. [...]

Neben ihm das Fräulein,
Handarbeitslehrerin Schmidt,
Fliegt zum Venus und macht dort
Einen Fortbildungskursus mit.
Jedoch **ihr Verlobter in Leipzig**
(Es ist im Büro angestellt)
Fürchtet, daß sie auf diesem Stern
Irgendeinem der Venusherrn
Möglicherweise gefällt. [...]

Halt, halt: Das klingt ja,
Hölle und Pest,
Als wäre der Weltraum
Irgendein Nest
Wie das, in dem wir wohnen.
Ja, solche Weltraumstationen,
Von Astronauten mal abgesehn,
Könnten wirklich überall stehn:
In Posenmuckel, in Dummersbach,
In Hammelstein oder in Hinternach [...]

Filastrocche in cielo e in terra

LA STAZIONE SPAZIALE

[...]

Astronavi che vengono,
astronavi che vanno,
astronavi di prima classe
per quelli che non pagano le tasse. [...]

Questa signorina,
maestra di ricamo,
va su Venere per un corso
di perfezionamento,
ma il suo fidanzato
non è troppo contento,
lui sta a Milano,
e fa l'impiegato,
ha paura che sposi un Venusiano. [...]

Un momento, un momento:
ma allora il cosmo intero
non sarebbe che un ingrandimento
di qualche paesotto
dell'Ohio o del Varesotto?
A parte le astronavi,
questa specie di stazione
potrebbe stare tutta
in provincia di Frosinone o di Piacenza [...]

Una eliminazione analoga avviene in *Der Planet Krümel* (Rodari 1972, 88). La versione originale, *Il pianeta Bruscolo* (Rodari 2011 [1960], 44) termina con: “[...] lunedì è la Befana, / mercoledì Quaresima, / sabato San Silvestro / e si prende la tredicesima”. Krüss elimina quest’ultimo elemento, modifica le festività e traduce: “*Am Montag feiert man Fasching / am Mittwoch den ersten Mai, / am Sonnabend ist Silvester, / Dann ist das Jahr vorbei*”.

In *Die namenlosen Sterne* (Rodari 1972, 88) il traduttore modifica il distico finale mettendo al centro non le stelle, come in *Stelle senza nome* (Rodari 2011 [1960], 43), bensì l’uomo. E “stelle comuni, nessuno le cura, / ma per loro la notte è meno scura” diventa “*All diese*

Sterne nennt kein Mensch, kein Dichter. / Und doch: sie machen unsre Nächte lichter”

Per tradurre *L'omino dei sogni* (Rodari 2011 [1960], 139-140) Krüss si serve del modello culturale fornitogli da *Der Sandmann* (Rodari 1972, 90-91), il famoso “Uomo della sabbia” di E.T.A. Hoffmann, che tuttavia perde la sua dimensione inquietante e si trasforma in un omino dispettoso. È infatti proprio questo il titolo della filastrocca in *Kopfblumen*.

6. La parola “fine”

A conclusione di questo piccolo viaggio nella versione tedesca delle *Filastrocche in cielo e in terra*, è il caso di seguire i fili conduttori dell’analisi e cercare di capire quale testo viene proposto ai giovanissimi lettori della Germania Est dei primi anni Settanta.

Kopfblumen è senza dubbio un volume diverso da *Filastrocche in cielo e in terra*, e non solo perché è indirizzato a un pubblico che parla un’altra lingua. Il volume edito da Kinderbuchverlag è, molto più delle *Filastrocche*, un libro per bambini, e meriterebbe ulteriore approfondimento anche l’apparato di illustrazioni di Eberhard Binder-Staßfurt che, per motivi di spazio, non abbiamo esaminato.

L’iniziativa editoriale della casa editrice tedesco-orientale, probabilmente suggerita o comunque stimolata da James Krüss, punta a far conoscere Gianni Rodari come scrittore di filastrocche. Filastrocche intese come testi poetici destinati a bambini che rispettino determinati standard formali e contenutistici. Un obiettivo che probabilmente va un po’ stretto a un autore come Rodari che, pur scrivendo per i bambini, vuole sempre rivolgersi anche ai ‘meno bambini’. E tocca temi che non rientrano negli standard adottati dalla letteratura per ragazzi di un paese come la DDR.

Le deformazioni linguistiche e semantiche riguardano in primo luogo tutto ciò che è legato all’Italia, o per meglio dire tutto ciò che è ‘molto’ legato all’Italia. E anche tutto ciò che è molto legato alla lingua italiana (a cominciare dalle interiezioni tanto amate da Rodari). In alcuni casi

esaminati si assiste anche al tentativo del traduttore (che, ricordiamolo, è un grande autore di letteratura per bambini e ragazzi) di essere ‘più rodariano di Rodari’, soprattutto per quanto riguarda la forma metrica dei componimenti quando l’autore si rivela più anarchico del consueto.

Un altro ambito in cui si assiste sovente a deformazioni è costituito dai passi in cui Rodari dà sfogo a uno dei pilastri del suo scrivere, ovvero l’amore per il surreale. L’edizione Kinderbuchverlag vede spesso ridimensionati questi ‘momenti’ che vengono normalizzati in nome dell’accettabilità da parte del lettore finale.

L’ultima sfera è costituita dalle allusioni politiche e sociali di cui l’autore dissemina i testi: da questo punto di vista non sembrano esserci criteri molto trasparenti (in *Kopfblumen* sono incluse varie filastrocche contro la guerra, ma abbiamo anche notato un’idiosincrasia per alcune espressioni, o parole, o in qualche caso anche a una deformazione della prospettiva, anche ideologica).

Di questi tre aspetti *Kopfblumen* è sicuramente più povero del volume einaudiano, ma regala al mondo che stima e apprezza molto Rodari, che è la Germania comunista degli anni Settanta, da *Neujahrswünsche* fino a *Der Mond mit seinem Scheine*, un bel quadrante di quel firmamento di centouno stelle che sono le *Filastrocche in cielo e in terra* di Gianni Rodari.

Un buon quadrante, senz’altro, in attesa che le ultime cinquantadue che non hanno ancora trovato un loro posto smettano di essere – un giorno – stelle senza nome.

Bibliografia

Boero, Pino. 2020. *Una storia, tante storie. Guida all’opera di Gianni Rodari*. San Dorligo della Valle: Edizioni EL.

Boero, Pino, Lino Cerutti e Roberto Cicala. 2002. *Rodari. Le storie tradotte*. Novara: Interlinea.

Bonazzola, Quinto. 1980. “Quella prima filastrocca pubblicata quasi per caso dall’«Unità»”. *L’Unità*, 16 aprile, 3.

- Holtz-Baumert, Gerhard. 1969. "Einiges Wenige über Rodari". *Beiträge zur Kinder- und Jugendliteratur* H. 13, 78-86.
- Krüss, James. 1959. *Mein Urgroßvater und ich*. Hamburg: Oetinger.
- . 1962. *Timm Thaler oder Das verkaufte Lachen*. Hamburg: Oetinger.
- Novalis. 1837. *Schriften. Zweiter Theil*, hrsgg. F. Schlegel und L. Tieck. Berlin: G. Reimer.
- . 1987. *Frammenti*. Trad. it. di Ervino Pocar. Milano: Rizzoli.
- Rodari, Gianni. 1951a. *Il libro delle filastrocche*. Firenze: Toscana Nuova.
- . 1951b. *Il romanzo di Cipollino*. Roma: Edizioni di Cultura Sociale.
- . 1952. *Il treno delle filastrocche*. Roma: Edizioni di Cultura Sociale.
- . 1954. *Zwiebelchen*. Übers. v. Pan Rova. Berlin: Kinderbuchverlag.
- . 1958. *Gelsomino nel paese dei bugiardi*. Roma: Editori Riuniti.
- . 1961. *Gelsomino im Lande der Lügner*. Übers. v. Egon Wiszniewsky. Berlin: Kinderbuchverlag.
- . 1962. *Favole al telefono*. Torino: Einaudi.
- . 1964. *Gutenachtgeschichten am Telefon*. Übers. v. Ruth Wright. Stuttgart: Thienemann.
- . 1972. *Kopfblumen. 7×7 Gedichte für Kinder*. Berlin: Kinderbuchverlag.
- . 1990. *Prime fiabe e filastrocche*. Torino: Emme Edizioni-Einaudi.
- . 2008. *Lettere a Don Julio Einaudi, Hidalgo editorial e ad altri queridos amigos*, Torino: Einaudi.
- . 2011 [1960]. *Filastrocche in cielo e in terra*. San Dorligo della Valle: Edizioni el.
- Roberti, Anna. 2020. *Cipollino nel paese dei Soviet*. Torino: Lindau.

- Roghi, Vanessa. 2020. *Lezioni di Fantastica. Storia di Gianni Rodari*. Roma/Bari: Laterza.
- Thomson-Wohlgemuth, Gaby. 2007. *Translation under State Control: The Production and Rewriting of Books for Young People in the German Democratic Republic (1961-1989)*. Ann Arbor: ProQuest llc. <<https://openresearch.surrey.ac.uk/esploro/outputs/doctoral/Translation-Under-State-Control-The-Production-and-Rewriting-of-Books-for-Young-People-in-the-German-Democratic-Republic-1961-1989/99512641402346#file-0>> (4/2023).
- Weinkauff, Gina. 2008. "Tante storie per giocare. Gianni Rodari im deutschen Sprachraum". *Jahrbuch für Internationale Germanistik* n. 2, 105-138.

Ambizioni, paure e valori dei fedeli cinesi del tempio buddhista Puhua a Prato

VALENTINA PEDONE

Immigrati cinesi a Prato

Sebbene in Italia oggi risiedano o soggiornino diverse centinaia di migliaia di cittadini cinesi che giungono con motivazioni a volte anche molto diverse, tra turisti, studenti di scambio e lavoratori immigrati¹, a Prato la popolazione cinese è invece costituita quasi esclusivamente da un lato da persone giunte nella città da un'area piuttosto circoscritta della provincia del Zhejiang con l'obiettivo di lavorare in ambito manifatturiero, e dall'altro dai loro figli, che, in linea di massima, tendono a mantenere la cittadinanza cinese. Si tratta dunque di una popolazione cinese molto omogenea per quanto riguarda l'obiettivo a breve termine della migrazione (in sostanza, almeno in una prima fase, lavorare nel settore manifatturiero presso i laboratori locali), laddove in altri contesti italiani possono essere più variegati i fattori di attrattività. Ma è anche una popolazione molto omogenea sia per quanto riguarda le zone di provenienza in Cina che per le dinamiche di immigrazione che intraprende in questa città, in maniera più o meno invariata, da ormai quasi quaranta anni.

Prato non è oggi la città italiana con il maggior numero di residenti di nazionalità cinese in termini assoluti, ma è quella in cui la percentuale

¹ Il numero dei residenti di nazionalità cinese secondo il Ministero del Lavoro è 279,728 (<https://www.lavoro.gov.it>, consultato il 13/04/2023). Inoltre, secondo Unitalia e il Ministero degli Affari Esteri, tra il 2008 e il 2021, ulteriori 42.926 studenti cinesi si sono iscritti nelle università italiane con i programmi Marco Polo e Turandot (<https://www.uni-italia.it>, consultato il 13/04/2023). Infine, secondo l'Istat solo nell'anno 2019, prima dell'epidemia di Covid-19, ben oltre cinque milioni di turisti (5.355.907) hanno visitato l'Italia (www.istat.it, consultato il 13/04/2023).

di tali residenti è maggiore rispetto all'intera popolazione², caratteristica su cui negli anni si è delineata localmente nel discorso pubblico una narrazione molto polarizzata (Bracci 2015). Quella zhejiangese a Prato è una presenza che risale al finire degli anni Ottanta del XX secolo, ma che ha raggiunto numeri rilevanti solo nella seconda metà degli anni Novanta. Da tempo già distretto tessile di primo piano, Prato ha subito nel corso degli anni Ottanta una crisi del settore dovuta al ricambio generazionale, laddove una generazione di figli di operatori del tessile non ha mostrato interesse a rilevare le attività dei genitori (Bracci 2016). In questo vacuum si è inserito con facilità un flusso di migranti provenienti dal Zhejiang meridionale, dove all'epoca si è registrato un picco di emigrazioni verso l'Europa, dovute da un lato ad importanti riforme avvenute in Cina e dall'altro alla presenza in Europa di alcuni legami parentali di vecchia data. La continua necessità nei laboratori manifatturieri pratesi di manodopera non qualificata a basso costo ha consolidato in poco tempo un flusso costante di migranti provenienti da quelle stesse aeree. Una parte degli immigrati dal Zhejiang è passata, successivamente, dal lavoro dipendente al mettersi in proprio e il numero dei laboratori manifatturieri da loro gestiti, crescendo, ha mantenuto alta la domanda di nuovi operai. Anche i titolari dei laboratori di nazionalità cinese, come prima i titolari italiani che a loro avevano venduto quei laboratori, hanno ritenuto più semplice e conveniente reclutare operai immigrati dalla Cina, e, dalla seconda metà degli anni Novanta, Prato ha cominciato ad assumere la funzione di primo punto di approdo in Italia per chi arrivava dal Zhejiang (Ceccagno 2007).

Gli effetti della globalizzazione economica mondiale hanno inciso profondamente sulle attività manifatturiere pratesi: se le vecchie imprese tessili non hanno retto la competizione con le nuove regole del mercato globale, gli imprenditori cinesi hanno invece saputo cogliere le opportunità del nuovo assetto. Il successo di diverse imprese con titolare cinese a Prato nel corso degli anni zero è stato raggiunto infatti proprio importando tessuti dalla Cina e concentrando la produzione pratese sul cosiddetto "pronto moda", costituito da capi d'abbiglia-

² Nel Comune di Prato, al 31/12/19, risiedevano 24.906 cittadini cinesi, con una incidenza sulla popolazione complessiva del 12,8% (Ufficio Statistica Comune di Prato).

mento non necessariamente di fattura durevole, ma preparati in tempi brevissimi per seguire l'andamento convulso delle mode (Ceccagno 2017; Krause 2018; Rofel & Yanagisako 2019). Dal finire degli anni 2000, le ripercussioni locali della crisi economica mondiale e il parallelo sviluppo economico cinese hanno rallentato la crescita di questo flusso migratorio, che ad oggi rimane comunque in aumento, seppure più graduale (Dei Ottati, Cologna 2015). Negli ultimi anni, sono cominciati anche a crescere i rientri in patria, accelerati ulteriormente dalla pandemia di Covid-19, e questo sta comportando un cambiamento nella composizione della presenza cinese di Prato, costituita sempre più da chi per motivi vari si sente invece ormai radicato nella città e sceglie di rimanere, anche a fronte di condizioni non ideali (Berti, Pedone, Valzania 2014).

Ancora oggi le famiglie cinesi che vivono a Prato provengono in gran parte dalla provincia del Zhejiang, luogo di provenienza di circa l'80% dei cinesi in Italia. In particolare, è rilevante una presenza dall'area urbana di Wenzhou, grande città costiera del sud-est della provincia e centro di prima importanza nell'industria manifatturiera cinese, così come una presenza dai distretti limitrofi di Rui'an e Wencheng. È inoltre presente una discreta presenza di individui provenienti dalla provincia del Fujian, che più tipicamente ha originato parte del flusso migratorio verso le Americhe e il Sud est asiatico precedente alla fondazione della Repubblica Popolare Cinese. Essendo giunti in Italia più recentemente rispetto ai zhejiangesi, i fujianesi non hanno goduto di una serie di vantaggi che i zhejiangesi hanno potuto cogliere e dunque è ben più raro che gli immigrati fujianesi a Prato abbiano fatto il salto di qualità e costituito imprese proprie, mentre per lo più si limitano ad offrire la propria forza lavoro nelle ditte dei zhejiangesi (Pieke *et al.* 2004). Un gruppo immigrato più circoscritto, ma comunque riconoscibile, è quello dei cinesi provenienti dalle province del nord est della Cina, che seguono un percorso migratorio molto diverso dagli altri due gruppi citati, non servendosi della tradizionale catena migratoria e non spostandosi per nuclei familiari, ma individualmente (Paul 2002). Anche questi ultimi trovano impiego principalmente alle dipendenze di ditte con titolare zhejiangese. In particolare, nell'ambito manifatturiero pratese, le ditte con titolare zhejiangese trovano sempre maggiore dif-

ficoltà a reclutare operai immigrati dalle zone di origine, a fianco degli operai cinesi provenienti da altre aree, hanno cominciato da qualche anno ad impiegare anche operai immigrati di diversa nazionalità.

Le famiglie zhejianesi di Prato conducono ancora oggi vite proiettate in modo evidente su una dimensione transnazionale, cosa comune a molti cinesi immigrati in Europa negli ultimi quarant'anni (Johanson, Smyth, French 2010). Il tipico progetto migratorio zhejianese in Europa prevede infatti una fase di investimento in patria, durante la quale i parenti e amici solitamente prestano denaro al migrante per sostenerne il viaggio e aiutarlo ad affrontare il primo inserimento nel paese ospite. Il progetto migratorio dunque è un'impresa collettiva, che non riguarda solo il singolo e si articola su più paesi. Una volta giunto in Italia il migrante viene ospitato da un altro connazionale (conoscente o parente), che, a fronte dell'offerta di vitto e alloggio, riceverà in cambio un periodo di lavoro a titolo gratuito. Una volta estinto il debito migratorio con chi ha partecipato al progetto in patria e chi nel paese ospite, il migrante comincia ad accumulare un patrimonio che gli servirà per mettersi in proprio al più presto e cominciare una propria attività, eventualmente procedendo a sua volta ad invitare altri connazionali. In questa organizzazione, non solo la mobilità di persone ha un distintivo carattere transnazionale, ma anche le stesse attività lavorative si articolano spesso su più paesi. Nel caso di Prato, ad esempio, i tessuti che vengono confezionati nei laboratori del pronto moda provengono dalla Cina e quindi una stessa impresa si occupa dell'attività di importazione dall'estero, di confezione in loco e poi di distribuzione. La distribuzione stessa non si limita al territorio italiano, in quanto i capi confezionati a Prato vengono poi distribuiti in tutta Europa.

Questi sono a grandi linee i tratti descrittivi della presenza cinese a Prato. Naturalmente, con il trascorrere degli anni le dinamiche socio-economiche locali, nonché quelle globali cambiano e con esse anche i modi di vivere la città dei zhejianesi che vi risiedono. Una nuova generazione costituita dai figli di quegli imprenditori cinesi che avevano rilevato i laboratori dai proprietari italiani si affaccia ora sul mondo del lavoro ed è difficile prevedere quale direzione prenderanno le loro vite, se seguiranno le orme dei genitori o faranno altro. Al contempo, la reazione europea alla diffusione del Covid-19 è stata vista da molti

immigrati cinesi come poco efficace. Proprio a Prato le famiglie cinesi sono state le prime a ritirare i propri figli dalle scuole pubbliche non appena la malattia è comparsa in Italia, malgrado le proteste dei docenti. Proprio a Prato, i cinesi stessi hanno chiesto alle istituzioni di fornire strutture in cui poter svolgere periodi di quarantena per evitare la diffusione del virus. Non è difficile immaginare che, una volta che gli effetti della pandemia si saranno del tutto stabilizzati, la struttura della popolazione cinese di Prato sarà diversa. Come già avvenuto in seguito alle conseguenze della crisi economica globale del 2007, l'Europa apparirà sempre meno invitante per i nuovi migranti cinesi, rallentando ulteriormente i nuovi arrivi. E se da un lato l'organizzazione lavorativa e familiare degli immigrati zhejianesi potrebbe perdere le peculiarità di transnazionalismo e flessibilità che ha avuto fino ad ora, dall'altro potrebbero diventare più visibili tratti culturali localizzati e percorsi di inclusione sociale maggiormente svincolati dalle dinamiche economiche globali.

I risultati dell'indagine

Per avere un quadro descrittivo generale dei frequentatori del tempio Puhua sono state svolte 15 interviste in lingua cinese. Le interviste sono state svolte nell'estate del 2015 all'interno del tempio stesso con i fedeli che si sono mostrati disponibili e, sebbene seguissero una griglia generale mirata a ricostruire il background socio culturale dei frequentatori del tempio, hanno finito poi per evidenziare spontaneamente anche alcuni temi condivisi evidentemente cari ai fedeli, quali quello della sicurezza, quello della differenza tra dottrina religiosa alta e superstizione e quello dell'utilitarismo di alcune pratiche religiose, legato a tale differenza.

Secondo un precedente studio sulla religiosità dei cinesi a Prato (Vicziány, Fladrich, Di Castro 2015), una percentuale molto bassa dei residenti pratesi di origine cinese frequenta istituzioni religiose. I numeri approssimativi rilevati attraverso interviste sul campo riportano una stima di circa 150 frequentatori della chiesa cattolica cinese, 100 della chiesa protestante cinese e 100 del tempio buddista cinese. In totale

quindi meno del 2% dei cinesi di Prato vivrebbe pubblicamente la propria religiosità. Le interviste però mostrano, almeno tra i buddhisti, un modo di vivere la fede che va anche oltre alla frequentazione del tempio, dispiegandosi anche (e in certi casi prevalentemente) in una dimensione privata.

Un tema che emerge spontaneamente e con prepotenza nelle interviste è quello del tempio come oasi di sicurezza in un contesto di grande precarietà e vulnerabilità sociale. Gli intervistati, sebbene non sollecitati in proposito, si sono infatti dichiarati estremamente spaventati dalla situazione della microcriminalità pratese, che sentono essere indirizzata principalmente contro di loro. Hanno affermato di sentirsi considerati “bancomat umani”, in quanto, portando spesso con sé contanti, vengono rapinati anche in pieno giorno e in pieno centro città da quelli che hanno identificato come immigrati nordafricani. La mancanza di sicurezza è stata annoverata dagli intervistati tra i motivi che spingono diverse famiglie cinesi all’abbandono di Prato e l’argomento ha spinto alcuni intervistati a esternazioni anche molto emotive, di panico e paura. Diversi fedeli hanno dichiarato di aver subito scippi e rapine, così come numerose sono state anche le testimonianze di episodi di violenza, talvolta gravi, legati all’estorsione di denaro.

Il tema della mancanza di senso di sicurezza, *anquangan*, è evidentemente molto presente tra i cinesi residenti a Prato, tanto da aver acceso qualche anno fa la volontà di diversi immigrati cinesi di unirsi in nome della richiesta alle istituzioni locali di maggiore controllo sull’incolumità dei cittadini, manifestando tale istanza su varie piattaforme pubbliche. I residenti cinesi ritengono infatti che la mancanza di sicurezza sia una diretta responsabilità delle autorità locali e che sia dovere imprescindibile dello stato italiano garantire il benessere dei propri cittadini. Il percepito disinteresse delle autorità italiane su questi temi era già emerso in precedenti studi sull’immagine degli italiani da parte degli immigrati cinesi (Pitrone et al. 2012). Il malcontento comune e condiviso tra immigrati cinesi residenti in Italia riguardo al tema della sicurezza è confluito negli anni anche in alcune manifestazioni pubbliche, interamente organizzate e partecipate dalla popolazione di origine cinese di varie città di Italia (Napoli, Roma, Milano, Prato) e rappresentano azioni di partecipazione sociale molto distintive e visibili

della popolazione cinese in Italia (Zhang 2019). Nel caso di Prato, le manifestazioni di piazza sono state accompagnate anche da campagne mediatiche, con il lancio dell’hashtag #PratoInSicura tra utenti di origine cinese in Italia su facebook e twitter e con la campagna web “*aiping* Amo sicurezza – Io ci sono”, durante la quale persone di origine cinese si sono fatte fotografare per sensibilizzare il web sulla percepita vulnerabilità specifica dei cinesi alla microcriminalità dei contesti urbani italiani. Questi esempi di cittadinanza attiva degli ultimi anni da parte di immigrati cinesi a Prato ha trovato poi espressione istituzionale nell’elezione nel 2019 di due consiglieri comunali di origine cinese, Marco Wong e Teresa Lin.

Un altro tema molto caro ai soggetti intervistati è quello delle diverse interpretazioni del credo buddhista da parte di diversi immigrati cinesi. Un tipo di credo sarebbe infatti stato definito dagli intervistati come “superstizioso”. Alcuni di loro hanno dichiarato di essere buddhisti già da quando vivevano in Cina, ma che allora il loro credo era vissuto in maniera “troppo popolare” o “ignorante”, assimilando appunto il credo buddhista ad una superstizione. Per questi intervistati la vera conversione sarebbe avvenuta quindi in Italia, proprio grazie al contatto con il tempio Puhua. Altri rispondenti hanno dichiarato invece che quando erano in Cina erano ancora atei, o ancora c’è stato chi ha affermato che in Cina era sia buddhista che cristiano, frequentando entrambe le tipologie di luoghi di culto. Anche in questo caso il contatto con la dottrina più “alta” sarebbe comunque avvenuto solo dopo la migrazione a Prato. L’enfasi nel racconto della pratica buddhista del tempio di Prato viene dunque messa proprio sullo studio, delineando così un altro modo di vivere il credo buddhista, secondo gli intervistati specifico di questo tempio. L’attenzione allo studio è stata a sua volta messa in relazione con una vistosa distinzione di genere, che emerge in quasi tutte le interviste. Gli intervistati infatti hanno affermato che ci sono più fedeli donne a Prato e che questo è dovuto almeno in parte al fatto che gli uomini lavorano di più e dunque non hanno il tempo di venire al tempio e studiare. Gli intervistati hanno fatto riferimento a differenze di genere non solo in relazione alla diversa organizzazione dei compiti all’interno della famiglia, ma anche in relazione a questio-

ni più intime che caratterizzerebbero il modo femminile di vivere la religiosità. In alcune interviste infatti è stato fatto riferimento ad una naturale disposizione femminile alla benevolenza (messa in relazione alla maternità) e a un presunto naturale distacco femminile dal materiale (messo in contrapposizione con il maschio materialista e concentrato su denaro e potere). Interessante rilevare anche come alcuni intervistati abbiano affermato che, seppure a frequentare il tempio siano principalmente le donne, gli uomini sono ugualmente credenti, ma vivono la religiosità in modo più privato, sempre per questioni di mancanza di tempo. Anche la differenza di età tra i frequentatori del tempio, secondo gli intervistati, sarebbe molto marcata; nelle interviste, infatti, diversi fedeli hanno affermato che sono soprattutto gli anziani a recarsi fisicamente al tempio. Ciò viene ritenuto ovvio e messo in relazione con la maggiore disponibilità di tempo, ma, anche in questo caso, come per le donne, viene anche motivato con una generale supposta maggiore spiritualità degli anziani.

Sembra dunque che anziani e donne di ogni età, siano i principali frequentatori del tempio. Se da un lato nelle interviste questo viene messo in relazione a propensioni particolari di questi segmenti della popolazione cinese residente a Prato, dall'altro è emerso anche un altro discorso che spinge in direzione opposta. Molti intervistati infatti hanno fatto riferimento ad una particolare modalità di fruizione del tempio, che è quella della preghiera mirata all'arricchimento materiale, ovvero proprio quella visione superstiziosa che gli stessi intervistati condannano, ma ammettono essere diffusa. Diversi intervistati hanno infatti fatto riferimento al fatto che il buddhismo abbia successo tra i zhejianesi a Prato proprio perché viene collegato ad una possibilità di arricchimento materiale. Donne e anziani andrebbero dunque a pregare anche per poter ulteriormente contribuire al successo economico della famiglia, secondo un'idea di famiglia come squadra unita ad un solo scopo (Berti, Pedone 2018). Anche l'attenzione rivolta durante le interviste al concetto di "retribuzione", ovvero all'idea buddhista che a buone azioni seguiranno fortune, può essere considerata come un modo di spendersi anche sul piano spirituale per ottenere maggiori profitti di cui goda tutta la famiglia (Berti, Pedone 2020).

Conclusione

In conclusione, tra i frequentatori del tempio Puhua sembrerebbe emergere un utilizzo del tempio che offre da un lato gratificazione intellettuale (insistenza sullo studio), ma dall'altra anche opportunità di "fare comunità", rifugiandosi in un contesto di familiarità e di valori umani che non si riescono a trovare nella società circostante. A differenza di quanto comunemente creduto, in Italia non esiste una "comunità" cinese coesa e solidale, anzi la competizione tra famiglie è enorme e l'individuo si trova a doversi difendere in primis proprio dai connazionali e dalla solitudine. Il tempio sembra offrire un'alternativa a tutto ciò, rendendo disponibile un contesto di accoglienza agli elementi considerati più deboli, donne e anziani, e fornendo protezione, seppur simbolica, dalla società "straniera", avvertita come sempre più minacciosa e pericolosa.

Al contempo sembra emergere anche una riflessione sulla forte contraddizione tra un progetto migratorio che porta i zhejiangesi in Italia in cerca di profitto anche al costo di una vita durissima e i precetti studiati al tempio. Alcuni intervistati hanno fatto allusione a questo tema e in particolare lo hanno collegato alla questione di genere a cui appena accennato (maschio percepito come materialista), suggerendo l'esistenza di una serie di dicotomie sottointese, ma condivise dai migranti cinesi a Prato (uomini materialisti vs donne spirituali, lavoro vs religiosità, buddhismo privato vs buddhismo pubblico). Un'ulteriore dicotomia, quasi paradossale, si può infine rintracciare in un uso utilitaristico della spiritualità, laddove quei soggetti con maggiore tempo a disposizione, donne e anziani, all'interno della famiglia-impresa zhejiangese, si attivano per contribuire attraverso le proprie preghiere e la frequentazione del tempio a nutrire il percorso di retribuzione buddhista che, nella interpretazione emersa dalle interviste, prevede un ritorno materiale a fronte di meriti immateriali.

Bibliografia

- Berti, Fabio; Pedone, Valentina; Andrea Valzania (a cura di). 2014. *Vendere e comprare: Processi di mobilità sociale dei cinesi di Prato*. Pisa: Pacini Editore.
- Berti, Fabio e Valentina Pedone. 2018. “Buddhismo alla wenzhouese: l’esperienza del Tempio Puhuasi di Prato”. *Religioni e società*, 91: 56-65.
- Berti, Fabio e Valentina Pedone. 2020. “A Bridge Between the Spiritual and the Worldly: The Puhuasi Buddhist Temple in Prato (Italy)”. *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 11: 37-57
- Bracci, Fabio. 2015. “The ‘Chinese Deviant’: Building the *Perfect Enemy* in a Local Arena”. In *Chinese Migration to Europe: Prato, Italy and beyond*, a cura di Loretta Baldassar, Graeme Johanson, Narelle McAuliffe e Massimo Bressan, 83-100. London: Palgrave Macmillan.
- Bracci, Fabio. 2016. *Oltre il distretto. Prato e l’immigrazione cinese*. Roma: Aracne Editrice.
- Ceccagno, Antonella. 2007. “Compressing personal time: Ethnicity and gender within a Chinese niche in Italy”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(4): 635–654.
- Ceccagno, Antonella. 2017. *City Making & Global Regimes. Chinese Immigrants and Italy’s Fast Fashion Industry*. London: Palgrave Macmillan.
- Dei Ottati, Gabi e Daniele Cologna. 2015. “The Chinese in Prato and the Current Outlook on the Chinese-Italian Experience”. In *Chinese Migration to Europe: Prato, Italy and beyond*, a cura di Loretta Baldassar, Graeme Johanson, Narelle McAuliffe e Massimo Bressan, 29-48. London: Palgrave Macmillan.
- Johanson, Graeme, Russel Smyth e Rebecca French (a cura di). 2010. *Oltre ogni muro. I cinesi di Prato*, Pisa: Pacini Editore.
- Krause, Elizabeth. 2018. *Tight Knit: Global Families and the Social Life of Fast Fashion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Paul, Marc. 2002. “The Dongbei: The New Chinese Immigration in Paris”. In *Globalizing Chinese*

- Migration: Trends in Europe and Asia*, a cura di Pal Nyíri P., Igor Sa-
veliev, Alderscot: Ashgate.
- Pieke, Frank, Pal Nyíri, Mette Thunø e Antonella Ceccagno. 2004.
Transnational Chinese: Fujianese Migrants in Europe. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Pitrone, Maria Concetta, Fabrizio Martire e Gabriella Fazzi. 2012.
*Come ci vedono e ci raccontano: Rappresentazioni sociali degli immi-
grati cinesi a Roma*. Milano: FrancoAngeli.
- Rofel, Lisa e Sylvia J. Yanagisako. 2018. *Fabricating Transnational
Capitalism: A Collaborative Ethnography of Italian-Chinese Global
Fashion*. Durham: Duke University Press.
- Vicziany, Marika, Anja Micaela Fladrich e Andrea Di Castro. 2015.
“Religion and the Lives of the Overseas Chinese: What Explains the
‘Great Silence’ of Prato?”. In *Chinese Migration to Europe: Prato,
Italy and beyond*, a cura di Loretta Baldassar, Graeme Johanson,
Narelle McAuliffe e Massimo Bressan, 215-231. London: Palgrave
Macmillan.
- Zhang, Gaoheng. 2019 *Migration and the Media: Debating Chinese
Migration to Italy, 1992–2012*, Toronto: University of Toronto Press.

The Critical Revision of the Literary *Medium* as an
Antidote to Idolatry in *Puttermesser: Her Work History,
her Ancestry, her Afterlife* by Cynthia Ozick

SIMONA PORRO

1. The Conflict Between Religious Devotion and the
Requirements of Art

At the heart of Ozick's literary production lies the intent of emphasizing the specificity of Judaism in the literary realm. Her production distinguishes itself, in fact, for its inconditionate devotion to "the Jewish idea", a principle which she conceptualizes in explicitly liturgical terms:

liturgy has a choral voice, a communal voice: the echo of the voice of the Lord of History. [...] In all of history the literature that has lasted for Jews has been liturgical. The secular Jew is a figment; when a Jew becomes a secular person, he is no longer a Jew. This is especially true for makers of literature. It was not only an injunction that Moses uttered when he said we would be a people attentive to holiness: it was a description and a destiny. When a Jew in Diaspora leaves liturgy [...] literary history drops him, and he does not last. (Rosenfeld 1977, 77)

From Ozick's perspective, though, religious devotion stands in conflict with the requirements of art. In 1989, she gave a speech at the National Foundation for Jewish Culture in which she foregrounded what she believed to be a fundamental discrepancy between being a Jew and being a writer: "To be a Jew is an act of the strenuous mind as it stands before the fakeries and lying seductions of the world, saying no and no again as they parade by in all their allure. And to be a writer is to plunge into the parade and become one of the delirious march-

ers” (Kauvar 1993, 358). As she further elaborated in the preface to *Bloodshed*, “the worry is this: whether Jews ought to be storytellers!... There is one God, and the Muses are not Jewish but Greek... Does the Commandment against idols warn even against ink?” (Ozick 1976, 10). According to the author, the main problem is the creative act: as an observant Jew, she firmly believes *creatio ex nihilo* to be a divine prerogative; in that respect, any violation is construed as an infringement of the second commandment – i.e., a form of idolatry.

The relevance that Ozick attributes to the tensions inscribed in the creative process is due to an experience from her youth, which, eventually, proved to be fundamental for her future career as a writer. As she, herself, admitted, when she was a bookish seventeen-year-old student she came across the short novel *The Beast in the Jungle* by Henry James, a text which captured her interest to the point of converting her into a “worshiper of literature” (Ozick 2004, 19). Her identification with the Jamesian novel was so deep that she concluded that there was her “autobiography” (*ibidem*). The protagonist, John Marcher, deliberately kept himself at the margins of the flux of life, thus consuming his existence in a fruitless wait for the “Beast” to spring, i.e., for an undetermined event which he expected to be carrying a transformative power. Analogously, Ozick came to conceive her writing as a sacred mission, one “unspoiled by what we mean when we say ‘life’ – relationship, family mess, distraction, exhaustion, anxiety, above all disappointment” (Ozick 1984, 294). In so doing, as she recalls,

I let everything pass me by for the sake of waiting for the Beast to spring – but unlike John Marcher, I knew where the Beast was, I knew exactly, I even knew the Beast’s name: the Beast was literature itself, the sinewy grand undulations of some unraveling fiction, meticulously dreamed out in a language of masterly resplendence, which was to pounce on me and turn me into an enchanted and glorious Being, as enchanted and glorious as the elderly bald-headed Henry James himself. (Ozick 1984, 295)

Ozick’s attitude engendered a process of identification with the writer and his work: “I became Henry James [...] and for years I remained

Henry James” (Ozick 1984, 294-295). Her emphasis implies a deep psychological distance from the heart and soul of Jewishness, a phenomenon which becomes evident both in her willing abstention from experience – an obvious betrayal of *L’Chaim*, the celebration of life at the heart of the Jewish tradition – and in her obsessive worship of the Master, a breach of the second commandment: “I carried the Jamesian idea, I was of his cult [...], literature was my single altar; I was, like the elderly bald-headed James, a priest at that altar; and that altar was all my life” (Ozick 1984, 295).

Predictably, Ozick’s choice to keep at the margins of existence to devote herself exclusively to her literary passion turned out to be a serious blunder, a gross misinterpretation of the Master’s work. Ozick saw her mistake only a few years later, at the age of 22, after reading a biography of Henry James, from which she learned that his consecration to the art of writing occurred in his old age, after a life lived to the fullest. What is more, both in *The Beast in the Jungle* and in *The Ambassadors*, James conveys an unmistakable message of incitement to life while, at the same time, warning against the risks of a willing abstention from experience, a choice leading to a sterile stasis.

Ozick’s ambition to emulate, as a twenty-year-old, the thematic, narrative and stylistic prowess of one of the all-time titans of world literature dulled as she realized that she had sacrificed the prime of her life on the altar of an unreasonable artistic passion, which she, herself, went on to brand as a “perdition” (Ozick 1984, 295; 297). Over the years, Ozick has come to the awareness that keeping one’s faith in a world dominated by the gentiles requires strong and steady commitment in every aspect of life, including literature: “To remain Jewish is a process – something which is an ongoing and muscular thing, a progress or, sometimes, a regression, a constant self-reminding, a caravan of watchfulness always on the move; above all an unsparing consciousness” (Ozick 1977, 168).

2. Conceptualizing Idolatry

In the volume *Idolatry*, Moshe Halbertal and Avishai Margalit have carried out a review of the main possible definitions of the concept (1992, 7-8). Among these, the most common in biblical narrations sees idolatry as a form of infidelity, a breach of exclusivity in a metaphorical love relationship between human beings and the divinity, which is perpetrated through the worship of a false god. Secondly, the authors mention Maimonides's philosophico-rational reading, which ascribes idolatry to a metaphysical error of the masses which, under the misleading influence of imagination, create a false image of God. The subsequent definition is Nachmanides', who construes idolatry in terms of a rebellious form of veneration of divinely created agents such as angels, demons and constellations. Last but not least important is Yehuda Ha-Levi's vision, which detects "Avodah Zarah" – in Hebrew, the "foreign worship" – in all the "strange" forms of cult, i.e., the veneration of all deities other than God.

Considering these interpretations, the authors have concluded that, though the generic notion of idolatry, and its prohibition, are fundamental for Judaism's self-definition, it has not yet been possible to achieve a specific description of idolatry and of its ramifications within the realm of Judaism. Halbertal and Margalit ascribe such circumstances to the often "changing conceptions of God", which, in their opinion, "create different ideas about what is idolatry. The converse holds true too; the notion of the alien, or false, god shapes the concept of God" (1992, 8).

In this light, it will not come as a surprise that Cynthia Ozick, herself, has always abstained from an attempt at a specific classification of idolatry, focusing, instead on its object, the idol. In her essay "The Riddle of the Ordinary", she provided a synthetic definition *in via negativa*: "What is an idol? Anything that is allowed to come between ourselves and God. Anything that is *instead* of God. Anything that we call an end in itself, and yet is not God Himself" (1984, 207). She focused again on the topic in her paper "Literature as Idol: Harold Bloom", in which she contextualized idolatry (and its prohibition) within the

realm of literary creation. To that end, she examined Harold Bloom's opus – in her eyes, a contemporary version of Terach – within which she detected the seeds of the so-called Avodah Zarah.

Ozick turned her attention firstly on Bloom's peculiar hermeneutic methodology, which is based on collages of extratextual connections (Ozick 1984, 180). Her first point of criticism concerns Bloom's utilization of hermeneutic categories of Jewish origin, on which he is an expert, in ways and contexts that, in Ozick's opinion, are inappropriate because in violation of the religious principles of Judaism, especially of the second commandment. That is the case, for instance, of the Jewish Kabbalah, which Bloom deliberately divests of its both mystical and exoteric original value and turns into an autonomous, self-contained hermeneutic system. In so doing, from Ozick's perspective, he ascribes to the created object a role akin to that of ultimate reality, in an open contrast with the Creator's existence and prerogatives. In Ozick's view, the "sealed unit" (Ozick 1984, 181) conceptualized by the Yale professor, being neither human nor divine, has no right to the role mentioned above. It is, in fact, alien on one hand to the world and humanity in general, and, on the other hand, to God. By dwelling in between these two realms, it takes on the sinister and unmistakable shape of an idol.

Ozick also focuses on Bloom's theory of poetic influence. She begins by quoting his idea that "a poem is not writing but rewriting, and though a strong poem is a fresh start, such a start is a starting-again" (1984, 182). Ozick places special emphasis on Bloom's conviction that a poem is the result of a "dialectic of revisionism" (1984, 183), i.e., in her terms, "a breaking off with the precursor; a violation of what has been transmitted; a deliberate offense against the given, against the hallowed" (1984, 185).

This conception is rooted in discontinuity and, in so being, as Ozick points out, is incompatible with Jewish tradition, which is founded on memory, on the aspiration to "recapture the strength, unmediated, of Abraham and Moses" (1984, 195). "In Jewish thought," continues Ozick, "there are no latecomers... Transmittal signifies the carrying-over of the original strength" (1984, 194). In this light, Ozick maintains that *poiesis* cannot but challenge Judaic monotheism: to ascribe to a precursor the role of inspiration means to qualify it as an autonomous

system, one endowed with a life of its own, thus raising it to the stature of an idol. “Just as an idolator takes away from his contemplation of an idol whatever his psychological hunger requires,” writes Ozick, “so does the new poem take from the older poem whatever it needs for life” (1984, 191).

Ozick goes on to qualify idolatry as antithetic to civilization: “to work at idol-making” – i.e., what, in her terms, is literary creation – is not only to go against the world’s grain but to consort with it in the most ancient, intimate, sibylline and Delphic way” (1984, 198). The author focuses her attention on the barbaric, primitive, and antithetical aspects of idolatry, by explicitly recalling the ancient sacrificial liturgies directed to Moloch, which prescribed the expiatory death of infants. This deliberate suppression of every form of human piety (1984, 190) is reflected in every act of idolatry, even in those apparently innocent:

Like a toy or like a doll – which, in fact, is what an idol is – it lures human beings to copy it, to become like it. It dehumanizes. When we see a little girl who is dressed up too carefully in starched flounces and ribbons and is admonished not to run in the dirt, we often say, “She looks like a little doll”. And that is what she has been made into: the inert doll has become the model for the human child. Dead matter rules the quick. That dead matter will rule the quick is the single law of idolatry. (Ozick 1984, 189)

Therefore, “based on Bloomian premises”, concludes Ozick, the prospects look bleak: “it comes down to this: no Jew may be idolator or idol maker; poems are the products of strong imaginations, and poets are dangerously strong imaginers, vampirically living on the blood of earlier imaginers, from Moloch to Moloch; no Jew ought to be a poet” (1984, 193).

Yet, in a surprising twist in her argument, Ozick detects a glimmer of hope in the American critic’s work. For instance, she underlines a statement from his volume *The Anxiety of Influence* which, in that respect, she finds particularly relevant: “the living labyrinth of literature is built upon the ruin over every impulse most generous in us. [...] We are wrong to have founded a humanism directly upon literature

itself, and the phrase ‘humane letters’ is an oxymoron. The strong imagination comes to its painful birth through savagery and misrepresentation” (Ozick 1984, 192). Ozick construes his judgement as a moral condemnation of *poiesis*.

The writer ends her analysis by underlining the fundamental dualism of Bloom’s position on literary creation, which is characterized by a tension between an idolatric attitude – one similar to Terach’s – and an iconoclastic rigor comparable to that of the patriarch’s son Abraham. What is more, both dimensions seem to be inextricably linked: “If there can be such a chimera as a ‘Jewish writer’, it must be the kind of sphinx or gryphon (part one thing, part another) Bloom himself is, sometimes purifying like Abraham, more often conjuring like Terach, and always knowing that the two are icily, elegiacally, at war” (Ozick 1984, 198).

To this two-faced conception of the Jewish writer – who is involved in a dialectic relationship between the creative act, which the author defines, with a typically romantic approach, “conjuring”, and the redemptive act, the so-called “purifying” – Ozick ascribes a paradigmatic value, as a possible solution to the conflicting demands, both artistic and confessional, which characterize the writing profession. Her position translates into a programmatic skepticism toward her own medium of choice, especially toward the possibility of representing and perpetuating “the Jewish Idea”: in this light, literary writing becomes, in Ozick’s view, inseparable from a continuous critical rethinking of the creative act. This attitude results from the author’s aforementioned “unsparing consciousness”, an attitude which characterizes each and every aspect of her existence.

3. The critical revision of the medium: the case of *Puttermesser: Her Work History, Her Ancestry, Her Afterlife*

The necessity of a constant revision of the medium is narratively represented in the short story entitled *Puttermesser: her Work History, Her Ancestry, Her Afterlife*, originally published in 1977 in the collection *Levitation*, and reprinted, twenty years later, as the initial chapter of her novel *The Puttermesser Papers*.

The protagonist – and the author’s narrative *persona* –, Ruth Puttermessenger, is a third-generation Jewish-American woman, a graduate of some of the best schools of the country, who is fully integrated into the national cultural panorama. A brilliant 34-year-old lawyer, she is also the only woman working for Midland, Reid & Cockleberry, a parody of one of the many prestigious law firms of the Wall Street area in New York City. Her existence is marred by loneliness: her parents have moved to Florida and she has no friends or relationships, so she spends her free time playing interminable solitaire chess games and solving crosswords. Her isolation can be construed as a feeling of eradication from the Jewish collective memory – in other terms, a deep nostalgia for her people’s cultural and identitarian roots. Sadly, she finds no solace in America, a completely secularized country, where the religious tradition of the Book has dissolved into the cultural mainstream and Judaism is now only a mere ethnic and/or cultural issue. As far as Puttermessenger is concerned, the only remnants of Judaism are, in fact, her typically Ashkenazi facial features: “Her nose had thick, well-haired, uneven nostrils... She had one of those Jewish faces... with a slight Oriental cast” (Ozick 1983, 5).

In this light, it comes as no surprise that Puttermessenger tries to recover a relationship with her Scriptural country by studying Hebrew:

The Hebrew verb, a stunning mechanism: three letters, whichever fated three, could command all possibility... Every conceivable utterance blossomed from this trinity. It seemed to her not so much a language for expression as a code for the world’s design, indissoluble, predetermined, translucent. The idea of the grammar of Hebrew turned Puttermessenger’s brain into a palace, a sort of Vatican; inside its corridors she walked from one resplendent triptych to another. (Ozick 1983, 24)

This mystical conception of Hebrew as “code for the world’s design” (*ibidem*) – an idea Ozick derived from Gershom Scholem, who believed that “essence of language” coincided with “the very essence of the world” – seems to fully conform to the biblical tradition (Scholem 1974, 128-44; 168-74). Yet, the character addresses the Hebrew grammar by means of a Christian (and Catholic) lexicon (Kerry Powers

1995, 83); what is more, in her perception, Hebrew does not constitute a means of communication – that is, a *medium* through which the protagonist can be reunited, at least on the spiritual plane, with the Jewish community. On the contrary, the sacred language crystallizes into a monumental immobility, a state which is typical of a merely aesthetic experience, one that is intellectually fulfilling but sterile from a confessional perspective (Kerry Powers 1995, 83-84).

This conception cannot but increase Puttermesser's distance from the heart of Jewish tradition, a deep gap that she tries to fill by paying regular visits to her Uncle Zindel, a character which is initially introduced as an elderly relative and her Hebrew instructor. A "former shammes in a shul that has been torn down" (Ozick 1983, 31), Zindel is described as the last bastion of a religious Jewish conscience that is now almost lost in the secularization and assimilation into the sociocultural mainstream. With his characteristic broken English influenced by the Yiddish linguistic substratum, he appears as the nostalgic evocation of the social milieu of the early-twentieth-century Lower East Side ghetto, which was swarmed with old-world immigrants lured by the promises of the American dream. Upon closer scrutiny, though, the reader learns that Zindel, apparently the last living connection with the Jewish collective memory, is nothing more than a *rêverie*: "Uncle Zindel lies under the earth of Staten Island. Puttermesser has never had a conversation with him; he died four years before her birth. He is all legend" (Ozick 1983, 36).

This disclosure engenders a diegetic duplication by which a second narrating voice – one which is alternative to the omniscient main voice – deliberately breaks into the *récit*: "Stop. Stop, stop! Puttermesser's biographer, stop! Disengage, please. Though it is true that biographies are invented, you invent too much. A symbol is allowed, but not a whole scene: do not accommodate too obsequiously to Puttermesser's romance" (Ozick 1983, 36). The irruption of the secondary narrating voice, presumably Ozick's, appears as an out-and out *rappel-à-l'ordre* to Puttermesser's biographer, a warning aimed at discouraging the main character from drifting into a sterile mythical fantasy void of any substance.

In my opinion, this incursion into the narrative can be construed

as an example of the critical revision of the *medium*, a process which, as mentioned before, is characterized, in Ozick's view, by a constant dialectic between the creative act and the purifying one. It is, therefore, not by chance that Puttermesser's biographer – which represents the creative function in the text – seems to be accepting of the second narrator's criticism – which comes to represent the corrective function – thus shifting the story's focus on a metanarrative level, with special emphasis on the reasons behind Puttermesser's identification with the cultural model exemplified by the old *shimme*. The biographic voice seems to be trying to explain the protagonist's imaginative drift with her condition of third-generation Jewish-American – the only daughter in an assimilated family: her grandfather tried to pass as a Yankee, her mother grew up in Harlem, her father is branded an “antisemite” who not only refuses to keep Kosher, but who also disdainfully criticizes the religious rituals. Lost in a “world without a past” and immersed in the cultural *mare magnum* of twentieth-century America, Ruth desperately searches for a mnemonic and cultural legacy to give her existence meaning and purpose: “she demands connection – surely a Jew must own a past” (Ozick 1983, 37). A past which she goes as far as to fabricate by juxtaposing a fragment of her family's memory – “a name in her dead grandmother's mouth” (*ibidem*) to a series of discolored pictures of the Lower East Side. In Ozick's terms, Puttermesser's attempt might correspond to the so-called “conjuring” process.

Towards the end of the short story, the second narrator takes over again, by insisting that “the scene with Uncle Zindel did not occur. It could not occur because, though Puttermesser dares to posit her ancestry, we may not” (Ozick 1983, 34). In my opinion, this statement directly involves the reader into the narrative, by pointing to the correct way the character is to be portrayed, especially considering the situation of the Jewish community in the United States. With these words, in fact, Ozick seems to be performing a purifying act, by cautioning her readers against following the example set by the protagonist, a rootless Jew who is determined to fill her typical third-generation cultural and spiritual void with a false myth of origin.

At the same time, the reference to “her ancestry”, seems to be a warning against simplistic classifications of the Jewish people, an ex-

ample of which can be that of Puttermesser's employers, a group of antisemitic hypocrites who show a fake "anthropological" interest in exploring "the rituals of her tribe" (Ozick 1983, 36). According to Ozick, in fact, these formulations are devoid of any foundation, being based on stereotypical sociological categories derived from "the disaffected de-Judaized Jewish novelists" [...], such as "Mailer, Bellow, Singer, Malamud, Fuchs, Salinger, the two Roths" (Pinsker 1991, 115) – i.e., the exponents of a merely ethnic Judaism which, despite being very popular with the American reading public, is the outcome of a tradition devoid of any sacral dimension.

Worth noticing is also how Ozick, thanks to her narrating voice, seems to be performing an extreme act of purification, by trying to dissuade the reader from even conceiving Ruth as a literary figure: "Puttermesser is not to be examined as an artifact but as an essence" (Ozick 1983, 38). According to Sarah Blacher Cohen, in this case Ozick is deliberately deconstructing her own character, as if it could exist independently not only of its author, but also of the composition process (1994, 137). In this light, despite its undoubtedly fictional nature, the Puttermesser character cannot become "the author's golem or clay idol, fashioned for the uses of fantasy by an arbitrary set of signs and symbols" (Pifer 1985, 105-106). Following Ozick's logic, in fact, her protagonist is the result of a deliberate act of creation, which is nonetheless not performed by her human author: "as the image of a human being, her origins and her essence are ultimately a given of Creation – God-given, that is – even while she is conjured, shaped and manipulated by the author" (Pifer 1985, 106).

4. Conclusions

Ozick's article on Bloom does not exhaust her reflection on idol-making, which was the object of a long gestation that ended in 1985 with an interview she gave to Tim Teicholz for *The Paris Review*, in which she unveiled her solution to the conflict inscribed in the role of "Jewish writer":

Until quite recently I held a rather conventional view about all this. I thought of the imagination as what its name suggests, as image-making, and I thought of the writer's undertaking as a sovereignty set up in competition with the sovereignty of – well, the Creator of the Universe. I thought of imagination as that which sets up idols, as a rival of monotheism. I've since reconsidered this view. I now see that the idol-making capacity of imagination is its lower form, and that one cannot be a monotheist without putting the imagination under the greatest pressure of all. To imagine the unimaginable is the highest use of the imagination. I no longer think of imagination as a thing to be dreaded. Once you come to regard imagination as ineluctably linked with monotheism, you can no longer think of imagination as competing with monotheism. Only a very strong imagination can rise to the idea of a noncorporeal God. The lower imagination, the weaker, falls into the proliferation of images. (Teicholz 1987, 170)

Ozick's reasoning presupposes the main principle of Judaism, i.e., aniconism, to pose a monumental challenge to imagination, a faculty that has always been bound to conceive "essence without attribute, without portrait" (*ibidem*). The author seems to be referring to such relevant issues as the translation and transmission of prophecies and of the revealed word of God, and the tradition of the invisible truth – in other terms, a series of complexities that language is not always able to capture and convey in a satisfactory way. Ozick seems to state that the Jewish religion compensates for such flaw thanks to the human imagination – i.e., a type of mental representation that can be defined as imaginative iconography. Such a faculty, which the author, following the romantic poets' theories, addresses as "higher imagination" (*ibidem*), does not constitute, in her view, a breach of the second commandment.

Hence, *Puttermesser: Her Work History, her Ancestry, her Afterlife* can be defined as an instance of a "critical perspective" from which one can investigate and deconstruct such idolatric phenomena as that of the "sanctification of literature" (Ni 2015, 81) experienced by Cynthia Ozick in her youth, at the dawn of her long and prolific writing career.

Bibliografia

- Cohen, Sarah Blacher. 1994. *Cynthia Ozick's Comic Art: From Levity to Liturgy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Halbertal, Moshe, and Avishai Margalit. 1992. *Idolatry*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kauvar, Elaine M. 1993. "An Interview with Cynthia Ozick". *Contemporary Literature* vol. 34, no. 3: 358-394. doi: 10.2307/1208680.
- Kerry Powers, Peter. 1995. "Disruptive Memories: Cynthia Ozick, Assimilation, and the Invented Past". *MELUS* vol. 20, no. 3: 77-97. doi:10.2307/467744.
- Ni, Zhange. 2015. "Strange Paradise: Wrestling with the Golem and Double Idolatry in Cynthia Ozick's *Puttermesser Papers*". *Literature and Theology* vol. 29, no. 1: 66–85. doi:10.1093/litthe/fru038.
- Ozick, Cynthia. 1970. "America. Toward Yavneh". *Judaism* no. 19: 264-82.
- . 1976. *Bloodshed and Three Novellas*. New York: Knopf.
- . 1977. "On Living in the Gentile World". In *Modern Jewish Thought*, edited by Nahum N. Glazer, 167-74. New York: Schocken.
- . 1983. [1977]. *Levitation: Five Fictions*. New York: Dutton.
- . 1984. *Art and Ardor*. New York: Dutton.
- . 2004. "Henry James, Tolstoy, and My First Novel". *The American Scholar* vol. 73, no. 4: 15-24.
- Pifer, Ellen. 1985. "Cynthia Ozick. Invention and Orthodoxy". In *Contemporary American Women Writers. Narrative Strategies*, edited by Catherine Rainwater and W. J. Scheick, 89-108. Lexington: The University Press of Kentucky.
- Pinsker, Sanford. 1991. "John Updike and the Distractions of Henry Bech, Professional Writer and Amateur American Jew". *Modern Fiction Studies* vol. 37, no. 1: 97-111.

- Rosenfeld, Alvin H. 1977. "Cynthia Ozick. Fiction and the Jewish Idea". *Midstream*, no. 23: 76-81.
- Scholem, Gershom. 1974. *Kabbalah*. New York: NAL.
- Teicholz, Tim. 1987. "Cynthia Ozick, The Art of Fiction No. 95". *The Paris Review* no. 102: 155-190.

La Sardegna colonizzata e i suoi animali. Su alcuni racconti di Giuseppe Dessì

NICOLA TURI

Il silenzio non esiste. Esiste, o non esiste, la capacità di sentire.
Danilo Dolci, *Non esiste il silenzio*

Per tentare di approfondire il rapporto tra Giuseppe Dessì e la sua terra d'origine vorrei prendere le mosse – prima di spostare l'attenzione su alcuni racconti nei quali assumono una funzione centrale la presenza vegetale e soprattutto quella animale – dalle interviste all'autore (da me curate) che sono state recentemente pubblicate dalla Fondazione Dessì (Dessì 2021); o per meglio dire da alcuni passaggi di questo volume che contengono espliciti riferimenti alla questione ambientale, alle minacce che rappresentano e hanno rappresentato nel corso del tempo, per il patrimonio naturale sardo, i boscaioli continentali, gli abusi edilizi e più in generale un'idea di progresso a forte impostazione antropica – giusto per rilevare, seppure attraverso isolati campioni, la straordinaria occorrenza del tema nelle riflessioni di Dessì anche prima della pubblicazione di *Paese d'ombre*, che pure vistosamente si configura come il suo romanzo più ecologico¹.

Del resto nel volume delle interviste le dichiarazioni d'autore immediatamente successive al 1972 hanno soprattutto a che fare con la dimensione ideologico-politica del romanzo appena pubblicato, e contestato da alcuni recensori proprio perché i compromessi di Angelo Uras attesterebbero una posizione, una prospettiva troppo moderata (semplificando al massimo la questione)². In precedenza, viceversa,

¹ Per la centralità degli elementi naturali e animali (primo motore della trama è il cavallo Zurito) e perché si fa un gran parlare dell'interrotta collettivizzazione delle terre e dei pericoli del disboscamento...

² L'autore vi si sofferma a più riprese, convinto di avere assunto per la prima volta «un vero e proprio impegno politico all'atto di scrivere un romanzo» (così a Paolo Petroni su «Dramma», giugno 1972, e poi appunto in «*Mi ha fatto ogni possibile domanda!*», cit.).

l'autore si era soffermato più e più volte sulla storia di una terra che aveva lasciato da tempo ma che continuava a essere prediletta *location* letteraria, mèta di lunghi soggiorni (come quello che all'inizio dei Sessanta lo porterà a realizzare il documentario *La scoperta della Sardegna*³) e oggetto, spunto per considerazioni riguardanti, per l'appunto, le ingerenze, le incursioni, gli attacchi stranieri che secondo Dessì hanno finito, da un secolo all'altro, per imporre un modello di sviluppo incompatibile con la storia della regione e, conseguentemente, per deturpare, contaminare, avvelenarne la terra e gli abitanti.

In questo senso si potrebbe dunque citare l'intervista radiofonica del 1962 con Vittorio Stagno e Giuseppe Fiori in cui Dessì si dichiara preoccupato del recente *boom* turistico che ha investito la Sardegna («perché se si chiude la Sardegna in una fascia turistica, si crea un'isola nell'isola⁴, e cioè si perpetua il destino della Sardegna»), anche se ancora senza accenti di catastrofico pessimismo («Io ho visitato diversi impianti, però. E sono stato in un certo senso rassicurato»). Quattro anni più tardi, nondimeno, confesserà a Gian Antonio Cibotto, che lo intervista per il «Giornale d'Italia» e gli chiede un'opinione sulla caccia, «che in Sardegna per mancanza di leggi adeguate è avvenuto lo sterminio, e degli animali è sparito addirittura il ricordo» (Cibotto 1966, 124). E conversando poi con Ottavio Cecchi su «Rinascita» nel maggio 1974 addirittura osserverà, in seguito alla decisione di istituire «una base di sommergibili atomici alla Maddalena», «che non da oggi ma da secoli [la Sardegna è] oppressa in maniera colonialistica» (Cecchi 1974, 207). Sono dichiarazioni tra loro assai diverse ma che

Si veda anche l'intervista a Mario Lunetta, *Da Proust alle miniere* (in «Aut», 5-11 luglio 1972, poi ivi, 162): «Io sono sempre stato un intellettuale di sinistra, ho militato per alcuni anni nel PSI. Tutti i miei amici sono di sinistra; anche Niccolò Gallo, a cui sono stato molto legato, era, come lei sa, un compagno comunista. Ho collaborato all'Unità». Anche per questi motivi di comunanza ideologica ero convinto che il libro non potesse dispiacere alla sinistra. *Paese d'ombra* tratta anche della nascita del socialismo in Sardegna, che è sorto da una sete innata di giustizia nel popolo».

³ Nel quale a un certo punto l'autore, ripensando agli anni giovanili trascorsi a Cagliari, afferma: «non facevo altro che sognare Villacidro, i boschi di Villacidro, i monti e l'aria sottile di Villacidro».

⁴ Titolo peraltro di un articolo contemporaneo poi raccolto in Dessì 1987.

girano in fondo intorno allo stesso *vulnus*: l'arrivo dello straniero e la sua indifferenza alla protezione e salvaguardia della natura che trova.

Potrei continuare ancora, del resto, citando l'intervista precedente di Claudio Toscani (Toscani 1972, 180)⁵ come pure quella successiva di Angelo Pittau (Pittau 1978: ma le conversazioni con l'autore dalle quali è ricavata risalgono al 1967). La domanda alla quale vorrei però provare a rispondere, come parzialmente anticipato, è un'altra: quanto (ed eventualmente in che modo) queste riflessioni, o comunque questo sentimento di prossimità con il mondo animale e vegetale (declinato nelle interviste all'insegna della nostalgia o della battagliera denuncia), riempie i testi narrativi di Dessì e in particolare alcuni racconti meno noti sparsi nelle raccolte di una vita? Del resto già tra le pagine del suo primo romanzo l'autore poteva dichiarare che «la storia di San Silvano è quella delle sue piante» (Dessì 1939, 97). Nello stesso anno, il 1939, Dessì pubblica anche la sua prima raccolta, *La sposa in città*, dove compare *Il cane e il vento*, dialogo leopardiano (così De Michelis 1939) che, dietro al titolo forse parodicamente deleddiano, nasconde una denuncia dell'endemico codice patriarcale (così come risulta dalla disantropomorfizzazione prospettica: è il cane che vede, con la massima chiarezza, ripetersi sempre le stesse dinamiche di potere); ma dove figura pure *Cacciatore distratto* (Dessì 1938) in cui la partecipazione a una abitudinaria battuta di caccia immette il narratore in una zona di ebbro isolamento simile a quello, ci dice, che si raggiunge attraverso la musica o la lettura, e che gli rivela un senso di estraneità al suo ambiente che – per quanto conflittuale – coinvolge anche una duratura storia d'amore.

Ho citato per primi questi due racconti non soltanto per motivi cronologici, e neppure per cominciare già, col secondo, a illustrare la galleria degli animali che popolano, di volta in volta variando la loro funzione e la loro postura semantica, le storie brevi di Dessì. Ci arriverò. Ma *Cacciatore distratto*, che per il tema di fondo, per la pre-

⁵ «c'è [...] anche molto prima di *Paese d'ombre* [...] una sorta di anticipo sulla cronologia delle ecocatastrofi peninsulari, perché in Sardegna c'era già stato in modo catastrofico l'assalto alla natura. Io vedevo con orrore arrivare queste compagnie di cacciatori dal continente, o di appaltatori forestali, che distruggevano selvaggina e piante senza criterio».

coce presa di distanza dall'attività venatoria si inserisce in una serie comprendente anche il brevissimo, giovanile (Dessí 1935) *Caccia alle tortore* («Se potessi, sparerei ai cacciatori», scriverà peraltro l'autore sui propri diari nel 1966: cfr. Dessí 2011, 141), fa parte a mio avviso anche di un altro filone di racconti dessiani, che restituiscono in primo luogo quelle atmosfere rarefatte di pace che si realizzano soltanto a contatto col silenzio solitario della natura. Penso alla *Capanna*, pubblicato per la prima volta nel 1949, in cui il narratore rimane incantato a osservare una capanna isolata, immersa nel verde fin quasi a coinciderci, circondata da cani e da capre, provando a immaginare ostinatamente chi la abita ma toccando nel frattempo uno stato di ispirata sospensione che gli permette di percepire con inusitata sensibilità (insieme ad altre stagioni della propria vita che si fanno contemporanee a quella presente) il rumore, si direbbe addirittura il linguaggio degli animali e soprattutto delle piante:

Le mosche ronzavano nell'ombra rotonda degli alberi come dentro mani chiuse [...] Ascoltandolo nell'avvicinarmi (il ronzio era l'ombra stessa, obliqua, immobile) lo sentivo fatto di infiniti ronzii: poi si rifaceva unito [...] Mi riscossi con un brivido, come se a un tratto mi fossi accorto che qualcuno mi stava guardando, e mi voltai. Era l'euforia [...] Un uccello frullò via chioccolando, sparì tra i cespugli, e il cane nero alzò il muso e lo seguì, come me. Di colpo, a un tratto, mi ritrovai ai miei trent'anni. Non trentanove ma trenta. Nove anni di meno, nove anni fa, giovane, forte, cosciente di tutto il tempo passato, e volto all'avvenire nel quale erano quei nove anni, gli ultimi nove. Poi tornai del tutto in me e invecchiai ancora di quei nove. Tutto mentre l'uccello spariva nel cespuglio. (Dessí 1949, 53-55)

Ma penso anche alla *Ragazza nel bosco* del 1956 dove, come si può facilmente intuire dal titolo, protagonista è stavolta una figura femminile e l'isolamento, l'immersione nella natura extraurbana (a quanto pare eccezionale per una donna di quei tempi), rappresenta una inconsueta opportunità per osservare dall'alto di una collina, e quindi da una rinnovata prospettiva, il proprio paese che per quasi tutta la durata del racconto è una presenza esclusivamente fonica, manifesta attraverso il suono delle campane. E non basterà a distogliere la ragazza dal suo

proposito la presenza di un capraio che incrocia i suoi passi. «Era lì», si legge in coda al racconto, «invisibile, nascosta in quel bosco caldo come il vello di un animale addormentato» (Dessí 1956, 116): ad osservare dunque il suo mondo per una volta privato della sua presenza (un po' come accadeva – la visione distanziata e nitida – nel finale di un racconto giovanile, *La città rotonda*, poi incluso nella prima raccolta).

Il fatto è che, a costo magari di forzare la corrispondenza tra il perduto acume percettivo di una stagione passata e la sua colorazione geografica, spesso Dessí associa la regione dell'infanzia e dell'adolescenza a un modo differente, più ampio, di percepire la realtà. Non a caso nel proustiano *La magnolia* (Dessí 1952), incluso nella *Ballerina di carta*, basta al protagonista avvertire da lontano, prima ancora di scorgerlo, l'effimero ma intenso odore del fiore per tornare all'infanzia di San Silvano (e noi a quel romanzo: «me ne stavo ore e ore sotto la magnolia del giardino con la sola compagnia di un libro di Verne»...: Dessí 1939, 65)⁶ ma anche per accogliere sotto nuova luce il proprio presente affettivo. E non troppo diversamente *Paese felice*, pubblicato solo su giornali negli anni Cinquanta, racconta la storia di un ragazzo, Angelo, che passa le vacanze nel paese dello zio dove scopre le meraviglie della natura (affezionandosi in particolare a un grande ippocastano) e insieme apprende le forme di una conoscenza alternativa, come quella che consiste nel leggere «i mutamenti del tempo» (Dessí 1951) osservando i ragni, animali sacri e rispettati.

Più in generale, ecco, direi che rappresentano quasi sempre, gli animali fotografati o evocati da Dessí nelle sue storie, delle lenti d'ingrandimento cognitivo che attivano epifanie, inaspettate connessioni o comunque produttive forme di straniamento. In proposito occorre forse fare due premesse: naturalmente questa prossimità, questa interdipendenza tra l'uomo e la bestia rimanda a una realtà effettiva vissuta dall'autore; banalità che mi serve però a citare un racconto in questo senso molto bello, *Lei era l'acqua*, che restituisce mirabilmente la consolidata e pacifica convivenza con gli animali (anche quelli per così dire

⁶ Mentre in una nota di diario risalente al giugno 1950 (Dessí 2009) si legge: «acutissimo profumo di una magnolia che mi ricorda Villacidro, la casa di zia Marietta, Leo, e tutto ciò che si riconnette a San Silvano».

selvatici) che l'arrivo di forestieri – in un piccolo paese del Campidano – mette progressivamente in discussione, trasforma in paura irrazionale e poi in contagiosi incubi popolati da apparizioni bestiali e spettrali (cfr. Dessì 1950). Seconda premessa: oggi i cosiddetti *animal studies* (a partire magari da legittimi propositi che però a me sembrano curvare troppo la postura critico-letteraria) trovano alimento nelle sempre più numerose opere (letteratura per l'infanzia a parte) che assumono prospettive animali o addirittura affidano a figure non umane l'istanza narrativa (sul versante italiano è recente il caso di *I miei stupidi intenti* di Bernardo Zannoni, 2021). Dessì non si spinge mai fino a questo punto (tranne appunto, a livello prospettico, che nel *Cane e il vento*, che però resta un caso isolato nella sua produzione); né allegorizza direttamente, a mo' di favola antica, le creature non umane. Come detto propone qualcosa di diverso che ha a che fare con la conoscenza.

Prendiamo per esempio (tra i complessivi suoi circa duecento racconti) *Le aquile*, inedito tra i *Racconti vecchi e nuovi*, in cui il protagonista, e narratore, è di nuovo un bambino che si trova per un periodo a Cagliari, dove da tempo si è trasferito lo zio: il quale abita nelle allora buie e misere strade di Castello e tiene sotto casa, in una stia, due falchi, che poi scopre essere due aquile che sogna di poter vendere allo zoo della città o addirittura al Comune. L'agognato affare, la cessione di creature selvatiche che in qualche modo richiamano le sue origini non cittadine, servirebbe probabilmente allo zio Michele per certificare un affrancamento, per dimostrare contro ogni evidenza di avercela fatta in città. Ma questa agnizione, questa consapevolezza appartiene al nipote narratore, che a un certo punto può affermare: «improvvisamente mi parve che le aquile non esistessero se non nell'immaginazione dello zio, che fossero come il simbolo sensibile delle sue aspirazioni e del suo orgoglio» (Dessì 1945, 122: lo zio non a caso non confesserà mai di essersi lasciato scappare le aquile, ridivenute subito falchi nei suoi racconti a venire).

La raccolta del 1945 contiene quindi un altro racconto intitolato a un animale, *Lebda*, cavalla ed elemento motore di una storia che narra, sempre dalla prospettiva amplificata e/o deformata di un bambino, uno dei tanti ritorni a casa del padre militare, accompagnato però stavolta da un servitore, Angelo, che si occupa soprattutto del suo mezzosangue

arabo. La presenza di Lebda, così chiamata in onore dell'antica città libica Leptis Magna, serve a dare forma ai racconti paterni di terre e azioni lontane (a cui si è legata), ma in qualche modo rappresenta, simboleggia anche un monito contro la distinzione superflua, la bellezza inutile e pericolosa. Proprio come, si legge a un certo punto, «in un paese di rozzi cavalli, dove tutti gli uomini, e in particolar modo tutte le donne, menano una vita più dura e faticosa dei cavalli stessi [...] montare Lebda era come portare a spasso per un quartiere povero una bella donna elegante e sfaccendata» (Dessí 1944, 142), Angelo – come si verrà a sapere in coda al racconto quando, a distanza di tempo, sarà deceduto anche il cavallo – sposerà una donna «troppo bella» che «somigliava a Lebda, bruna come una beduina» (Dessí 1944, 144), e per gelosia le decapiterà la testa con una scure.

E ancora. Nella raccolta *Isola dell'Angelo*, che confluirà poi per intero in *Lei era l'acqua* come già *La sposa in città* nei *Racconti vecchi e nuovi*, compare un racconto (insolitamente lirico) che a me pare una doppia dichiarazione: dell'attaccamento di Dessí alla sua terra ma anche della sua poetica. L'odore dei pini e della resina percepito lontano da casa stimola infatti, in apertura della storia, la memoria di boschi, non «soltanto di pini, ma di elci, di olivastri, di ginepri, e il compatto fitto sottobosco vario di aromi e di sentori selvatici che complicano quest'altro odore dominante, una materia composita, una gamma di odori, di colori, di flessuosità di steli, di rigidità minerale, di effimera vita floreale, di ramosità annosa» (Dessí 1951b, 94). E questa *materia composita* è a sua volta una porta temporale che attiva il ricordo di accadimenti perfino precedenti la nascita del narratore (come già nel racconto intitolato *La mia trisavola Letizia*) fino a recuperare la storia di un cane di famiglia, di un setter mai conosciuto, Black, impiccato da uno zio (più che ostile) feroce: memoria nitida e dolorosa, passata attraverso i racconti della madre, di un *genius loci* che può assumere anche fattezze crudeli, violente, e che si tramanda per sangue ma anche appunto (doverosamente) con la parola.

Potrei forse portare anche altri esempi, senza contare quelli che senz'altro mi sfuggono. Potrei citare, invadendo l'ambito romanzesco, *I passerai*, in cui sono per l'appunto i volatili del titolo a scandire la solitudine, il bisogno di affetti di Rita ripudiata dal padre, abbandonata dal

fidanzato e presto, presumibilmente, anche dal resto della comunità in cui vive. Potrei citare *Nascita di un uomo*, un racconto giovanile dove la claustrofobica vita di paese che ha per centro il lavatoio è antagonizzata dalla natura circostante che procura sollievo e distende la solitudine di chi (il protagonista) si sente colpevole di una gravidanza indesiderata (e guarda caso il senso di colpa lo conduce con regolare cadenza a osservare la funesta rassegnazione delle bestie che stanno per essere mandate al macello, laddove più tardi si leggerà che al momento di partorire «Mafalda urlava da due ore come un cane a catena»: Dessì 1937, 92). Oppure, ancora, potrei citare dalla raccolta postuma *Come un tiepido vento* i racconti *Eucalipti* (dove è di nuovo questione di un cane freddo) o *Claudia* (a proposito del misticismo della natura, chiamiamolo così, già considerato⁷). Ma preferisco soffermarmi in conclusione, chiudendo così il cerchio e tornando anche a *Paese d'ombra* (da dove in qualche modo ero partito), su uno degli ultimi pezzi della *Ballerina di carta*, dove il riferimento animale assume valenze filosofiche, se non addirittura esoteriche. Il narratore (stavolta un padre) comunica infatti al figlio la teoria aristotelica secondo la quale gli animali di una stessa specie condividono l'anima: ma nel trasmetterla, nel tramandarla (e nel frattempo, però, ripresentandola anche a se stesso) avvia un processo perturbante, una sorta di sillogismo (in cui la seconda premessa è appunto che gli uomini sono degli animali) che lo stimola a rintracciare *ex post*, negli incontri di una vita, una varietà di tipi somatici decisamente inferiore al numero delle persone incontrate, una combinazione finita di volti e forse anche di personalità agite da un centro, da un nucleo comune che annulla le singole identità:

I tipi si ripetevano, e io li ritrovavo. La stessa faccia mi si presentava sotto diversa luce tante volte. E questa constatazione non faceva che accrescere la mia tristezza. Ricordo, per esempio [...] una donna, una ragazza, sempre giovane per quanto gli anni passino. In lei varia soltanto la statura [...]. È una ragazza di campagna, ma gentile e fine [...]. Siamo

⁷ *I passerii*, Nistri-Lischi, 1955 (poi Mondadori 1965; Ilisso 2004); *Eucalipti*, in *Come un tiepido vento*, Sellerio 1989; *Sosta nel bosco*, in «Il Tempo», 4 novembre 1961, 3 (poi col titolo *Claudia* in «Il Ponte», 2, febbraio 1963, 220-224, e in *Come un tiepido vento*, 1989, 157-162; col titolo *La piccola Claudia* in «il Resto del Carlino», 6 ottobre 1963).

stati fidanzati, una volta. Io avevo sedici anni, lei ventuno. La baciavo, ma sentivo, anche nel bacio, che era in viaggio, già lontana da me. [...] Allora era piccola di statura; ma poi l'ho vista passare, alta, sottile, per una strada di Torino, al braccio di un uomo che mi somigliava. Un'altra volta, con struggente tenerezza, con infinita pena, l'ho vista vendere sigarette americane nel porto di Genova. (Dessì 1951c, 148-150)

Brano, quest'ultimo, che appunto anticipa almeno un paio di passaggi di *Paese d'ombre*. Il primo, anche senza cadere nella stessa visione di un'effettiva, pur parziale, indistinzione, allarga la similitudine alle piante:

Meno male che avevano accettato Balanotti, il podere che Don Francesco amava più di tutti gli altri. Il ragazzo camminava nell'oliveto silenzioso, e camminando contava gli olivi. A vederli dalla strada, sembravano tutti uguali; ora invece, per la prima volta, si accorgeva che erano diversi: avevano ognuno una fisionomia particolare, come persone. Se guardi da lontano la gente che affolla una piazza, o una processione che ti viene incontro, ti sembra che tutte le persone siano uguali: se invece ci vai in mezzo ti accorgi che si assomigliano, ma nella somiglianza sono diverse. Così era anche per quegli alberi di cui percepiva il silenzio, non come si percepisce il silenzio delle cose, ma come si percepisce il silenzio di persone che stanno zitte e pensano. Gli pareva che i pensieri sul testamento e sulle ultime volontà di Don Francesco fossero anche i pensieri degli alberi, o meglio delle anime che sono chiuse negli alberi, come gli aveva detto sua madre e come a Norbio tutti credono. (Dessì 1972, 95)

Il secondo, invece, per la ribadita connessione che suggerisce tra le anime umane – vaganti guarda caso nel territorio circostante Norbio-Villacidro, e così esatte nelle loro sensazioni – può forse funzionare meglio di qualunque altro da epilogo di questo discorso:

La cosa più grave non gli pareva il pericolo di venire accusato ingiustamente di un delitto che non aveva commesso, ma il fatto di avere, in quelle condizioni, compromesso Valentina. Era certo che tutto il paese sapeva che Valentina la notte prima aveva dormito con lui nel lettino di Balanotti. In questi pensieri Angelo non era molto lontano dalla realtà. La gente di Norbio ha una percezione collettiva dei fatti individuali,

tanto più acuta in quanto è il misterioso risultato di percezioni individuali che si assommano controllandosi a vicenda, per poi di nuovo trasformarsi in una visione individuale e in individuali convincimenti. Così dal momento in cui, il giorno prima, era stato fatto il nome di Angelo a proposito della uccisione dell'appaltatore toscano, tutti come un cervello solo, avevano immaginato e “avevano visto” i movimenti di Angelo, e da minimi indizi, da mezze parole, avevano capito che Valentina era fuggita di casa e lo aveva raggiunto a Balanotti. (Dessì 1972, 176)

Bibliografia

- Cecchi, Ottavio. 1974. *Dessì: perché mi iscrivo al Partito Comunista*, in Dessì 2021 (già in «Rinascita», 3 maggio 1974).
- Cibotto, Gian Antonio. 1966. *La vocazione della polemica*, in Dessì 2021 (già in «Il Giornale d'Italia», 10-11 febbraio 1966).
- De Michelis, Eurialo. 1939. *Notiziari. Letteratura narrativa*, in «La Nuova Italia», aprile-maggio 1939, pp. 139-142 (poi col titolo in *Tre narratori. I - Giuseppe Dessì in Narratori al quadrato*, Pisa, Nistri-Lischi, 1962, pp. 69-79).
- Dessì, Giuseppe. 1935. *Caccia alle tortore*, in Dessì 1957 (già col titolo *Giornata di caccia* in «Regime fascista», 4 ottobre 1935, p. 3; col titolo *Caccia alle tortore* in «Il Fiore», 3, giugno 1940, pp. 18-19, e in *Narratori di Sardegna*, antologia a cura di Giuseppe Dessì e Nicola Tanda, Mursia 1965, pp. 215-219; col titolo *Le tortore* in «il Resto del Carlino», 18 maggio 1954, e in «L'Unione Sarda», 29 luglio 1956, p. 3; col titolo *La tortora* in «Gazzetta del Popolo», 22 ottobre 1955).
- . 1937. *Nascita di un uomo*, in «Nascita di un uomo» e altri racconti, a cura di Nicola Turi, Ilisso, 2014 (già in «La Ruota», aprile-maggio 1937, pp. 6-14).
- . 1938. *Cacciatore distratto*, in «La Stampa», 17 gennaio 1938, p. 3 (poi in *La sposa in città*, Guanda 1939; in *I piaceri della caccia*, a cura di Gian Antonio Cibotto, Rizzoli 1963, pp. 241-245, e in *Dalla*

- parte degli animali*, a cura di Domenico Porzio, Ferro Edizioni 1972, pp. 111-115).
- . 1939. *San Silvano* [1939], Ilisso 2003.
- . 1944. *Lebda*, in Dessí 1945b (già in «Riscossa», 4 settembre 1944, p. 3, e poi in “Riscossa”, *settimanale politico, letterario e di informazione*, a cura di Manlio Brigaglia, EDES 1974, pp. 574-579).
- . 1945. *Le aquile*, in Dessí 1945b.
- . 1945b. *Racconti vecchi e nuovi* [1945], Ilisso 2010.
- . 1949. *La capanna*, in Dessí 1966 (già in «Il Tempo», 27 febbraio 1949, p. 3; in «La Nuova Sardegna», 11 febbraio 1951; in Dessí 1957b; col titolo *Capanna* in «Giornale dell’Emilia», 2 febbraio 1951 e in «L’Unione Sarda», 5 giugno 1955; col titolo *Fine dell’estate* in «Il Giornale», 12 settembre 1951 e 8 agosto 1954, e in «Il Quotidiano Eritreo», 19 agosto 1954; col titolo *Una mano bruna* in «Gazzetta del Popolo», 20 gennaio 1954).
- . 1950. *Lei era l’acqua*, in Dessí 1966 (già col titolo *Strani sogni* in «Il Tempo», 7 novembre 1950; col titolo *I sogni* in «Il Giornale», 14 febbraio 1952; col titolo *Anime del Purgatorio* in «Giornale dell’Emilia», 24 febbraio 1953; col titolo *Lei era l’acqua* in «La Nuova Sardegna», 31 maggio 1953, in «Gazzetta del Popolo», 25 giugno 1956, p. 3, in Dessí 1957b, e in «Il Sole 24 ore – Domenica», 26 maggio 2013, p. 54, con una nota di Nicola Turi; col titolo *L’acqua* in «L’Unione Sarda», 19 giugno 1953).
- . 1951. *Paese felice*, in «Il Tempo», 22 aprile 1951 (poi col titolo *I ragni* in «La Nazione», 24 aprile 1951; col titolo *Il paese dei ragni* in «La Nuova Sardegna», 1 luglio 1951; col titolo *Il paese felice* in «Gazzetta del Popolo», 7 marzo 1954, e in «L’Unione Sarda», 22 settembre 1957).
- . 1951b. *Black*, in Dessí 1966 (già in «Il Tempo», 8 luglio 1951, in Dessí 1957b, in Nicola Tanda, *Contemporanei. Proposte di lettura*, Loescher, 1972, pp. 775-777, in *L’oro del Sud. Tempi, luoghi e figure di una gloriosa tradizione letteraria*, a cura di Gennaro Cesaro, Tullio

- Pironti Editore 2003, pp. 248-251; col titolo *Odore della resina* in «Giornale dell'Emilia», 18 agosto 1952; col titolo *Ricordo d'estate* in «Il Giornale», 16 novembre 1952; col titolo *Blak* in *Narratori di Sardegna*, 1965, pp. 219-225, e in *La cultura delle regioni. Sardegna*, a cura di Tommaso di Salvo e Giuseppe Zagario, La Nuova Italia 1970, pp. 22-25).
- . 1951c. *Il grande lama*, in Dessí 1957 (già col titolo *Dario ed io* in «Il Tempo»; col titolo *Dario cresce* in «La Nazione», 11 ottobre 1951; col titolo *Dario* in «Il Giornale», 31 ottobre 1952, e in «L'Unione Sarda», 17 luglio 1955; col titolo *Il grande Lama* in «Gazzetta del Popolo», 1 gennaio 1954, in «il Resto del Carlino», 23 febbraio 1955; col titolo *Il gran Lama* in «Gazzetta del Popolo», 6 aprile 1956).
- . 1952. *Magnolia*, in «Il Tempo», 13 luglio 1952 (poi col titolo *La magnolia* in «La Nuova Sardegna», 5 aprile 1953, in «Giornale dell'Emilia», 25 aprile 1953, p. 3, in «Il Giornale», 9 marzo 1954, in «Gazzetta del Popolo», 24 febbraio 1957, e in Dessí 1957).
- . 1956. *La ragazza nel bosco*, in Dessí 1957 (già in «Il Tempo», 28 ottobre 1956, in «L'Unione Sarda», 16 maggio 1957, in «Il Giornale», 23 maggio 1957, p. 3, in «il Resto del Carlino», 30 luglio 1957, in «Il veltro», 3 aprile 1959, pp. 3-6, e in «Girl», aprile 1963, p. 28 e p. 46).
- . 1957. *La ballerina di carta* [1957], Ilisso 2009.
- . 1957b. *Isola dell'Angelo e altri racconti*, Sciascia 1957.
- . 1966. *Lei era l'acqua* [1966], Ilisso 2003.
- . 1972. *Paese d'ombre* [1972], Ilisso 1998.
- . 1987. *Un pezzo di luna. Note, memoria e immagini della Sardegna*, a cura di Anna Dolfi, Edizioni Della Torre 1987.
- . 2009. *Diari 1949-1951*, a cura di Franca Linari, Firenze University Press 2009.

- . 2011. *Diari 1963-1977*, trascrizione di Franca Linari, introduzione e note di Francesca Nencioni, Firenze University Press 2011.
- . 2021: «*Mi ha fatto ogni possibile domanda!*». *Quarantacinque interviste a Giuseppe Dessí (più una)*, a cura di Nicola Turi, Fondazione Giuseppe Dessí 2021.
- Pittau, Angelo. 1978. *Sentimento e ambiente*, in Dessí 2021 (già in «Unione Sarda», 12 febbraio 1978).
- Toscani, Claudio. 1972. *Quesiti a Dessí*, in Dessí 2021 (già in «Ragguaglio librario», dicembre 1972)

Fratelli e sorelle nella Bibbia: lo scontro originario fra Qayin e Hevel in Genesi 4,1–24 e nella tradizione interpretativa ebraica e greca antica

ROMINA VERGARI

Introduzione

Il racconto biblico di *Qayin* e suo fratello *Hevel* si basa su un nucleo narrativo molto antico che probabilmente aveva già conosciuto una lunga storia di trasmissione orale indipendente quando venne incorporato nel complesso tradizionale chiamato dai critici moderni fonte yahwista (Rofé 1999, 58–65) e successivamente inserito nel contesto letterario in cui lo troviamo (Skinner 1910, 101), ovvero dopo le due versioni del racconto della creazione (Gn. 1,1–2,4a e 2,4b–23) e della caduta di 'Adam e *Hawwà* (Gn. 3) e prima del racconto del diluvio (Gn. 6,5–9,17). Ad un certo punto della storia del testo biblico, quindi, il *Qayin* della leggenda originaria fu identificato con il figlio del primo uomo (Gen 4,1) e il suo nome fu collegato alla genealogia che segue (Gn. 4,17–19).

Il rapporto di questa sezione narrativa con quella precedente rimane tuttavia problematico e vi sono tracce di un consistente intervento redazionale. Da un punto di vista storico e antropologico una serie di incongruenze mostra chiaramente l'origine indipendente del racconto di *Qayin* e *Hevel*: esso presuppone infatti una terra già popolata, una compresenza conflittuale di gruppi nomadi dediti alla pastorizia e gruppi stanziali dediti all'agricoltura e i prodromi di un culto di tipo sacrificale. Da un punto di vista letterario e formale però molti sono gli elementi tematici che lo accomunano con la sezione narrativa della caduta di 'Adam e *Hawwà*, creando un forte effetto di coesione: la stessa efficacia stilistica, la stessa sequenza trasgressione-indagine-punizione,

lo stesso dialogo drammatico fra YHWH e l'uomo e lo stesso approfondimento psicologico dei personaggi, tutti tratti distintivi della fonte yahwista che la caratterizzano rispetto ai documenti che derivano da altri nuclei tradizionali del Pentateuco (Rofé 2015, 64).

I valori tipologici e simbolici di questo racconto sono testimoniati dalla storia millenaria delle sue diverse tradizioni interpretative, fra cui menzioneremo le principali e le più antiche per coglierne l'ampiezza e la ricchezza:

1. In primo luogo va citata la tradizione in lingua aramaica ed ebraica, testimoniata dai testi di Qumran, dai Targumim (Bassler 1986), dai Midrashim rabbinici, fino a comprendere i testi dei commentatori medievali di cui *Rabbi Šlomo Yisḥaḳi* di Troyes, noto con l'acronimo RASHI, è uno dei massimi esponenti.
2. In secondo luogo ricordiamo la tradizione in lingua greca, a partire dalla versione biblica dei Settanta (LXX), risalente nel suo nucleo iniziale alla metà del III secolo a.e.v., per continuare con gli scritti pseudoepigrafici dell'Antico Testamento, con il Nuovo Testamento e i principali esponenti della letteratura ebraica in lingua greca come Giuseppe Flavio e Filone Alessandrino, fino ad arrivare alla patristica greca (Springer 2006, Byron 2011, Thatcher 2010).
3. Importantissime sono anche le tradizioni in lingua siriana, con la versione biblica detta *Peshitta*, risalente probabilmente agli inizi dell'era cristiana (Levine 1976) e in lingua araba, con i racconti coranici e le leggende dedicate alle figure di *Qābil* e *Hābil* (Gratpanche Würdemann 1994; Gregg 2015, 1-113).
4. Infine va menzionata la tradizione in lingua latina e successivamente volgare (a partire dalla *Vulgata* di Girolamo (Everson 2012) per continuare con agli scritti patristici in latino e le allusioni dantesche alla figura di Caino nella *Divina Commedia*¹).

La forza evocativa del racconto biblico non si è affatto esaurita in epoca moderna e contemporanea, come testimoniano le molteplici

¹ Dante denomina la prima zona del IX cerchio dell'Inferno *Caina*, in cui vengono puniti i traditori dei parenti (Inferno XXXII, 16-69). Inoltre riferisce alcune credenze popolari secondo le quali Caino fu esiliato sulla luna e condannato a portare in eterno sulle spalle un fascio di spine. Le macchie solari altro non sarebbero, pertanto, che la figura di Caino riflessa sulla superficie lunare (Paradiso, II, 49-51; si veda anche Inferno XX, 124-126).

rielaborazioni in chiave letteraria e le allusioni tematiche contenute in numerosissime opere composte nelle lingue moderne, di cui dare conto, anche solo in maniera appena soddisfacente, sarebbe un'impresa impossibile nei limiti del presente contributo. Vale la pena tuttavia aggiungere un'osservazione di carattere linguistico sull'italiano, in cui il famigerato nome di *Qayin* è usato per antonomasia come sinonimo di “persona perfida, malvagia, pronta a tradire chiunque” (glossa del Dizionario Garzanti); “traditore dei parenti e degli amici, fratricida” (De Mauro); “fratricida, uccisore di congiunti o di amici, traditore” (Treccani) e si è cristallizzato in espressioni di registro colloquiale come “essere un Caino”, “avere la faccia di amico e l'animo di Caino” o “dono di Caino”.

Questa notevole e stratificata ricchezza di fonti di carattere esegetico, ermeneutico e letterario (a cui andrebbero aggiunte le letterature specialistiche di tipo antropologico, filosofico, psicologico e psicoanalitico) potrebbe indurci a pensare che il riferimento al testo ebraico di questo racconto, giunto a noi grazie alla tradizione masoretica, sia diventato ormai superfluo.

Come si cercherà di mostrare nel presente saggio, tuttavia, rimettere il testo originale al centro costituisce un'operazione essenziale ed imprescindibile. Come si è felicemente espresso Walter Brüggemann, uno dei più importanti esponenti della critica retorica nel campo degli studi biblici, questo testo chiede innanzi tutto di essere costantemente *ri-narrato* (Brüggemann 2002, 78). Le sue criticità linguistiche e testuali, siano esse riconducibili al processo della sua composizione o agli “accidenti” nel percorso della sua trasmissione, lasciano aperti dei “varchi” di accesso in cui ogni interprete (del passato e del presente) può penetrare, lasciandosi coinvolgere nel processo creativo della produzione del senso.

Il presente contributo sarà quindi strutturato in due parti: nella prima si proporrà una traduzione del testo ebraico di Gn. 4, 1–24 concepita per essere il più aderente possibile al testo masoretico, mettendone in evidenza le molteplici e ineliminabili difficoltà; nella seconda ci si soffermerà su una selezione di passaggi che proprio a causa della loro particolare enigmaticità hanno dato vita ad una ricchissima e variegata gamma di soluzioni interpretative. Chiaramente, l'esame di questi

aspetti non pretende di essere esaustivo, tuttavia ha lo scopo di fornire qualche esempio eloquente del processo di creazione del senso a cui il testo ebraico ha invitato e continua ad invitare il suo interprete.

Il testo di Gn. 4, 1–24: una traduzione “di lavoro”

¹ L'uomo si unì con *Hawwà*, sua moglie, ed <ella> concepì e partorì *Qayin* e disse: «Ho creato un uomo con YHWH!» ² e partorì ancora suo fratello *Hevel*. Ora, *Hevel* era pastore di pecore e *Qayin* coltivava il suolo.

³ Avvenne che, passato un po' di tempo, *Qayin* portò dal frutto del suolo un omaggio propiziatorio (*minḥà*) a YHWH, ⁴ *Hevel*, anche lui portò <un omaggio propiziatorio> dai primogeniti del suo gregge e dal loro grasso e YHWH considerò (*wayyiša* ⁵) *Hevel* ed il suo omaggio, ⁵ mentre *Qayin* e il suo omaggio non li considerò e <questo fatto> irritò (*wayyihar*) molto *Qayin* e il suo volto fu abbattuto.

⁶ YHWH disse a *Qayin*: «Perché <questo> ti ha irritato e perché il tuo volto è abbattuto? ⁷ Se tu agisci bene, non dovrai forse sollevare <il tuo volto>; se invece non agisci bene, la *ḥaṭṭat* è accovacciato alla porta e il suo istinto è verso di te, ma tu lo dominerai (*timšol bo*)».

⁸ *Qayin* disse a *Hevel* suo fratello <...> e quando furono nel campo, *Qayin* si sollevò contro *Hevel* suo fratello e lo uccise.

⁹ Allora YHWH disse a *Qayin*: «Dov'è *Hevel*, tuo fratello?» Disse: «Non lo so, sono il guardiano di mio fratello, io (*'anokhi*)?» ¹⁰ Disse: «Cosa hai fatto? La voce del sangue <sparso> di tuo fratello (*qol dāme 'aḥikha*) sta gridando (*šo 'āqim*) verso di me dal suolo ¹¹ e ora sii tu maledetto più del suolo che ha spalancato la sua bocca (*'āšer paštà 'et piba*) per ricevere il sangue di tuo fratello <versato> dalla tua mano. ¹² Sì, tu ti affaticherai per lavorare il suolo ma esso non continuerà a darti la sua forza; ramingo e precario sarai sulla terra». ¹³ *Qayin* disse a YHWH: «La mia punizione (*'āwoni*) è troppo grande da sopportare (*minnāšo* ¹⁴), ecco, oggi mi hai scacciato dalla faccia del suolo e mi dovrò nascondere da te, sarò ramingo e precario sulla terra e chiunque mi trova mi ucciderà». ¹⁵ YHWH gli

disse: «Perciò (*lakben*), chiunque ucciderà *Qayin*, sarà vendicato (*yuqqam*) sette volte». E <allora> YHWH pose su *Qayin* un segno per evitare che fosse colpito da chiunque lo incontrava. ¹⁶ *Qayin* si allontanò da YHWH e dimorò nella terra di *Not*, a oriente di 'Eden.

¹⁷ *Qayin* si unì a sua moglie, ella concepì e partorì *Hānoš*, e divenne costruttore di una città e chiamò la città con lo stesso nome di suo figlio *Hānoš*. ¹⁸ A *Hānoš* fu partorito 'Trad e 'Trad generò *Məḥiyya 'el* e *Məḥiyya 'el* generò *Mətuša 'el* e *Mətuša 'el* generò *Lemekh*. ¹⁹ *Lemekh* prese per sé due mogli, il nome di una era 'Adà, e il nome dell'altra *Šillà*. ²⁰ 'Adà partorì *Yaval*. Egli fu il padre di chi abita le tende e <alleva> il bestiame. ²¹ Il nome di suo fratello era *Yuval*. Egli fu il padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto. ²² Anche *Šillà* aveva partorito *Tuval-Qayin* che fabbricava ogni sorta di strumenti di bronzo e di ferro (*loṭeš kol ḥoreš nəḥošet uvarzel*), e la sorella di *Tuval-Qayin* era *Na 'āmà*. ²³ *Lemekh* disse alle sue mogli:

«'Adà e *Šillà* ascoltate la mia voce,
mogli di *Lemekh* udite il mio discorso:
Ho ucciso un uomo per la mia contusione (*lifš 'i*)
e un ragazzo per la mia ferita (*ləḥabburati*).

²⁴ Certo, sette volte sarà vendicato *Qayin*,
ma *Lemekh* settantasette».

Gli enigmi del testo ebraico e le loro possibili “soluzioni ermeneutiche”

Primo esempio

I versetti 1-2 forniscono l'ambientazione del racconto, e hanno lo scopo di collegarlo tematicamente alla sezione narrativa che lo precede.

¹ L'uomo si unisce con *Hawwà*, sua moglie, ed <ella> concepì e partorì *Qayin* e disse: «Ho creato un uomo con ('et) YHWH!» ² e partorì ancora suo fratello *Hevel*.

Dall'incipit del racconto si può già intravedere la centralità che il personaggio di *Qayin* assumerà nella storia rispetto a suo fratello e la speciale relazione che lo lega ad *Ḥawwà* sua madre. Il fatto che, verosimilmente, sia proprio *Ḥawwà* e non *'Adam* a dare il nome a suo figlio è un fatto notevole (Bridge 2014, 389–390; Ackerman 2022, 253), che può contenere un'allusione a pratiche di carattere matriarcale piuttosto arcaiche. In nuclei tradizionali più recenti come quelli riconducibili alla fonte sacerdotale, è di norma il padre ad avere questa prerogativa. Emblematica è anche la spiegazione che *Ḥawwà* fornisce del nome del figlio «Ho creato un uomo con YHWH»². Questa etimologia collega il nome *Qayin* al verbo *qanà* che in ebraico biblico standard significa normalmente “acquistare”, “comprare”³. molte traduzioni moderne selezionano il primo significato⁴. Tuttavia, negli strati più antichi dell'ebraico biblico, che si conservano soprattutto nei testi poetici e nei registri particolarmente solenni, il verbo indica piuttosto l'atto di “formare, creare”, riferito soprattutto a Dio⁵ e questo senso specifico si attaglia molto bene alla forma sintattica della frase in questo contesto (Skinner 1910), caricando l'affermazione di *Ḥawwà* di una maggiore intensità performativa: istituendo un'analogia fra la sua esperienza di maternità e l'attività creativa di Dio stesso, essa esprime il suo stupore, la sua meraviglia, il suo compiacimento quasi congratulandosi con se stessa. A partire proprio da questo valore, RASHI sviluppa la sua interpretazione del passo, spiegando in questo modo il senso delle parole pronunciate da *Ḥawwà*: “Quando il Signore ha creato me e mio marito,

² La preposizione *'et* può introdurre un complemento di compagnia o di mezzo: “con”, “attraverso”, “con l'aiuto di”, cfr. HALOT, 999.

³ Si veda ad esempio Gn. 33,19 (“*Yā 'āqov*) acquistò (*wayyiqen*) dai figli di *Hāmor*, padre di *Šəkhem*, per cento pezzi d'argento, quella porzione di campagna dove aveva piantato la tenda”.

⁴ Si vedano la traduzione italiana della CEI “Ho acquistato un uomo grazie al Signore”, o la traduzione francese della *Bible de Jerusalem* (BJ) “J'ai acquis un homme de par Yahvé”.

⁵ Si veda, ad esempio Dt. 32, 6 “non è lui il padre che ti ha creato (*qanekba*), che ti ha fatto e ti ha costituito?”, e Sl. 139, 13 “Sei tu che hai formato (*qanita*) i miei reni e mi hai tessuto nel grembo di mia madre”; si veda anche l'epiteto divino *qonè šamayim wa 'ares* “creatore del cielo e della terra” (Gn. 14,19; 14,22).

Egli ci ha creato da solo (*lavad*), ma ora noi siamo veramente associati a Lui” (RASHI, *ad locum*).

Sebbene questo senso, come abbiamo già visto, sia perfettamente congruo, quasi tutte le versioni antiche se ne discostano. I LXX rendono: “ho acquisito (ἐκτησάμην) un uomo grazie a Dio”, similmente la *Vulgata*: *possedi hominem per Dominum*. Il *Targum Pseudo-Yonathan* – un *targum* aramaico di origine palestinese la cui stesura finale potrebbe risalire al VII–VIII secolo dell’era volgare – rielabora addirittura l’intero versetto introducendo elementi originali: “’*Adam* seppe che *Hawwà* sua moglie era incinta di *Samma’el*, l’angelo di YHWH”. Tale angelo ci è noto dal Talmud e dalla letteratura giudaico-ellenistica⁶, che lo annoverano fra gli angeli ribelli a Dio caratterizzati da una natura seduttrice, crudele e distruttrice (Dan 1998). Secondo questa tradizione, quindi, già nel suo concepimento è adombrato il destino oscuro e violento di *Qayin*⁷.

Nel testo masoretico *Hevel* viene subito caratterizzato come “il fratello di *Qayin*” e del suo nome non viene data alcuna spiegazione, fatto abbastanza inconsueto nelle narrazioni bibliche. Il suo nome, tuttavia, potrebbe essere per se stesso eloquente, poiché la stessa forma è nota anche come nome comune con il significato di “vapore”, “soffio”, che conosce ben presto un’estensione metaforica nella tradizione sapienziale ebraica passando a designare qualcosa di inconsistente, di effimero e quindi vano⁸. In questo senso, il nome del personaggio potrebbe

⁶ Si veda *1 Enoch* 6, 1-4: “E avvenne che quando i figli degli uomini si moltiplicarono, in quei giorni nacquero figlie belle e attraenti. E gli angeli, i figli del cielo, le videro e le desiderarono, e si dissero l’un l’altro: ‘Venite! Scegiamoci delle donne fra gli esseri umani e genereremo per noi dei figli’. E *Semiazas*, che era il loro capo, disse loro: ‘Temo che non vorrete fare questo atto, e io solo sarò debitore di un grande peccato’. Allora tutti gli risposero: ‘Facciamo giuramento e lanciamo una maledizione l’uno sull’altro, di non allontanarci da questo piano, fino a quando non avremo fatto e portato a compimento questo atto’”.

⁷ Un’eco di queste tradizioni che associano il concepimento di *Qayin* ad un’unione illegittima tra *Hawwà* e un essere demoniaco si ritrova anche nel corpus neotestamentario, in particolare in 1 Gv. 3,12: “Non come Caino, che era dal maligno (ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν) e uccise suo fratello. E per quale motivo l’uccise? Perché le sue opere erano malvagie, mentre quelle di suo fratello erano giuste”, si veda in proposito Dochhorn 2016, 169-172.

⁸ Si veda Prv. 31, 30 “Illusorio è il fascino e fugace la bellezza (*wəbevel hayyofi*)” e

alludere alla sua breve e fugace esistenza, tuttavia ciò non è esplicitato nel testo genesiaco che su questo aspetto semplicemente tace.

Secondo esempio

Un ulteriore passaggio emblematico è quello che costituisce l'elemento narrativo che innesca l'intreccio:

³ Avvenne che, passato un po' di tempo, *Qayin* portò dal frutto del suolo un omaggio propiziatorio (*minḥà*) a YHWH, ⁴ *Hevel* anche lui portò <un omaggio propiziatorio> dai primogeniti del suo gregge e dal loro grasso e YHWH considerò (*wayyiša* ') *Hevel* ed il suo omaggio, ⁵ mentre *Qayin* e il suo omaggio non li considerò e <questo fatto> irritò (*wayyibār*) molto *Qayin* e il suo volto fu abbattuto.

Qayin e *Hevel* fanno ciò che sembra del tutto normale nell'ambito della loro comunità di appartenenza, contraddistinta già da forme rudimentali di culto sacrificale, essi presentano una *minḥà*, un'offerta propiziatoria, alla divinità. Il testo, nella sua concisione, non menziona alcuna particolare rivalità o ostilità tra i fratelli prima di questo episodio. Ciò che provoca la crisi che dà inizio al dramma è piuttosto il comportamento di YHWH (Brüggemann 2002, 79). Il testo non esplicita né il *come* né il *perché* Dio faccia distinzione tra le offerte dei due fratelli, il suo agire viene presentato *tout court* come espressione della sua assoluta libertà e sovranità che, dal punto di vista dell'estensore del racconto, non ha bisogno né di giustificazione né di legittimazione: egli “vede, si accorge, considera” (il verbo usato è *ša'à* che in questo contesto ha valore di “accettare, ricevere con favore”) l'offerta di *Hevel* e non quella di *Qayin*. Sulla modalità dell'espressione di questa scelta divina, si può citare la precoce revisione del testo dei LXX attribuita a Teodoziona, che corregge l'originale traduzione greca “guardare” (ἐπείδεν), con “bruciare” (ἐνεπύρισεν), alludendo così al divampare del

soprattutto Qoh. 1, 2 “Dice Qohelet: somma evanescenza, somma evanescenza, tutto è evanescenza” e *passim*.

fuoco divino come segno di gradimento dell'offerta presentata (Wevers 1974, *ad locum*; Giuntoli 2013, 111)⁹.

Gli sforzi degli interpreti si sono da sempre rivolti a spiegare la motivazione di questa scelta, di YHWH, speculando o sulla diversa disposizione interiore dei due fratelli o sulla materia dell'offerta. Per lo più si approda a soluzioni che tendono a screditare la figura di *Qayin* attribuendogli un comportamento inadeguato se non colpevole. In questo senso il *Targum Pseudo-Yonathan* aggiunge un particolare significativo, riferendo che l'offerta di *Qayin* consisteva in "semi di lino" (*mdr' ktn*). Secondo RASHI, che ha presente la tradizione testimoniata dalla parafrasi aramaica, egli avrebbe quindi presentato un'offerta misera e modesta, scegliendo i frutti senza criterio e tralasciando di presentare quelli migliori. Da un punto di vista storico, è plausibile che il testo biblico si riferisca ad una concezione piuttosto arcaica, risalente al primo periodo dell'insediamento israelitico in *Kəna'an*, secondo cui le offerte animali della originaria religione israelitica di carattere nomadico, fossero superiori alle offerte vegetali che contraddistinguevano le popolazioni cananaiche stanziali (Skinner 1910, 104-105).

In questo passaggio si può inoltre ravvisare la prima apparizione biblica del tema del figlio minore preferito al maggiore, che sottolinea ancora una volta l'assoluta libertà della scelta e della predilezione divina, che non tiene necessariamente in conto le prerogative umane di grandezza e preminenza. Questo tema ritornerà spesso nei racconti della Genesi e anche nei libri storici¹⁰, va sottolineato però che non sempre provocherà conflitti drammatici tra i fratelli, né gelosie da parte dei primogeniti, come nel caso dei figli di *Yosef*¹¹ e dei figli di *Yišai*¹².

⁹ Questa concezione è espressa peraltro anche in altri passi biblici pertinenti alla tradizione sacerdotale, come Lv. 9, 24 "Un fuoco uscì dalla presenza di YHWH e consumò (*wattokhal*) sull'altare l'olocausto e le parti grasse; tutto il popolo vide, mandarono grida di esultanza e si prostrarono con la faccia a terra"; si veda anche Gdc. 6, 21 e 1 Re 18, 38.

¹⁰ *Yišaq* è preferito a *Yišma'e'l* (Gn. 17,17-21), *Ya'aqov* a *'Ešau* (Gn. 25,22), *Yosef* ai suoi fratelli (Gn. 37,2-11), *Šalomo* a *'Adoniyyà* (1 Re 3,15).

¹¹ In questo caso *Efrayim* viene designato come il prediletto rispetto a suo fratello maggiore *Mənaššè* (Gn. 48,17-20).

¹² Si veda il racconto dell'unzione regale di *David* da parte del profeta *Natan* a preferenza dei suoi fratelli maggiori (1 Sm. 16,6-13).

La reazione di *Qayin*, invece, viene vividamente rappresentata mediante l'uso del verbo *ḥarà* “essere irritato, stizzito”. Questo verbo ricorre abbastanza frequentemente nell'espressione *wayyiḥar* 'appo letteralmente “il suo naso divenne caldo”, per indicare il sorgere di sentimenti o emozioni che rimandano alla rabbia, alla stizza, al disappunto¹³, ma anche alla gelosia e all'invidia¹⁴.

Notevole è la resa dei LXX, che si discosta decisamente dal termine ebraico ed introduce elementi originali di caratterizzazione del personaggio di *Qayin*. Nella versione greca *Qayin* “si addolorò” (ἐλύπησεν). Secondo Meyer “le scelte lessicali operate dai traduttori greci presentano *Qayin* come l'archetipo dell'eroe tragico, prigioniero dell'ineluttabilità del fato, tratteggiando l'immagine di un personaggio che deve affrontare, con dolore e pena, l'insondabilità del rifiuto divino” (Meyer 2021, 39).

Terzo esempio

Tale caratterizzazione è del tutto estranea al testo ebraico, come emergerà dall'analisi di un ulteriore passaggio, uno dei più oscuri di tutto il racconto, che corrisponde al discorso che YHWH rivolge a *Qayin* che precede la consumazione del fratricidio.

⁶ YHWH disse a *Qayin*: «Perché <questo> ti ha irritato e perché il tuo volto è abbattuto (*nafal*)? ⁷ Se tu agisci bene, non dovrai forse sollevare <il tuo volto>; se invece non agisci bene, la *ḥaṭṭat* è accovacciato alla porta e il suo istinto è verso di te, ma tu lo dominerai (*timšol bo*)».

Si potrebbe dire che l'unico elemento incontrovertibile di questo testo è che YHWH, pur non avendo accettato l'offerta di *Qayin*, prende l'iniziativa e si rivolge direttamente a lui trattandolo come un uomo libero, che ha in sé la capacità di condurre una vita improntata alla fedeltà e alla bontà e la possibilità di non essere sottomesso al potere

¹³ Si veda Gn. 30,2; 44,18; Es. 4,14; Is. 41,11.

¹⁴ Si veda Sl. 37, 1 “Non t'irritare (*'al tithar*) per i malvagi, non essere geloso (*'al taqannè*) per coloro che compiono ingiustizie”.

oscuro di un male (*ḥaṭṭat*) che lo vuole ghermire e soggiogare. Per il resto, il testo, e in particolare il versetto 7, contiene un tale coacervo di incongruenze grammaticali e difficoltà lessicali da essere stato considerato dai critici il risultato di corruzioni testuali (Capelli 2012, 42-43). Particolarmente problematica è l'interpretazione dell'infinito assoluto *šə'et* dal verbo *naša'* "sollevare". Una versione letterale della clausola che lo contiene sarebbe: "Se tu agirai bene (*'im teṭiv*), elevazione (*šə'et*)". Secondo l'interpretazione dei LXX entrambi i verbi di questo periodo ipotetico designano azioni culturali: "Se hai presentato la tua offerta correttamente (*ὀρθῶς προσενέγκης*), ma non l'hai divisa correttamente (*ὀρθῶς δὲ μὴ διέλης*) <non hai forse sbagliato (*ἤμαρτες*)>? I *Targumim* aramaici invece sono concordi nell'attribuire a *šə'et* il senso metaforico di "sollevare" da un peso o da una colpa, e quindi, "perdonare" e traducono "non è vero che se agirai bene, sarai perdonato?". Gli interpreti moderni, tuttavia, preferiscono attribuire al verbo *šə'et* un oggetto sottinteso riferito al volto di *Qayin*, di cui si parla precedentemente per dire che è abbattuto (*nafal*). Un altro scarto interpretativo molto rilevante della versione greca rispetto al testo ebraico è l'uso dei tempi nel periodo ipotetico nella protasi "hai presentato", "hai diviso" e soprattutto nell'apodosi "hai sbagliato", chiudendo in questo modo gli errori di *Qayin* nella compiutezza del passato; i *Targumim* aramaici, invece, lasciano aperta a *Qayin* la possibilità di una riparazione nel futuro che ristabilisca una buona relazione con YHWH "se migliori le tue azioni, ti sarà perdonato (*yišteveq lakh*)". Anche il *midrash* si allinea con questa interpretazione targumica (Snyman 2016, 616-617), come mostra chiaramente *Genesi Rabba* 22, 6:

L'eterno disse a *Qayin*: «Perché sei in collera e perché hai il volto afflitto? Se ti migliori (non sarai forse) elevato?» Elevato: per la benedizione, ma se non ti migliori, allora elevato per la maledizione. Un'altra interpretazione: se ti migliori, Io ti perdonerò; altrimenti, il peccato di questo stesso individuo non farà che aumentare. *R. Berekhia* portavoce di *R. Šim'on* ha detto: <dice> un salmo di *David*. "Felice colui i cui errori sono rimessi, i cui peccati sono coperti (dal perdono)"¹⁵. Felice

¹⁵ Cfr. Sl. 32, 1.

è colui che è più alto della sua ribellione, e non colui la cui ribellione è più alta di lui.

Il *midrash* non imprigiona *Qayin* nella staticità di un fato ineluttabile. Egli, nonostante il rifiuto divino della sua prima offerta, mantiene nel più profondo tutte le prerogative del suo libero arbitrio.

Per quanto riguarda la seconda parte del discorso di YHWH a *Qayin* (v. 7b), che presenta difficoltà interpretative non inferiori alla prima, ci si soffermerà su un solo aspetto particolarmente rilevante. Il sostantivo *ḥaṭṭat*, soprattutto nelle tradizioni sacerdotali, si riferisce ad una nozione oggettiva di “trasgressione” ed “errore” che non tiene conto affatto o molto marginalmente della dimensione soggettiva, psicologica e morale degli atti che designa (Knierim 1975, 472–473). Questa concezione, evidentemente, non si adatta al contesto di questo racconto, caratterizzato da forti valori simbolici e dal ricorso a potenti immagini che suggeriscono forme di personificazione di elementi inanimati come il sangue ed il suolo¹⁶. In questo contesto *ḥaṭṭat* non designa tanto la violazione di regole facenti parte di un determinato codice culturale, peraltro non ancora formulato e definito, quanto piuttosto una trasgressione che scaturisce da una pulsione aggressiva e insidiosa, sempre in agguato come una bestia feroce o un demone subdolo, la cui brama (*təšūqà*)¹⁷ si rivolge verso *Qayin*.

Si deve tuttavia tener presente che questo passo, presenta notevoli difficoltà linguistiche, e che ogni interpretazione deve essere sottoposta al vaglio della critica, in particolare va sottolineato che il termine *ḥaṭṭat* (in ebraico di genere femminile) non si accorda grammaticalmente con gli altri elementi a cui è legato sintagmaticamente, ovvero con il

¹⁶ Il sangue di *Hevel* grida (*ša‘aq*) dal suolo (v. 10); oppure il suolo spalanca la bocca (*pašà‘et pe*) per ricevere il sangue del fratricidio (v. 11), quest’ultima espressione è utilizzata anche per le fauci delle bestie feroci (cfr. Sl. 22, 14).

¹⁷ Anche *ḥaṭṭat* “trasgressione” va incontro ad un processo di personificazione, essa brama *Qayin* con istinto animalesco. Il termine *təšūqà* è lo stesso usato in Gn. 3,16 per descrivere un’inclinazione disordinata della donna nei confronti dell’uomo, conseguenza della loro trasgressione (Deurloo 1987); l’unica altra ricorrenza del termine è in Ct. 7,11 in cui appare invece con un’accezione positiva: “io sono del mio amato e il suo desiderio (*təšūqato*) è verso di me” (Trible 1978, 153).

participio *roves* “accovacciato” (maschile)¹⁸ e la desinenza pronominale del complemento *bo* (maschile) retto dal verbo “dominerai” (*timšol*). Dallo stato attuale del verso sembra plausibile ipotizzare che l’occhio del copista si sia rivolto nel supporto sul quale lavorava al versetto 3,16 della colonna adiacente, ovvero: *wə`el`išekh təšuqatekh wəhu yimšal bakh* “Verso tuo marito sarà la tua pulsione, ma egli ti dominerà”, e che abbia reduplicato queste espressioni nel v. 7. In una fase redazionale successiva queste parole sarebbero state parzialmente armonizzate con il loro “nuovo” contesto, generando una confusione testuale irrimediabile (Skinner 1910, 107). Interessante, in questo senso, è citare l’esegesi midrashica contenuta in *Genesi Rabba* 22, che si sforza di generare il senso anche a partire da queste corruzioni del testo:

“Il peccato è acquattato alla tua porta”¹⁹. Non è scritto “acquattata” ma “acquattato”. <Questo significa che> all’inizio, esso è debole come una donna, ma poi è forte come un uomo. *R. Aqivà* ha detto <in proposito>: «All’inizio, esso è come il filo di una ragnatela, ma poi è come la fune di una nave, come è scritto: “Guai a coloro che si attirano la colpa con le funi del male, e la trasgressione con le corde da carro”²⁰». *R. Yišbaq* ha detto invece: «All’inizio esso è come un viandante di passaggio, poi come un ospite, ma poi come il padrone di casa, come è detto: “Ora, un uomo ricco ricevette la visita di un viandante” che non fa che passare e “<tale uomo ricco> era troppo attaccato alle sue bestie per offrirne una al suo ospite”²¹, ecco come il peccato somiglia ora a un ospite, e poi

¹⁸ Si è anche ipotizzato che *roves* sia da ricondurre al nome proprio di un demone maligno mesopotamico, in accadico *rābišu*, dal verbo *rabāšu* “giacere in agguato” (Kitz 2016, 450–458; Barré 1999, 682-683; Gordon 2011, 195-209; Capelli 2012, 55-58).

¹⁹ Gn. 4, 6.

²⁰ Is. 5, 18.

²¹ *R. Yišbaq* si riferisce qui alla parabola che il profeta *Natan* espone al re *David* emblematica dell’adulterio consumato con *Batševa*, la moglie di *Uriyyà*, uno dei comandanti del suo esercito raccontato in 2 Sam 12, 1–4: “Due uomini erano nella stessa città, uno ricco e l’altro povero. Il ricco aveva bestiame minuto e grosso in gran numero, mentre il povero non aveva nulla, se non una sola pecorella piccina, che egli aveva comprato. Essa era vissuta e cresciuta insieme con lui e con i figli, mangiando del suo pane, bevendo alla sua coppa e dormendo sul suo seno. Era per lui come una figlia. Un viandante arrivò dall’uomo ricco e questi, evitando di prendere dal suo bestiame minuto e grosso quanto era da servire al viaggiatore che era venuto da lui, prese la pecorella di quell’uomo povero e la servì all’uomo che era venuto da lui”.

“egli si impadronì della pecora del povero e la servì all’ospite che era presso di lui”; ecco che il peccato divenuto come il padrone».

Questo midrash omiletico mette bene in risalto come il peccato (*ḥaṭṭat*) si impadronisca progressivamente della natura dell’uomo. E esso, acquattato alla porta, non aspetta che una piccola apertura per impossessarsi di chi gli dà spazio.

Quarto esempio

Proseguendo nell’analisi della narrazione, il testo ebraico presenta una sorprendente omissione:

⁸ *Qayin* disse a *Hevel* suo fratello <...> e quando furono nel campo, *Qayin* si sollevò contro *Hevel* suo fratello e lo uccise.

Di norma il verbo *amar* introduce un discorso diretto, ma in questo passo il dialogo fra *Qayin* e *Hevel* viene solo annunciato, non si realizza e non si realizzerà mai. Sebbene tutte le versioni antiche cerchino di colmare questo vuoto giudicato evidentemente insopportabile, nessun testimone ebraico si discosta dal testo masoretico, come prova la *masorà* (Tal 2016, 13) e il frammento 4QGen^b nei rotoli biblici del Mar Morto.

La totale assenza di dialogo tra i due fratelli nel testo ebraico ha da sempre provocato gli interpreti ad intervenire in maniera creativa. Le versioni greca, siriana e latina optano per una soluzione minimalista ma letterariamente e antropologicamente rilevante, che presupporrebbe nel loro modello un’espressione del tipo *nelkhà haśśadè* (Giuntoli 2013, 113): “Andiamo nella pianura” (διέλθωμεν εἰς τὸ πεδῖον, LXX); “Andiamo verso la valle” (*nrd’ lpq ‘t’*, *Peshitta*); “Andiamo fuori” (*egrediamur foras*, *Vulgata*). I *Targumim* (*Targum Neofiti* e *Targum Pseudo-Yonathan*), invece, optano per soluzioni narrative molto elaborate, immaginando un ampio e complesso dialogo tra i due fratelli, che finiscono per rappresentare, secondo una logica polare, due visioni incompatibili del mondo che si oppongono tra loro in maniera inconciliabile.

E fu quando furono usciti in aperta campagna, *Qayin* rispose e disse a *Hevel* suo fratello: «Non esiste né giudizio né giudice, né un altro mondo, né al giusto sarà data una buona ricompensa, né ci si vendicherà del malvagio. Né il mondo è stato creato nella benevolenza, né nella benevolenza è governato. Per quale ragione la tua offerta è stata accolta con favore, e la mia non è stata accolta con favore?» *Hevel* rispose e disse a *Qayin*: «C'è un giudizio, c'è un giudice e c'è un altro mondo; una buona ricompensa sarà data ai giusti, e ci si vendicherà dei malvagi. Nella benevolenza è stato creato il mondo, e nella benevolenza è governato, ma secondo il frutto delle buone opere esso è governato. Siccome le mie opere erano più rette delle tue, la mia offerta fu accolta con favore e la tua non fu accolta con favore.» I due discutevano in piena campagna.

Il versetto seguente mette ancora una volta in risalto come l'unico vero scontro originario rappresentato nel racconto sia, di fatto, quello fra *Qayin* e YHWH.

⁹ Allora YHWH disse a *Qayin*: «Dov'è *Hevel*, tuo fratello?» Disse: «Non lo so, sono il guardiano di mio fratello, io (*'anokhi*)?»

YHWH infrange di nuovo il silenzio, che è l'elemento che caratterizza la relazione tra *Qayin* e suo fratello e la condizione ideale in cui i propositi di male liberamente prosperano. Per la seconda volta YHWH provoca *Qayin* tentando di aprire un dialogo con lui. Come abbiamo visto in precedenza, il primo appello cade nel vuoto. Mentre nella narrazione della caduta YHWH aveva chiesto conto a *'Adam* di se stesso, rivolgendogli la domanda: *'ayyekkà* “Dove sei?” (Gn. 3,9), in questo caso interroga *Qayin* sulla sorte di suo fratello: *'e Hevel 'ahikba* “Dov'è *Hevel*, tuo fratello?”. *'Adam* risponde con sincerità²², con la sua affermazione mendace e insolente *Qayin* rifiuta ogni responsabilità, assumendo un atteggiamento di aperta ribellione. Sembra che qui il narratore, con la complessa trama di richiami e variazioni con il racconto della caduta del capitolo 3, voglia sottolineare uno stadio di notevole avanzamento nel potere del peccato (*ḥaṭṭat*) sull'uomo nel corso delle generazioni.

²² Gn. 3,10 “Rispose: «Ho udito la tua voce nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto»”.

Anche la ripetizione enfatica dell'“io” (*'anokhi*) alla fine della risposta di *Qayin*, secondo una proposta di Meyer, potrebbe essere letta come un ulteriore elemento di sfida: “un grido, un'apostrofe lanciata contro Dio, che esprime un esacerbato rimprovero rivolto a colui che avrebbe dovuto essere, lui, il guardiano non solo di *Hevel*, ma anche di *Qayin*, prevenendo che l'assassino portasse a compimento il suo atto di violenza ed evitando che l'innocente venisse soppresso” (Meyer 2021, 70).

Conclusioni

Nell'ambito di questo breve saggio ci si è limitati ad offrire solo un repertorio di esempi delle difficoltà che questo racconto presenta al suo interprete, ognuno dei passaggi presentati e i molti altri che potrebbero essere analizzati, meriterebbero una trattazione a sé. A modo di conclusione, si riprenderà uno dei temi che i redattori hanno utilizzato per strutturare la sezione narrativa nel suo insieme conferendogli coerenza a livello profondo, ovvero l'inesorabile *escalation* di violenza che il fratricidio comporta. Dopo l'indagine sulla scomparsa di *Hevel*, YHWH conclude:

¹⁵ «Perciò (*lakhen*), chiunque ucciderà *Qayin*, sarà vendicato (*yuqqam*) sette volte». E <allora> YHWH pose su *Qayin* un segno per evitare che fosse colpito da chiunque lo incontrava.

Queste parole potrebbero contenere una constatazione che ribadisce il pensiero di *Qayin* espresso al verso precedente “chiunque mi trova mi ucciderà”. Di norma, la congiunzione *lakhen* all'inizio della frase ha valore conclusivo e introduce una frase che esprime la conseguenza di fatti già enunciati che ne costituiscono il presupposto²³. Questo significato ha posto dei problemi agli interpreti antichi. Nella versione greca troviamo οὐχ οὕτως, che presuppone una variante *lo ken* del testo masoretico (Tal 2016, 12) assente dai testimoni ebraici; questa lettura

²³ HALOT, 4653; cfr. Nm. 20,12; 2 Re 1,16; *lakhen* viene utilizzata anche come marca sintattica che introduce minacce di punizioni divine annunciate per mezzo di intermediari e profeti, si veda Es. 6,6.

dà alla frase che segue un valore avversativo che evidenzia la performatività dell'enuncato divino: “No, non sarà così!”. Se si conserva, invece, il valore conclusivo della congiunzione ebraica, l'osservazione di YHWH sembrerebbe avvalorare la constatazione di *Qayin* e sottolineare come l'uccisione di *Hevel* comporterà un progressivo dilagare della violenza fra gli uomini.

Questo elemento tematico è ripreso nei passaggi conclusivi del testo che contengono sia un'allusione all'invenzione delle armi attribuita al discendente cainita *Tuval-Qayin* “che fabbricava ogni sorta di strumenti di bronzo e di ferro” (v. 22) sia il cosiddetto “Canto della spada” di *Lemekh*:

'Adà e Šillà ascoltate la mia voce,
mogli di *Lemekh* udite il mio discorso:
Ho ucciso un uomo per la mia contusione (*lifis 'i*)
e un ragazzo per la mia ferita (*ləḥabburati*)²⁴.

²⁴ Certo, sette volte sarà vendicato *Qayin*,
ma *Lemekh* settantasette

Si tratta di una poesia in tre distici, che deve essere considerata un testo indipendentemente, parte di un'antica saga incentrata sul personaggio di *Lemekh* (Skinner 1910, 120). Questo componimento descrive il principio della *faida*, in base al quale la più piccola ferita personale viene vendicata implacabilmente attraverso la morte non solo di chi l'ha inferta, ma di un qualsiasi membro del clan al quale l'assalitore appartenga. Il segno ('ot) che il Signore impone a *Qayin* ha quindi una funzione protettiva.

È evidente che la punizione inflitta da YHWH a *Qayin* (“Sì, tu ti affaticherai per lavorare il suolo ma esso non continuerà a darti la sua forza; ramingo e precario sarai sulla terra”) non sembra commisurata alla sua colpa. Certamente Dio non applica in questo caso la *lex talionis* così come è formulata nel linguaggio dei documenti giuridici della Bib-

²⁴ Il lessico del poema richiama esplicitamente la *lex talionis* così come è formulate in Es. 21, 25 *peša' taḥat paša', ḥabbburà taḥat ḥabburà* “ferita per ferita, contusione per contusione”.

bia²⁵. Ancora una volta YHWH dimostra nel racconto la sua assoluta libertà: egli può modificare, differire o infrangere il nesso necessario e la proporzionalità fra peccato (*ḥattat*) e punizione. Oltre alla sua sovranità in ciò si manifesta anche la sua grazia (*ḥesed*) che si esprime soprattutto nella determinazione a preservare la vita di cui è il creatore. Così aveva fatto anche nei confronti di 'Adam che aveva trasgredito alle sue disposizioni: “dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare” (Gn. 2,17). La punizione a cui sarebbe dovuto andare incontro era stata enunciata chiaramente nello stesso contesto: “nel giorno (*bəyom*) in cui tu mangiassi da esso, tu certamente morirai (*mot tamut*)”. Com'è possibile che ciò non sia avvenuto? Il *midrash* si interroga su questo punto, e attraverso il tipico ragionamento analogico dell'esegesi rabbinica, fa ricorso al Sl. 90, 40 “Ai tuoi occhi mille anni sono come il giorno di ieri che è passato”, per spiegare la clemenza divina in questo modo: «Se tu non avessi concesso un giorno di quelli che sono i tuoi, che durano mille anni, come avrebbe potuto 'Adam dare inizio ad una discendenza?» (*Genesis Rabba*, 19).

Bibliografia

- Ackerman, Susan. 2022. *Women and the Religion of Ancient Israel*. New Haven: Yale University Press.
- Barré, M.L. 1999. “Rabiṣu”. In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, a cura di Karel van der Toorn, Bob Becking and Peter W. van der Horst. 682-683. Leiden/Boston: Brill.
- Bassler, Jouette M. 1986. “Cain and Abel in the Palestinian Targums. A Brief Note on an Old Controversy”. *Journal for the Study of Judaism* vol. 17: 5-64.
- Bridge, Edward J. 2014. “A Mother's Influence: Mothers Naming Children in the Hebrew Bible”. *Vetus Testamentum* vol. 64, no. 3: 389-400.

²⁵ Lv. 24,19-20.

- Byron, John. 2011. *Cain and Abel in Text and Tradition. Jewish and Christian Interpretations of the First Sibling Rivalry*. Leiden/Boston: Brill.
- Byron, John. 2012. "Cain and Abel in Second Temple Literature and Beyond". In *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, a cura di Craig A. Evans, Joel N. Lohr e David L. Petersen, 331-351. *Vetus Testamentum Supplementa* 152. Leiden/Boston: Brill.
- Brüggemann, Walter. 2002. *Genesi*, edizione italiana a cura di Teresa Franzosi. Torino: Claudiana.
- Capelli, Piero. 2012. *Il male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*. Firenze: SEF Società Editrice Fiorentina.
- Charlesworth, James H. (a cura di). 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 voll. Garden City, NY: Doubleday
- Dan, Joseph. 1998. "Samael and the Problem of Jewish Gnosticism". In *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Proceedings of the International Conference held by The Institute of Jewish Studies, University College London, 1994, in Celebration of its Fortieth Anniversary. Dedicated to the memory and academic legacy of its Founder Alexander Altmann*, a cura di Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson e Allan Arkush. 257-276. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Deurloo, K.A. 1987. "Teshuqah 'dependency', Gen 4,7", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* vol. 99: 405-406.
- Dochhorn, Jan. 2016. "Kain, der Sohn des Teufels: Eine traditionsge-
schichtliche Untersuchung zu 1. Joh 3,12". In *Das Böse, der Teufel und Dämonen*, edited by Jan Dochhorn, Susanne Rudnig-Zelt, and Benjamin G. Wold, 169–187. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Everson, David L. 2012. "The Vetus Latina and the Vulgate of the Book of Genesis". In *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, a cura di Craig A. Evans, Joel N. Lohr e David L. Petersen, 519-536. *Vetus Testamentum Supplementa* 152. Leiden/Boston: Brill.

- Gregg, Robert C. 2015. *Rival Tellings: Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*. Oxford: Oxford University Press
- Giuntoli, Federico. 2013. *Genesi 1, 1–11, 26. Introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo, MI: Edizioni San Paolo.
- Gordon, Robert P. 2011. “Couch’ or ‘Crouch’? Genesis 4:7 and the Temptation of Cain”. In *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, a cura di James K. Aitken, Katharine J. Dell e Brian A. Martin. 195-209. Berlin: De Gruyter.
- Grattepanche Würdemann, Johanna. 1993. “Caïn et Abel dans les légendes islamiques”. *Orientalia Lovaniensia Periodica* vol. 24: 133–142.
- Hayward, Robert. 2009. “What Did Cain Do Wrong? Jewish And Christian Exegesis of Genesis 4:3–6” In *The Exegetical Encounter Between Jews and Christians in Late Antiquity*, a cura di Emmanouela Grypeou e Helen Spurling, 101-123. Jewish and Christian Perspectives Series 18. Leiden/Boston: Brill.
- Kitz, Anne Marie. 2016. “Demons in the Hebrew Bible and the Ancient Near East”. *Journal of Biblical Literature* vol. 135, no. 3: 447–464.
- Knierim, Rolf. 1975. “חַת’ mancare”. In *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, a cura di Ernst Jenni e Claus Westermann, edizione italiana a cura di Gian Luigi Prato, vol. 1, 469-475. Torino: Marietti.
- Koehler, Ludwig, and Walter Baumgartner. 1994-2000. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: The New Koehler-Baumgartner in English*. Subsequently revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm with Assistance from Benedikt Hartmann, Ze’ev Ben-Hayyim, Eduard Yechezkel Kutscher, and Philippe Reymond. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. CD-ROM edition. Leiden: Brill = HALOT
- Levine, Etan. 1976. “The Syriac Version of Genesis IV 1-16”. *Vetus Testamentum* vol. 26: 70-80.
- Meyer, David. 2021. *Dov’è Caino, tuo fratello? Un dialogo antico tra giudaismo e cristianesimo*. Il Melograno. Personaggi biblici nell’esegesi ebraica e cristiana 2. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.

- Rofé, Alexander. 1999. *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione*, traduzione italiana a cura di Maria Patrizia Sciumbata. Studi biblici 36. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Rofé, Alexander. 2015. *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica 1. Pentateuco e libri storici*, traduzione italiana a cura di Gaia Lembi e Patrizia Sciumbata. Introduzione allo studio della Bibbia Supplementi 48. Brescia: Paideia.
- Skinner, John. 1910. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark.
- Snyman, Gerrie. 2016. "Cain and vulnerability: the reception of Cain in *Genesis Rabbah* 22 and *Targum Onkelos*, *Targum Neofiti* and *Targum Pseudo-Jonathan*". *Old Testament Essays* vol. 29, no. 3: 601-632.
- Springer, Antony Joseph. 2006. "Proof of identification: Patristic and rabbinic exegesis of the Cain and Abel narrative". *Studia Patristica* vol. 39: 259-271.
- Tal, Avraham (a cura di). 2016. *Genesis = Br 'šyt*. Biblia Hebraica Quinta 1. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Thatcher, Tom. 2010. "Cain and Abel in Early Christian Memory: A Case Study in 'The Use of the Old Testament in the New'". *The Catholic Biblical Quarterly* vol. 72: 732-751.
- Trible, Phyllis. 1978. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.

Edizioni bibliche e commenti antichi

- Elliger, Kurt, Wilhelm Rudolph *et alii* (a cura di). 1997⁵. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5^a edizione. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Grossfeld, Bernard. (a cura di) 1988. *The Targum Onkelos to Genesis. Translated, with a Critical Introduction, Aparatus, and Notes*. Volume 6. The Aramaic Bible. Edinburgh: T & T Clark.
- McNamara, Martin. (a cura di). 1992. *Targum Neofiti 1: Genesis. Trans-*

- lated, with Apparatus and Notes. Volume 1a. The Aramaic Bible. Edinburgh: T & T Clark, 1992.*
- Maher, Michael. (a cura di). 1992. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes. Volume 1b. The Aramaic Bible. Edinburgh: T & T Clark.*
- Rahlfs, Alfred (a cura di). 2006. *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera rivista da Robert Hanhart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.*
- Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*. Prefazione di Paolo De Benedetti, introduzione e traduzione di Luigi Cattani. Casale Monferrato: Marietti, 1985.
- Theodor, Julius e Chanoch Albeck (a cura di). 1996. *Midrash Bereshit Rabba. Critical edition with Notes and Commentary. 3 voll. Jerusalem: Shalem Books.*
- Wevers, John W. (a cura di). 1974. *Genesis. Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht*

Abbreviazioni

Gn.	Genesi
Es.	Esodo
Lv.	Levitico
Nm.	Numeri
Gdc.	Giudici
1 Sm.	Primo libro di Samuele
Sl.	Salmi
Prv.	Proverbi
Qoh.	Qohelet
Is.	Isaia

(Dis)integrazione di sintagmi congiunzionali avversativi con *während* e *mentre* in testi scientifico-argomentativi. Un'analisi pilota in ottica contrastiva italiano-tedesco

Sabrina Ballestracci (Università di Firenze)

L'articolo è incentrato sull'uso delle connessioni avversative tedesche e italiane codificate dalle congiunzioni subordinanti ted. *während* e it. *mentre* in testi scientifici e discute il loro grado di (dis)integrazione sintattica, nonché la loro posizione gerarchica e lineare nella frase matrice. Dopo aver fornito la definizione di relazione avversativa e di integrazione sintattica, si mostra che l'italiano e il tedesco possiedono strutture sintattiche molto simili per codificare le relazioni avversative (es. giustapposizione, coordinazione, subordinazione) e che ogni struttura sintattica è caratterizzata da diversi gradi di integrazione (cap. 1). In cap. 2 si illustrano quali posizioni lineari e gerarchiche nella struttura della frase matrice possono essere occupate da connessioni avversative con ted. *während* e it. *mentre* e si individuano tre strutture disintegrate e quattro strutture integrate. In cap. 3 viene condotta un'analisi pilota su un corpus di testi scientifico-argomentativi redatti da autori tedeschi e italiani madrelingua con lo scopo di determinare quali strutture siano preferite nelle due lingue. I risultati sono riassunti in cap. 4.

Representation of social actors in 17th-century English murder pamphlets: A corpus-assisted discourse study (1600-1674)

Elisabetta Cecconi (Università di Firenze)

Il saggio analizza le strategie di denominazione e predicazione attraverso cui vengono rappresentati gli attori sociali nei pamphlet inglesi

del Seicento contenenti resoconti di efferati omicidi. Tali pubblicazioni avevano lo scopo di informare ed educare la società ai valori cristiani e alla legalità attraverso la consapevolezza della certezza della pena. Lo studio si basa su un corpus specialistico di 45 pamphlets (1600-1674) e adotta un approccio quantitativo e qualitativo al fine di mostrare come la rappresentazione dell'omicida, della vittima e delle autorità giudiziarie contribuisca ad un racconto ideologicamente orientato, che riflette i valori religiosi, sociali e culturali propagandati dalla Chiesa e dallo Stato.

Yūrei: considerazioni sul fantasma nel Giappone premoderno

Diego Cucinelli (Università di Firenze)

Il *fantasma* costituisce un tema di ampio dibattito in Giappone tra studiosi di vari campi, quali letteratura, antropologia, filosofia e psicologia. Il motivo di tale interesse è costituito dalla natura stessa del fantasma che, nelle sue numerose rappresentazioni nelle arti e nel folklore, costituisce un caleidoscopio di valenze e simboli che variano lungo tutto il corso della storia culturale del paese. Nel presente saggio si intende fornire uno spaccato di tale materia già ampiamente dibattuta concentrandoci su alcuni elementi specifici della produzione letteraria e artistica del Giappone premoderno.

Conflitto tra due logiche che organizzano le civiltà

Francesca Ditifei (Università di Firenze)

Partendo dall'affermazione aristotelica fondante che l'essere umano è un animale politico abitato dalla parola, un essere parlante, e che gli esseri parlanti parlano secondo due diverse strutture logiche, quella occidentale subordinativa e quella orientale coordinativa, il presente lavoro si propone di indagare le loro caratteristiche e i possibili conflitti tra di esse, con particolare attenzione al nostro sistema logico occidentale che sta attraversando un momento di profonda crisi. Questa crisi è visibile e misurabile in base ai modelli di semplificazione ad essa

correlati, che sono sintomi del suo spostamento verso la struttura logica coordinativa, la cui migliore espressione è la lingua inglese.

La semantica del desiderio nelle versioni francesi dell'*Inferno*

Fernando Funari (Università di Firenze)

Lo studio, condotto su un corpus comprendente 50 traduzioni francesi dell'*Inferno* di Dante, indaga con gli strumenti della testometria il comportamento semantico del termine *désir* su un arco cronologico che va dal 1800 ai giorni nostri. L'ipotesi di una alternanza tra due configurazioni opposte del concetto di desiderio (tensione affettiva vs. tensione spirituale) sarà verificata con uno studio sistematico della sinonimia di *désir*, al fine di rintracciare i campi semantici e associativi e la loro distribuzione sull'asse della diacronia; dopodiché sarà oggetto di indagine il comportamento collocazionale di *désir* comparando due subcorpora (quello delle traduzioni ottocentesche e quello delle traduzioni novecentesche) al fine di determinare l'alternanza di campi metaforici (la metafora del fuoco e quella del volo).

Stelle senza nome. Le Filastrocche in cielo e in terra di Gianni Rodari nella DDR

Giovanni Giri (Università di Firenze)

Il saggio prende in esame, dal punto di vista linguistico-traduttivo, la ricezione delle *Filastrocche in cielo e in terra* di Gianni Rodari nella Repubblica Democratica Tedesca grazie alla traduzione, nel 1972, di una selezione di testi del volume italiano da parte dello scrittore per bambini e ragazzi James Krüss, pubblicata dalla casa editrice "di Stato" Kinderbuchverlag di Berlino Est con il titolo *Kopfblumen*. Partendo da brevi considerazioni sulla rilevanza di Gianni Rodari in Italia e all'estero e sul rapporto che ha legato l'autore al mondo tedesco e alla lingua tedesca, verrà tratteggiata la storia del progetto di traduzione anche sulla base della corrispondenza. Segue una breve ricostruzione schematica delle traduzioni di Rodari nelle due Germanie tra gli anni

Cinquanta e Ottanta. Il corpo principale del saggio esamina comparativamente il testo italiano e la traduzione tedesca, evidenziandone le più rilevanti e interessanti deformazioni.

Ambizioni, paure e valori dei fedeli cinesi del tempio buddhista Puhua a Prato

Valentina Pedone (Università di Firenze)

Dopo una breve introduzione sulla composizione socio-culturale della popolazione cinese e sinodiscendente di Prato, il presente contributo riporta i risultati di una indagine sul campo svolta tra i frequentatori di origine cinese del tempio buddhista Puhua di Prato nel 2015. Nelle 15 interviste, i fedeli restituiscono un'immagine del tempio da loro inteso come rifugio dal contesto sociale pratese, percepito come ostile e pericoloso, ma rivelano anche come attraverso la pratica religiosa si possa contribuire al successo dell'impresa migratoria familiare. Queste ed altre specificità del rapporto con l'istituzione religiosa dei cittadini cinesi di Prato ci permettono di intendere il tempio Puhua come uno spazio al contempo ibrido e localizzato, un contesto di aggregazione che combina simbolicamente il piano dell'appartenenza etnica (cinese) a quello della mobilità e del radicamento in Italia.

The Critical Revision of the Literary Medium as an Antidote to Idolatry in *Puttermesser: Her Work History, her Ancestry, her Afterlife* by Cynthia Ozick

Simona Porro (Università di Firenze)

Nel macrotesto di Cynthia Ozick si riscontra una concezione dello scrittore ebreo come un paradosso. Il nodo problematico, secondo l'autrice, è quello della poiesi: da ebrea osservante, crede che la creazione sia prerogativa esclusiva del Divino; in tal senso, qualunque invenzione *ex-nihilo* si configura come una violazione del secondo comandamento, ovvero una forma di idolatria. La soluzione, secondo l'autrice, si ripone in un costante ripensamento autoreferenziale dell'atto creativo, una riflessione critica concepita come una sorta di antidoto alla deriva ido-

latrica. Tali dinamiche sono puntualmente rappresentate nel racconto *Puttermesser: Her Work History, her Ancestry, her Afterlife* del 1977.

La Sardegna colonizzata e i suoi animali. Su alcuni racconti di Giuseppe Dessì

Nicola Turi (Università di Firenze)

Da sempre preoccupato per la progressiva distruzione (specie per mano straniera) del patrimonio naturale sardo – minacciato prima dal disboscamento e poi dagli investimenti turistici –, Giuseppe Dessì dà ampio spazio, nella sua opera narrativa, alle presenze animali e vegetali. La ricorrente ambientazione sarda implica del resto una prossimità potenziale con l'elemento antropico che, quando realizzata, sembra favorire in quest'ultimo un modo più acuto di percepire la realtà. In particolare gli animali – come si può vedere soprattutto in alcuni racconti brevi, anche meno noti, dell'autore – funzionano in questo senso da amplificatore cognitivo attivando epifanie, inaspettate connessioni o comunque produttive forme di straniamento.

Fratelli e sorelle nella Bibbia: lo scontro originario fra Qayin e Hevel in Genesi 4,1–24 e nella tradizione interpretativa ebraica e greca antica

Romina Vergari

Il contributo prende in esame il testo ebraico del racconto biblico di Caino e Abele (Gen 4,1-24) presentandone i principali punti critici, in termini linguistici, critico-testuali e narratologici. Si propone di mostrare a partire dagli enigmi del testo ebraico si siano sviluppati molteplici e complessi processi ermeneutici ed esegetici di produzione di senso lungo tutta la storia della sua ricezione, con particolare riferimento alla tradizione ebraica (*Midrashim*), aramaica (*Targumim*) e greca (Settanta).

Biografia autori

SABRINA BALLESTRACCI ha conseguito il dottorato in Linguistica delle lingue moderne (tedesco) presso l'Università di Pisa e attualmente è professore associato di Lingua e traduzione tedesca presso l'Università di Firenze. È responsabile dell'unità locale del progetto Erasmus+ *European University Tandem (EUniTa)* e coordina la sezione di tedesco dell'unità di ricerca *Lessico multilingue dei Beni Culturali (LBC)*. I suoi principali interessi sono: grammatica contrastiva tedesco-italiano, apprendimento e didattica del tedesco L2, traduzione letteraria e specialistica e linguistica stilistica.

ELISABETTA CECCONI è Ricercatrice di Lingua Inglese presso l'Università di Firenze. Ha pubblicato saggi sul discorso giornalistico e sul discorso dei tribunali nel Seicento e nel Settecento inglese e americano. È autrice di *The Language of Defendants in the 17th-Century English Courtroom* (2012) e *News-Reporting and Ideology in 17th-Century English Murder Pamphlets* (2023).

DIEGO CUCINELLI è ricercatore senior di Lingua e Letteratura Giapponese presso il Dipartimento FORLILPSI dell'Università degli Studi di Firenze. Dopo numerosi anni di studio in Giappone (Università di Kyoto; Università Waseda) ottiene nel 2013 il PhD in Letteratura Giapponese presso il Dipartimento Istituto Italiano di Studi Orientali di 'Sapienza' Università di Roma. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sulla letteratura fantastica e la demonologia giapponese (*yōkaigaku*).

FRANCESCA DITIFECI PHD è ricercatore confermato/professore aggregato in Linguistica inglese presso l'Università di Firenze, Dipartimento di Formazione, Lingue, Intercultura, Letterature e Psicologia; insegna

Lingua inglese e *Linguistic Analysis* presso la Scuola di Scienze Politiche “Cesare Alfieri”. I suoi ambiti di ricerca includono: l’analisi del discorso politico, la storia della lingua inglese e del discorso epistolare diacronico, la *corpus linguistics*, l’identità linguistica occidentale, i sistemi logici umani e l’apprendimento linguistico. È co-fondatrice del Limes Club Firenze (2015-) e del Seminario permanente *La Polis senza Creonte e senza Antigone. La politica senza legge e senza desiderio* (2011-) dei cui comitati scientifici è membro. Tra le sue pubblicazioni più recenti ricordiamo: *Le radici dell’Europa* (2022); *Lost Identity in the Bible* (2022 con I. Kantzas); *An English Lady, Lucie Duff Gordon, conveying knowledge about Egypt by writing letters home* (2020); *English: both a political choice and a political act?* (2019 con N. Brownlees), *Nulla dies sine linea* (2017 con I. Kantzas).

FERNANDO FUNARI è ricercatore in Lingua e traduzione francese presso l’Università di Firenze. Ha ottenuto nel 2015 il titolo di dottore di ricerca presso il *Doctorat d’études supérieures européennes* dell’Università di Bologna. Ha insegnato in atenei italiani e all’estero (è stato *visiting professor* presso University of Mumbai, India; Université de Dakar, Senegal; Université de Haute-Alsace, Francia). È attualmente Delegato della *Agence Universitaire de la Francophonie* per l’Università di Firenze. Le sue ricerche vertono sulla traduzione e sulla terminologia dei beni culturali. Di recente pubblicazione, in quest’ultimo ambito, è la monografia “*Une église de plus*”. *Terminologie et discours dans les recensions touristiques du patrimoine religieux* (2022).

GIOVANNI GIRI è ricercatore di Lingua e traduzione – lingua tedesca presso l’Università degli Studi di Firenze. Dottore di ricerca in Scienze del testo, con specializzazione in Germanistica, dal 2002 al 2023 ha collaborato con numerose case editrici italiane come traduttore. Dal 2010 al 2022 ha avuto contratti di docenza in Traduzione dal tedesco presso la Scuola Superiore per Mediatori Linguistici “*San Pellegrino*” e, tra il 2015 e il 2022, in Lingua e traduzione tedesca presso l’Università degli Studi di Macerata, ateneo in cui ha coordinato anche i laboratori di traduzione per l’editoria. Dal 2019 al 2022 è stato docente a contratto di Lingua tedesca presso l’Università degli Studi di Urbino “Carlo

Bo”. Dal 2010 al 2022 ha coordinato il laboratorio di traduzione dal tedesco presso il corso di perfezionamento “Tradurre la letteratura”, organizzato dalla Fondazione San Pellegrino di Rimini. Nel 2021 ha pubblicato per Nuova Editrice Universitaria il saggio *Troni e scrivanie. Le prime traduzioni italiane della Metamorfosi di Franz Kafka*.

VALENTINA PEDONE è professoressa associata di lingua e letteratura cinese presso l’Università di Firenze e co-editor in chief della collana Florientalia East Asian Studies (Firenze University Press). Si occupa di produzione culturale legata alle diverse forme di mobilità tra Cina e Italia e coordina l’Unità di Ricerca SILC (Sino-Italian Links and Crossroads) presso l’Università di Firenze.

SIMONA PORRO insegna Letteratura Angloamericana all’Università degli Studi di Firenze. I suoi interessi di ricerca riguardano la narrativa ebraico-americana, la rappresentazione della Shoah nella letteratura americana, il rapporto tra teologia (ebraica e protestante) e letteratura statunitense e la scrittura femminile tra Ottocento e Novecento negli Stati Uniti.

NICOLA TURI insegna Letteratura italiana moderna e contemporanea all’Università di Firenze. Oltre a numerosi articoli e saggi su narratori e studiosi italiani e stranieri, ha pubblicato cinque monografie: *L’identità negata. Il secondo Calvino e l’utopia del tempo fermo*, Società Editrice Fiorentina 2003; *Testo delle mie brame. Il metaromanzo italiano del secondo Novecento (1957-1979)*, Società Editrice Fiorentina 2007; *Declinazioni del canone americano in Italia tra gli anni Quaranta e Sessanta*, Bulzoni 2011; *Giuseppe Dessì: Storia e genesi dell’opera. Con una bibliografia completa degli scritti di e sull’autore*, Firenze University Press 2014; *A partire da “Underworld”. Don DeLillo e il romanzo del terzo Novecento*, Firenze University Press 2020.

ROMINA VERGARI, è ricercatrice in Lingua e letteratura ebraica presso l’Università di Firenze. Ha ottenuto il titolo di Dottore di ricerca (Ph.D.) in Linguistica presso l’Università di Perugia (2010). È stata ricercatrice Post-Doc presso le Università di Haifa (2012) e Strasbur-

go (2013-2016) e Visiting fellow (Polonsky Visiting fellowship) presso l'Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies (2018). È membro dello staff editoriale del *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (Tübingen). Coordina l'unità di ricerca "The Septuagint and the Cultural World of the Translators" dell'European Association for Biblical Studies (EABS).

Alla base dei saggi raccolti c'è una opposizione, una tensione con un'alterità che può arrivare a stabilizzarsi in uno stato di bassa o media tensione. A innescare questa stabilizzazione, questa "immunotolleranza" dei sistemi culturali, linguistici o letterari, è spesso il confronto, il dialogo. Chiaramente confrontarsi e dialogare significa anche giungere a compromessi e a patti di "non belligeranza". Il che avviene non solo tra individui, ma anche nei contesti culturali, all'interno dei testi e delle lingue. Se l'agòn tra noi e l'Altro può condurre allo scontro, dunque, può anche autorisolversi, o stabilizzarsi a un minor grado di tensione. Il che porta, per non dover diventare noi stessi Caino, o comunque il "nemico del nostro fratello" alla consapevolezza perpetua di dover aggiustare, adeguare, deformare, tollerare. Uno dei fili conduttori del volume è anche questo: rileggere, rivedere, mediare tra testi, culture, modelli di pensiero, comunità.

ROMINA VERGARI è ricercatrice in Lingua e letteratura ebraica presso l'Università di Firenze.

GIOVANNI GIRI è ricercatore di Lingua e traduzione tedesca presso l'Università di Firenze.

FERNANDO FUNARI è ricercatore in Lingua e traduzione francese presso l'Università di Firenze.

€ 24,00

ISBN: 978-88-6680-465-9



9 788866 804659
www.ilibridiemil.it