



Università degli Studi di Cagliari

DOTTORATO DI RICERCA

Studi Filologici e Letterari

Ciclo XXV

**Come abitare la zona di contatto?
Dinamiche di doppia traduzione in
Memorial del tiempo o vía de las conversaciones
di Jesús Morales Bermúdez.**

L-FIL-LET/14

Presentata da:

Giorgia Piras

Coordinatore Dottorato:

Prof.ssa Cristina Lavinio

Tutors/Relatori:

Prof. Mauro Pala

Prof. Riccardo Badini

Esame finale anno accademico 2012 – 2013

Indice.

Introduzione	5
1. Cenni teorici.	
1.1 La traduzione come interdisciplina.....	8
1.2 L'opzione decoloniale.....	21
1.3 Il concetto di traduzione secondo il pensiero decoloniale.....	32
2. Tradurre l'America.	
2.1 Assordati dal <i>boom</i>	37
2.2 L'origine del meraviglioso	42
2.3 Risemantizzare la modernità.....	48
2.4 Il pensiero <i>fronterizo</i>	54
2.5 Abitare la zona di contatto: identità di frontiera.....	56
2.6 Tra ventriloqui e cannibali: l'America tradotta.....	61
3. Il caso di <i>Memorial del tiempo o vía de las conversaciones</i>.	
3.1 L'autore.....	65
3.2 L'opera.....	71
4. La lingua: il <i>castía</i>	76
5. Cenni linguistici	
5.1 Particolarità della lingua mesoamericana di sostrato riscontrabili nell'opera di JMB.....	81
5.2 Uso dell'articolo determinativo.....	88
5.3 Neutralizzazione dei clitici: uso dell'articolo <i>lo</i> nel <i>castía</i>	90
5.4 Rianalisi morfofonologica e morfosintattica.....	92
6. Macrostrategia traduttiva	98
6.1 Fattori lessicali e semantici.....	101
6.2 Idiomatismi.....	104
6.3 Allitterazioni.....	107
6.4 Intercalari.....	108
7. Procedimenti traduttivi e influenza della dimensione culturale del testo fonte	
7.1 La voce <i>nosótrica</i>	109
7.2 La traduzione dei realia.....	116
7.3 <i>Su ojo el agua</i> : il parallelismo del corpo umano.....	123
7.4 Metafore <i>alter-native</i>	128
7.5 La dimensione onirica.....	142
7.6 Sante transculturazioni	149

Conclusioni	153
Appendice	155
Bibliografia, articoli, webliografia	170

Ringraziamenti

Desidero ringraziare tutti coloro che mi hanno aiutato nella realizzazione di questo lavoro, in modo particolare i tutor dell'Università di Cagliari, i professori Riccardo Badini e Mauro Pala per la condivisione di questo studio e per la loro pazienza, Jesús Morales Bermúdez e la sua famiglia, per l'accoglienza a San Cristóbal de Las Casas, la stima e l'amicizia che hanno accompagnato il lavoro per questa tesi. All'intera famiglia Perez Hernandez dell'*ejido* Francisco Villa va un ricordo particolare, per l'ospitalità, l'amicizia e la condivisione di preziose conversazioni e itinerari nello stato del Chiapas. A doña Chole di Sabanilla un grazie di cuore per aver condiviso con me una parte di memoria storica. Penso poi con molta nostalgia alla comunità Lazaro Cardenas de Los Altos de Chiapas; Adriana López, per le lezioni di lingua tzeltal e la sua poesia; al centro di studi CESMECA di San Cristobal de las Casas, a tutti i docenti e ai colleghi, in particolar modo al prof. Thomas A. Lee Whiting per le indimenticabili spiegazioni sui siti archeologici del Chiapas.

Introduzione.

Il progetto di ricerca nasce come percorso continuativo della tesi specialistica *Percorsi polifonici nell'opera di Jesús Morales Bermúdez*, discussa nell'anno 2010 presso l'Università di Siena. In quella sede si è proposto un lavoro di interpretazione e analisi dell'opera letteraria di Jesús Morales Bermúdez secondo una prospettiva interdisciplinare. L'approfondimento consiste adesso nell'elaborazione di una traduzione all'italiano dell'opera *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones* e il relativo commento traduttologico, in cui si mette in relazione il concetto di traduzione con il recente pensiero decoloniale latinoamericano.

Il romanzo pubblicato nel 1987 è un autentico memoriale, un testo che fa da supporto all'oralità, che ne è testimone. Indica la traiettoria che segue la dimensione conversativa del popolo indigeno ch'ol, abitanti originari della zona de Los Altos de Chiapas messicano, regione che rientra in un'area più vasta denominata Mesoamerica. È un libro-testimonianza del mondo indigeno, una narrazione che nasce da quello stesso mondo. Si può definire un discorso letterario di rottura rispetto al *tradizionale silenzio indigeno*.¹

Nella dimensione conversativa indigena i racconti dei ch'ol (come quelli dei tzotziles, tzeltales, tojolabales, popoli che storicamente abitano la regione *chiapaneca*) rappresentano il focus della memoria collettiva, perché, come afferma Morales Bermúdez: «cuando los ch'oles *platican*, ejercitan la memoria tratando de recordar los sucesos, efectivamente realizan un *memorial* [...] En esa dimensión los relatos de los ch'oles se

¹Chiamarlo "[...] *rottura del tradizionale silenzio* è probabilmente commettere un abuso nell'intento di richiamare l'attenzione della società sull'esistenza delle culture indigene. È un abuso perché è incorrere in un altro tipo di linguaggio che non è il linguaggio del loro silenzio. È inoltre così tanto violenta la forza di quel silenzio che col passare dei secoli mostra il suo rifiuto, l'ignoranza per una lingua imposta attraverso violenza e distruzione.", Morales Bermúdez J., *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, p.23, in *Obra literaria reunida*, Casa Juan Pablos, UNICACH, UNICH, México, 2007, (Trad. mia).

renuevan, viven de nuevo lo que sucedió en aquellos instantes, cuando lo vivieron».²

Nel caso della traduzione di *Memorial del tiempo*, prima di trovare una forma in lingua italiana, la voce indigena passa attraverso una serie di mediazioni. La prima, messa in atto dall'autore stesso, nel momento in cui sceglie come lingua del romanzo una forma di spagnolo dialettale parlata nello stato del Chiapas. Il *castía* o *castilla* è precisamente uno spagnolo interferito da una lingua indigena di sostrato. In questo primo passaggio la mediazione si può definire una vera e propria traduzione della lingua indigena alla lingua spagnola, che tende a essere fortemente straniante rispetto alle norme della lingua target, tanto da modificarne le costruzioni sintattiche e grammaticali. La seconda mediazione coincide con la traduzione del romanzo in lingua italiana.

Il commento al processo traduttivo è preceduto da una panoramica sui *Translation Studies*, che apre sulla composizione disciplinare eterogenea di tale area di studi, dove la crescita del discorso teorico rimane costante. A questa breve trattazione che occupa il primo capitolo segue la presentazione del pensiero decoloniale latinoamericano e l'introduzione della traduzione all'interno di tale prospettiva. Il secondo capitolo è dedicato alla crescente necessità di sfatare il mito della modernità che intrappola l'America e la sua produzione letteraria nei binari angusti di un anacronistico boom, proponendo una prospettiva del contesto letterario latinoamericano attuale.

Introduco gradualmente una critica alla pretesa di universalismo europeo in quanto centro propulsore di cultura ed *exemplum* di produzione letteraria, per riflettere sulle logiche del pensiero di frontiera e le considerazioni che nascono da tale prospettiva epistemologica nello studio della traduzione e nel processo traduttivo. Nel terzo capitolo vengono presentati l'autore e l'opera, un'analisi linguistica del testo originale, nonché la giustificazione delle scelte traduttive adottate

² «Quando i ch'ol conversano, esercitano la memoria cercando di ricordare i fatti passati, realizzano effettivamente un memoriale. In questa dimensione i racconti dei ch'ol si rinnovano, vivono di nuovo quello che successe in quegli istanti, nel momento in cui lo vissero», Morales Bermúdez J., *Op. Cit.*, p.23. (Trad. mia)

nell'affrontare la traduzione in lingua italiana di *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*.

Cenni teorici.

[...] *l'essence de la traduction est d'être
ouverture, dialogue, métissage, décentrement.*³

1.1 Traduzione come interdisciplina.

Lo studio della traduzione in quanto prodotto dell'incontro tra lingua e cultura nasce nella seconda metà del secolo scorso in seguito al *cultural turn* che a partire dagli anni Ottanta ha dato un grande impulso allo sviluppo e al consolidamento di quest'area di studi.

Susan Bassnett pubblica in quegli anni un primo manuale contemporaneo sugli Studi di Traduzione, dall'omonimo titolo *Translation Studies*, nel quale affronta in modo sistematico la specifica questione della traduzione; in collaborazione con Lefevere fonda il concetto di traduzione culturale che influenzerà la produzione teorica successiva.

Il cambio di prospettiva promosso intende la traduzione come un fenomeno letterario, storico e culturale inevitabilmente radicato in un determinato contesto socio-culturale e riconosce al traduttore la funzione di mediatore tra due sistemi culturali differenti.

Grazie all'apporto degli studiosi di diverse parti del mondo si afferma la centralità della traduzione come fatto culturale. Nonostante ciò la dinamica proliferazione della letteratura a essa dedicata ostacola una bibliografia aggiornata e aumenta l'eterogeneità terminologica, rendendo difficile una valutazione complessiva degli studi.

A dispetto della sua natura composita, il dibattito sulla traduzione cresce e si sviluppa a tal punto da non potersi dire univoco e universale; la sua ridefinizione dal punto di vista contestuale conduce agli interrogativi sulle questioni culturali, sociali e politiche da cui prendono vita i testi: il *come* si traduce un testo o il suo essere più o meno fedele all'originale non sono

³Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1980, p. 16.

più criteri sufficienti per risalire alle prospettive culturali da cui nasce quel testo, o quelle a cui mira.

Grazie a questa spinta si inaugura una serie di nuove ricerche volte a determinarne gli aspetti e/o condizionamenti politici e ideologici della traduzione, il campo degli studi si amplia fino a interessare aree di studio complementari, la definizione stessa di traduzione implica un allargamento semantico del termine e una migrazione di esso all'interno di altre discipline, come le scienze sociali.

Allo stato attuale i Translation Studies sono il prodotto di decenni di negoziazioni e non vengono definiti in senso stretto una disciplina, ma piuttosto un *work in progress*, il cui perimetro viene ridefinito continuamente in funzione delle corrispondenze che crea il lavoro di traduzione.

L'obiettivo degli studi sulla traduzione traslascia la formulazione di una teoria prescrittiva e si focalizza sul processo traduttivo e sul contesto a cui mira la scrittura. L'apertura verso altri campi disciplinari conduce al superamento del paradigma testuale, per interessare il contesto degli studi culturali, di cui amplia le prospettive, incoraggia i dibattiti principali, sino al punto di costituirsi come termine fondamentale d'analisi.

Il dibattito sulla relazione traduzione/cultura si inaugura formalmente con la pubblicazione degli studi di Itamar Even-Zohar e Gideon Toury a partire dagli anni Sessanta, con la fondazione dell'idea di *polisistema letterario*. Questo concetto considera l'intera letteratura mondiale come un insieme di vari sistemi formati dalle letterature nazionali, dai singoli generi letterari e anche da microsistemi come quello della letteratura tradotta.

La nuova struttura consente alla traduzione di acquisire il diritto di cittadinanza all'interno del sistema-stato-letteratura, prima negata in funzione di un'esistenza ancillare.

L'orientamento della scuola di Tel Aviv segna un punto d'arrivo nella storia della cultura a partire dal quale i concetti di letteratura e traduzione

si identificano in *sistemi* connessi da un rapporto dialettico, il cui aspetto più interessante è la visibilità della letteratura tradotta e il suo costituirsi fattore di arricchimento culturale di un dato sistema d'arrivo.⁴

Il concetto secondo cui all'interno di polisistemi più o meno consolidati l'importanza del microsistema della traduzione varia a seconda del rilievo della letteratura d'arrivo, determina la funzione più o meno innovativa di una traduzione all'interno del sistema letterario ricevente.⁵

A partire da questi presupposti la traduzione non è più vista come un lavoro di trasposizione linguistica, bensì un processo che trasferisce valori culturali, artistici, sociali, norme linguistiche da un sistema culturale a un altro.

Alcune teorie sulla traduzione evadono dal compito di analizzare il contesto d'arrivo nel quale le traduzioni si inseriscono, per concentrarsi piuttosto sul processo traduttivo. Le costrizioni che esercitano i contesti culturali e le negoziazioni che la traduzione deve sostenere per soddisfare i bisogni del sistema d'arrivo continuano a essere un aspetto scomodo da prendere in considerazione. Toury ritiene che il sistema letterario ricevente in cui va a inserirsi una traduzione sia di fondamentale importanza, in quanto essa dovrà rispettare le *norme* dettate da quello stesso sistema.

Sull'esempio della teoria polisistemica Toury propone un'analisi sul sistema linguistico e culturale d'arrivo, su come la traduzione interagisce

⁴ L'approccio sistemico della scuola di Tel Aviv si centra sulle influenze reciproche tra sistemi letterari nazionali e i rapporti tra letteratura tradotta e questi ultimi. I concetti attorno ai quali si snoda la tesi polisistemica sono principalmente quelli del canone letterario, dell'interferenza e del sistema di opposizioni binarie centro/periferia, tradizione/innovazione. Tali contributi arricchiscono lo studio comunicativo e funzionalista della traduzione, implicando nell'analisi i fattori extralinguistici e i contesti nei quali prende vita un'opera.

⁵ Secondo Even-Zohar la traduzione può rappresentare una innovazione del sistema nei casi seguenti: all'interno di un sistema letterario giovane che accoglie gli stimoli dell'esterno tramite le opere tradotte; in una letteratura definita periferica rispetto a quelle vicine al potere, la quale riceve la traduzione come innovazione; le letterature in crisi, in fase di svolta o di vuoto letterario, accettano anch'esse la traduzione come un fattore innovativo. Al contrario nei *polisistemi consolidati*, ci sono delle difficoltà di affermazione dei modelli nuovi veicolati dalle traduzioni, i quali costituiscono dei sottosistemi a sé stanti vincolati da almeno due norme dettate dalla letteratura cosiddetta ricevente: l'accettazione da parte di quest'ultima del testo che andrà a far parte del sistema letterario d'arrivo mediante traduzione, e a partire da quel momento, ossia dalla pubblicazione di quella traduzione o metatesto, l'autonomia di quella specifica opera dall'originale o prototesto, in quanto si rapporta al sistema letterario d'arrivo come testo autosufficiente.

con esso e sulle scelte che opera il traduttore entro le norme dettate da ciascun sistema culturale.

Il cambio di prospettiva di Toury prende forma dai postulati secondo i quali: *la ricerca deve concentrarsi sui fatti osservabili (il prodotto) e non sui fatti solo indirettamente accessibili all'analisi (il processo di traduzione).*⁶

Questa dimensione rinnovata comporta un cambio nei confronti del lavoro di traduzione, che verrà poi considerato non solo come trasposizione linguistica ma un atto culturale che implica scelte e negoziazioni di tipo etico e politico.

Il principio di negoziazione evidenziato da Eco risulta in questo contesto paradigmatico, in quanto rimanda al ruolo del traduttore e al contempo ai fattori esterni al testo che entrano in gioco in un lavoro di traduzione.

Secondo Eco la negoziazione è:

*Un processo in base al quale, per ottenere qualcosa, si rinuncia a qualcosa d'altro – e alla fine le parti in gioco dovrebbero uscirne con un senso di ragionevole e reciproca soddisfazione alla luce dell'aureo principio per cui non si può avere tutto. Quali sono le parti in gioco in questo processo? Sono molte, ancorché talora private di iniziativa: da una parte c'è il testo fonte, coi suoi diritti autonomi, e talora la figura dell'autore empirico, ancora vivente, con le sue eventuali pretese di controllo, e tutta la cultura in cui il testo nasce. Dall'altra c'è il testo d'arrivo e la cultura in cui appare, con il sistema di aspettative da parte dei suoi lettori, e persino talvolta dell'industria editoriale, che prevede diversi criteri di traduzione a seconda se il testo d'arrivo sia concepito per una severa collana filologica o per una serie di volumi d'intrattenimento.*⁷

Il principio di negoziazione non è mai un processo limitato alla sola dimensione testuale e al contesto culturale in cui si inseriscono i testi, ma ingloba nella trattativa dei fattori esterni che esulano dal campo letterario e che concernono la dimensione del mercato culturale.

⁶ Lisi L., *L'ospitalità linguistica. Saggio di traduttologia comparata*, Peter Lang, Bern, 2010, p.41.

⁷ Eco, U., *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano, 2010, p18.

Il terreno della negoziazione si amplia fino a includere questioni legate alla professione del traduttore e al ruolo che ricopre in una cultura, alle dinamiche di addomesticamento o straniamento da adottare in funzione del potere esercitato dalle istituzioni o industria culturale su cui si affaccia una data opera, le quali quasi sempre caldeggiavano la poetica egemone del proprio sistema culturale.

Negli anni Ottanta Susan Bassnett e André Lefevere, sulla traiettoria della scuola di Tel Aviv, danno avvio a una riflessione sulla relazione traduzione-cultura. Su questa linea lavorano gli affiliati alla *Manipulation School*, che considerano la traduzione un genere letterario di notevole importanza per il controllo di una data società e per la costruzione di una cultura che risponda a determinati criteri.

I manipolatori focalizzano la loro attenzione sul versante della ricezione e sulle connessioni fra traduzione e contesto socio-culturale, politico in cui si produce un testo. Approfondiscono le loro ricerche sulle relazioni che sussistono tra discorso e potere, sulle implicazioni ideologiche della traduzione, su come un sistema d'arrivo stabilisce i testi tradotti da accogliere al suo interno, sul perché di tali scelte e su come vengono tradotti tali testi.

Secondo Lefevere l'opera letteraria è suscettibile di differenti riscritture, che a loro volta determinano la ricezione dell'opera al pubblico d'arrivo e ne mutano l'immagine di partenza.

Ormai la dicotomia autore/traduttore e originale/traduzione risulta obsoleta e si considera la traduzione una riscrittura che arricchisce il sistema letterario d'arrivo. Secondo Lefevere:

Translations create the 'image' of the original for those readers who have no access to the 'reality' of that original. Needless to say, that image may be rather different from the reality in question, because

*they produce their translations under certain constraints peculiar to the culture they are members of.*⁸

L'approccio è fondamentalmente descrittivo e funzionale, il focus è incentrato sulla produzione e ricezione della traduzione letteraria, nonché sulla strategia adottata dal traduttore in rispetto al sistema socio-culturale d'arrivo.

Per Lefevere la traduzione è un processo che non riguarda primariamente la lingua, al contrario [la lingua] *come espressione di una cultura, è semmai uno dei tanti aspetti di quel fenomeno di comunicazione culturale denominato traduzione.*⁹

Per i manipolatori dal punto di vista del sistema letterario ricevente tutte le traduzioni implicano un grado di modificazione del testo fonte, dettata sempre da un preciso scopo. Come recentemente afferma Mary Snell-Hornby il traduttore è ora mediatore culturale che opera tra sistemi culturali differenti, applica le proprie scelte e attua un rimaneggiamento che può essere di vari tipi, ovvero una manipolazione volontaria, involontaria interculturale o intraculturale.

Le relazioni tra discorso e potere conducono a degli interrogativi sull'origine del testo e sulla sua riscrittura: chi parla? Chi scrive? Chi traduce? La struttura dicotomica sulla quale si imperniava lo studio della traduzione appare oggi arcaica e priva di capacità ermeneutiche funzionali alla comprensione di un'opera nel contesto socio-culturale di provenienza e di arrivo.

Questo interessamento sui condizionamenti di potere e politici che determinano la poetica di un dato sistema culturale, estende il dibattito alla dimensione politica ed etica e alle questioni legate all'etnocentrismo in traduzione.

⁸Lefevere A., "Translation and Canon Formation: Nine Decades of Drama in the United States", in R. Álvarez & M^a C. A. Vidal (eds.) *Translation, Power, Subversion*, Clevedon: Multilingual Matters, pp. 138-55.

⁹Lefevere A., *Traduzione e riscrittura. La manipolazione della fama letteraria*, Utet, Torino, 1998, p.59.

A partire dagli anni Ottanta, gli studi di Antoine Berman si concentrano sulla figura del traduttore e sul concetto dell'etica nel tradurre che in molti casi è un aspetto della metodologia che influisce sulle scelte adottate.

Per Berman il momento della traduzione è una situazione di confronto grazie alla quale una lingua riflette sulle proprie possibilità d'accoglienza linguistica, ovvero, trovare il non normato della lingua madre per introdurre la lingua straniera.

Annunciatore della svolta etica in traduzione, Berman è precursore delle attuali teorie di Spivak e Venuti, grazie alle quali il concetto di interculturalità comincia a colmare i vuoti della propria inconsistenza ermeneutica. I termini interculturale o interculturalità sono stati per lungo tempo rappresentanti di una politica (culturale, sociale, accademica) volta al consolidamento del dialogo tra gruppi sociali e alla loro reciproca comprensione, che però si risolveva, e tutt'ora si risolve, in un discorso superficiale che non scandaglia le zone della differenza culturale.

Il traduttore di Berman assume un ruolo cruciale nel conoscenza interculturale perché si situa inter-culturalmente. La *traductologie* bermaniana matura la sua metodologia in funzione di un'etica della conoscenza ed esperienza della differenza tra le culture, che riconosce al lavoro del traduttore delle scelte di tipo politico.

Il concetto di identità in traduzione porta a considerare i confini culturali come labili e a pensare alle culture, alle lingue e all'essere umano, come fenomeni la cui caratterizzazione fondamentale è l'incompletezza, per i quali l'essere in relazione diventa necessario. Per questo motivo la lingua materna del traduttore, secondo Berman e Ricoeur, non deve pretendere di essere autosufficiente e aspirare alla creazione di una traduzione integralmente adeguata, anzi, dovrebbe escludere ogni possibilità di realizzazione di una duplicazione perfetta dell'originale.¹⁰

Questo implica il riconoscimento della traduzione come fenomeno dialogico e l'identificazione della *traduttologia* in una scienza, secondo Berman, *essayistique*:

¹⁰Cfr: Jervolino Domenico, *La traduzione come paradigma dell'ermeneutica e le sue implicazioni per un'etica dell'ospitalità*, p.66.

Il pouvait certes exister (et il existe) une traductologie scientifique, objective, positive, débouchant sur des «méthodologies»; il pouvait exister aussi, sur un mode discursif, mais non proprement théorique, une traductologie «essayistique» et même, à son extrémité, «spéculative». La première avait les limites de toute visée scientifique; la seconde, la dangereuse absence de limites de la réflexion. Toutes deux, dans leur différence, sont probablement les deux figures antagonistes du savoir moderne de la traduction .¹¹

Come suggerisce Berman lo studio della traduzione oscilla tra due poli antagonisti. Il traduttore deve essere abile al punto di muoversi entro i confini della teoria, senza perdere di vista la dimensione culturale e dialogica del proprio lavoro; deve saper mediare tra gli eccessi della teoria con i limiti che questa comporta e tra gli eccessi di una logica non convenzionata.

Il traduttore dovrebbe tendere a quella che Ricoeur chiama etica dell'*ospitalità linguistica*, per la quale la traduzione diventa un impegno etico e un esercizio che afferma l'eterogeneità e la pluralità del genere umano:

En dépit de l'antagonisme qui dramatise la tâche du traducteur, celui-ci peut trouver son bonheur dans ce que j'aimerais appeler l'hospitalité langagière. Son régime est donc bien celui d'une correspondance sans adéquation. [...] Hospitalité langagière, donc, où le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger.¹²

Attraverso questa dinamica riflessiva del lavoro traduttivo e del potere di decentramento e cambiamento culturale, Berman afferma che la traduzione testimonia la propria esistenza nel momento stesso in cui

¹¹Berman, A., *Au début était le traducteur*, *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, vol. 14, n° 2, 2001, pp. 15-18, <http://id.erudit.org/iderudit/000566ar>.

¹²Ricoeur Paul, *Sur la Traduction*, Bayard, 2004, Paris, p.19-20.

pensa ai propri poteri, e ciò equivale inevitabilmente ad un'auto-affermazione.¹³

Sebbene per il germanista l'etica in traduzione costituisca la possibilità di riflessività critica e auto-conoscenza della cultura e lingua d'arrivo, nelle teorie più recenti di Spivak e Venuti la traduzione veicola invece la possibilità di comprensione di una lingua e di una cultura altra da quella natale. Il lavoro del traduttore implica dunque una profonda responsabilità nei confronti della lingua e cultura altra.

Secondo Lawrence Venuti la traduzione - in riferimento all'universo culturale della lingua inglese, ma non esclusivamente ad esso - è relegata ai margini della ricerca, della critica e del dibattito, perché in grado di svelare *aspetti che mettono in discussione l'autorità delle istituzioni e dei valori culturali dominanti*.¹⁴

Venuti continua affermando che quando si realizza *una determinata rappresentazione di un testo e di una cultura straniera* all'interno della cultura ricevente, il testo tradotto identifica *un modo di comprendere che è anche una posizione ideologica, permeata di codici e di canoni, di interessi [e] di obiettivi propri di specifici gruppi sociali e può esercitare una certa influenza nel mantenere o modificare la gerarchia di valori propria della lingua d'arrivo*.¹⁵

In effetti in molti casi la traduzione rappresenta una potenziale sovversione del canone del sistema target, proprio perché veicola la rappresentazione di una episteme altra.

Tale rappresentazione è vincolata alle scelte del traduttore, il quale interpreta il testo di partenza e lo ricontestualizza in base agli aspetti intertestuali, interdiscorsivi e di ricezione del sistema d'arrivo.

Come sostiene Venuti, la forza interpretativa della traduzione mette in evidenza

¹³ Vedi Berman A., *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Holderlin*, Paris, Gallimard, 1980.

¹⁴ Venuti Lawrence, *Gli scandali della traduzione. Per un'etica della differenza*, Rimini, Guaraldi, 2005, p. 8.

¹⁵ *Ibidem*, p.86.

*que el texto de partida no sólo se descontextualiza sino que se recontextualiza en la medida en que la traducción lo reescribe en unos términos que son inteligibles e interesantes para los receptores y lo sitúa dentro de unas pautas de uso de la lengua diferente, unos valores culturales diferentes, unas tradiciones literarias diferentes y unas instituciones sociales diferentes.*¹⁶

Il ruolo del traduttore presuppone anche la creazione di una rete interdiscorsiva tra diversi contesti culturali, cosicché la negoziazione non comporti solamente una perdita formale e semantica del testo di partenza, ma che invece caratterizzi la traduzione come luogo in cui affiorano e proliferano le differenze culturali.

Nel processo traduttivo di *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones* di Jesús Morales Bermúdez, le scelte traduttive sono state prese in seguito a una negoziazione tra due sistemi linguistici profondamente diversi. La differenza culturale che affiora in traduzione si è originata durante un processo traduttivo nel quale la tensione tra addomesticamento straniamento è stata costantemente presente. Per attuare questo processo il traduttore ha mediato non solo tra sistemi linguistici, ma anche tra paradigmi epistemologici.

Frequentemente le culture in traduzione, siano esse d'arrivo o di partenza, riconoscono nel dialogo e nel confronto un'insidia per il mantenimento del proprio canone; ecco perché le opere tradotte e che hanno accesso alla pubblicazione, soprattutto nelle lingue egemoniche o maggioritarie, tendono ad avere un carattere culturalmente addomesticante.¹⁷

Seguendo la strada della traduzione come vettore interdisciplinare e come fattore che mette in comunicazione le culture, il martinicano Édouard Glissant propone un'apertura prospettica a partire dalla formulazione del

¹⁶Venuti, L., *La traducción: entre lo univesal y lo local*, in *La traducción, perspectivas actuales*, Tópicos del Seminario, 25, Enero-junio 2011, pp. 161-179, p. 167.

¹⁷Venuti mette in luce le scelte politiche ed etiche che implica il lavoro di traduzione e il principio secondo il quale i fenomeni culturali e linguistici e sono irriducibilmente eterogenei.

pensiero della traccia, contrapposto a quello egemone, chiamato anche pensiero di sistema.

Il pensiero della traccia è una riflessione nata sul processo della diaspora negra nelle Americhe, in quella che Glissant chiama Neo-America.¹⁸ Tale pensiero si fonda sul fenomeno della creolizzazione intesa come il risultato imprevedibile dell'incontro tra culture, forme di sensibilità e di intuizione diverse. È un concetto che aiuta a capire il discorso culturale e di resistenza dei popoli africani nelle Americhe attraverso un pensiero debole che unisce brandelli, tracce di memoria sopravvissuti alla traversata atlantica e che mira a sfatare la concezione europeista dell'identità a radice unica che ne esclude ogni altra. Ma la tesi di Glissant si dirige oltre il territorio della Neo-America per interessare ugualmente le altre Americhe: secondo Glissant è il mondo intero a creolizzarsi.

*Le culture del mondo, messe oggi in contatto in modo simultaneo e assolutamente cosciente, cambiano scambiandosi colpi irrimediabili e guerre senza pietà, ma anche attraverso i progressi della coscienza e della speranza che permettono di dire – senza essere utopici o, piuttosto, accettando di esserlo – che le umanità di oggi abbandonano, seppure con difficoltà, la convinzione molto radicata che l'identità di un essere è valida e riconoscibile solo se esclude l'identità di ogni altro essere.*¹⁹

La prospettiva proposta da Glissant rivendica il diritto all'opacità nel discorso interculturale, secondo il principio per cui non è più necessario 'comprendere' l'altro, cioè ridurlo al modello della mia stessa trasparenza, per vivere con lui o per costruire con lui.²⁰ Una prospettiva

¹⁸ Sulla lezione dell'antropologo brasiliano Darcy Ribeiro, il poeta della Martinica individua tre tipi di America: *l'America dei popoli testimoni, di chi vi è sempre vissuto e che può essere chiamata Meso-America; l'America di chi è venuto dall'Europa e ha mantenuto sul nuovo continente gli usi, i costumi e anche le tradizioni del paese di origine, che può essere chiamata Euro-America... e l'America che potrebbe essere chiamata Neo-America, quella della creolizzazione, formata dai Caraibi, dal nord-est del Brasile, dalle Guyane e dal Curaçao, dal sud degli Stati Uniti e da una gran parte dell'America centrale e del Messico.* Glissant, É., *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma, 1998, p.12.

¹⁹ Glissant, *Op. Cit.*, p.14.

²⁰ Cfr.: Glissant, *Op. Cit.*, p. 23.

dunque che suppone e comporta non il pensiero dell'essere ma la divagazione dell'esistente.

Il pensiero di sistema imperante è incapace di ospitare tale prospettiva e si trova spaesato di fronte all'imprevedibilità delle culture composite, procedendo come gli è proprio, ovvero secondo logiche binarie. Per *comprendere* la totalità mondo è necessario un pensiero più intuitivo e più fragile, quasi un pensiero minacciato, che permette di accogliere gli imprevisti del caos-mondo. Un pensiero della traccia quindi, che mira a unirei punti per formare il profilo di un fenomeno culturale, senza intaccare *l'opacità* che avvolge il diverso. È grazie ad essa che si può iniziare il lavoro di comprensione.

Rivendicare il diritto all'opacità non riguarda una cultura in particolare, ma piuttosto la cognizione del fatto che l'essere è eterogeneo e articolato, quindi irriducibile a una dimensione completamente trasparente. Le relazioni tra culture si costruiranno quindi sulla consapevolezza della differenza e non sulla pretesa ricerca di uniformità, escludendo così le pretese identitarie essenzialiste.

Glissant sostiene che la sorprendente quantità di lingue e culture che ospita la totalità mondo può essere messa in relazione, di modo che si crei una *comprensione* reciproca. Tale accordo linguistico è possibile attraverso la traduzione. Essa viene a costituirsi come *l'arte più importante - e necessaria - del futuro*. Questo perché ogni traduzione suggerisce attraverso il passaggio stesso che compie da una lingua all'altra, la sovranità di tutte le lingue del mondo.

Se scrivere in presenza di tutte le lingue del mondo è un imperativo per lo scrittore, il traduttore accompagnando una lingua *da* un'altra, le mette in comunicazione e rende manifesta tale realtà, confrontandosi così con l'unicità di ogni lingua.²¹

Il pensiero della traccia costituisce un'opzione valida al pensiero di sistema, che al momento attuale rappresenta una forma di pensiero

²¹Cfr.: Glissant, *Op.Cit.*, p. 25.

egemonico. È bene parlare di opzioni e chiarire, per quanto possa essere scontato in questa sede, che tutte le categorie d'analisi o strutture epistemologiche con cui scegliamo di guardare il mondo e le sue manifestazioni, hanno sempre delle opzioni alternative, anch'esse strutturate e rispondenti a epistemologie differenti.

1.2 L'opzione *decoloniale*.

Se il secolo breve inizia sotto una prospettiva teologica, per la quale il traduttore è investito di un compito metafisico volto alla ricomposizione dei cocci linguistici di un vaso babelico, giunge al termine con una visione alquanto politicizzata del lavoro di traduzione di cui l'interrogativo della Spivak *Can the subaltern speak?* ne è un esempio emblematico.²²

Il riconoscimento degli studi culturali nati nei territori dell'America Latina tarda ad affermarsi come corrente di pensiero influente nell'ambito del circuito dei *postcolonial studies* nordamericani. Nonostante la scarsa ricezione presso le istituzioni occidentali, tale area di studi ha una lunga tradizione che affonda le sue radici in una tradizione saggistica iniziata nel XIX secolo, con gli interrogativi sollevati da Bello, Sarmiento, Martí, Rodó, Mariategui, Ortiz, insieme ai contributi più recenti di Retamar, Rama, Cornejo Polar, Paz, Césaire, Freyre, solo per citarne alcuni. Questi studiosi provenienti da campi disciplinari diversi, pensano alle società latinoamericane a partire dalle relazioni etniche, dalle identità nazionali emergenti e dalla relazione tra modernità e modernizzazione e inaugurano un dibattito multidisciplinare in cui le culture latinoamericane vengono studiate da prospettive diverse quali la storiografia, la critica letteraria, gli studi di folklore, l'antropologia, le scienze politiche, l'educazione, la sociologia, etc. La traiettoria degli studi culturali in America Latina si crea a partire da questa tradizione e dalle influenze di varie correnti europee e statunitensi, nonché dal recente dialogo instaurato con gli studi postcoloniali e subalterni.

Recentemente nell'ambito dei cosiddetti studi decoloniali sorti sull'esempio della *filosofía de la liberación* di Enrique Dussel, Walter Mignolo avanza una critica estremamente localizzata agli studi postcoloniali nordamericani e al loro adattamento ai contesti latinoamericani. In risposta a questa applicazione generalizzata nasce il

²² Spivak mette a fuoco il soggetto/oggetto della ricerca che dalla fine dell'ottocento è stato nel mirino degli studi antropologici, il subalterno, l'altro, l'indigeno, concentrandosi soprattutto sulla condizione della donna subalterna.

gruppo *Modernidad/Colonialidad* che si configura come uno tra i più importanti e attuali movimenti di pensiero critico dell'America Latina.²³

Gli studiosi decoloniali partono dal presupposto che l'insieme culturale, politico, epistemologico e filosofico del capitalismo detto anche modernità, non è soltanto una costruzione europea che si propagò dall'Europa al resto del mondo, bensì un processo mondiale che nasce con il colonialismo. Coerentemente affermano che la modernità ha sempre la sua controparte simultanea, o lato oscuro, che si identifica nella *colonialità*. Quindi non esisterebbe modernità senza colonialità, visto che questa è complementare alla prima.

Il mondo moderno/coloniale si origina nel XVI secolo e la scoperta/invenzione dell'America è la componente coloniale della modernità, la cui faccia visibile è quella del Rinascimento Europeo. Seguendo questa traiettoria di pensiero, l'Illuminismo e la Rivoluzione Industriale sarebbero momenti storici derivati che consistono nella trasformazione della *matrice coloniale di potere*,²⁴ di cui la modernità è il processo storico col quale l'Europa cominciò la strada verso l'egemonia.²⁵

Sembra lecito in questa sede tenere presente alcuni dei concetti dai quali si articola il pensiero decoloniale, così da fornire gli strumenti ai quali farò ricorso durante la trattazione del presente lavoro.

²³ Il progetto nasce alla fine degli anni novanta dalla collaborazione di diversi studiosi, quali Aníbal Quijano (Perù), Enrique Dussel (Argentina-Messico), Edgardo Lander (Venezuela), Arturo Escobar (Colombia), Catherine Walsh (Equador), Nelson Maldonado-Torres (Porto Rico), Zulma Palermo (Argentina), Santiago Castro-Gomez (Colombia), Fernando Coronil (Venezuela), Walter Dignolo (Argentina- USA). Proveniente da concetti e teorie nate e proliferate in America Latina nel corso del secolo scorso, tra cui la teoria della dipendenza, la filosofia della liberazione e gli studi subalterni, il gruppo di studiosi si concentra principalmente sul dibattito Modernità/Postmodernità.

²⁴ Secondo Catherine Walsh: *Entendemos por esta matriz colonial, el sistema de clasificación jerárquica racial-civilizatoria, que ha operado y opera en distintos ordenes de la vida, incluyendo con relación a identidades sociales (la superioridad del hombre blanco heterosexual), al ámbito ontológico-existencial (la deshumanización de pueblos indígenas y negros), epistémico (el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento así descartando otras racionalidades epistémicas), y cosmológica (el control y/o negación de las bases ancestrales-espirituales-territoriales-vivenciales que rigen los sistemas de vida de los pueblos de la diáspora Africana y de Abya Yala)*, pp.94-106, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100906011100/estudioscultural.es.pdf>.

²⁵ Sanmartín I., *La genealogía de la idea de América Latina desde una perspectiva decolonial*, in «Corrientes. Revista nórdica de estudios iberoamericanos», vol.01, 2010, Oslo, pp. 91-117.

Il cosiddetto *giro decolonial* latinoamericano rifiuta l'idea sostenuta dal pensiero di sistema sia in ambito accademico che sociale, secondo la quale, con la fine delle amministrazioni coloniali e la formazione degli Stati-Nazione nelle periferie del sistema-mondo, si vive adesso in una realtà decolonizzata e post-coloniale. Il punto di partenza è invece quello secondo il quale la divisione internazionale del lavoro tra centri e periferie, così come la gerarchizzazione etnico-razziale delle popolazioni conseguente a secoli di espansione coloniale europea, non si trasformò significativamente con la fine del colonialismo né con la formazione degli Stati-Nazione nelle periferie del sistema-mondo.²⁶ Assistiamo peraltro a una *transizione del colonialismo moderno verso la colonialità globale*, un processo che ha trasformato sicuramente le forme di dominazione iniziate a partire dall'epoca della conquista, ma non la struttura delle relazioni centro-periferia su scala mondiale.²⁷

Rifiutando l'assioma secondo cui lo stare in un mondo postmoderno significhi aver sollevato la società dal vincolo della colonialità, essi sostengono che il capitalismo globale contemporaneo ri-significa, sotto una forma postmoderna, le esclusioni provocate dalle gerarchie epistemologiche, spirituali, etnico-razziali, quelle sessuali e di genere, messe in atto dalla modernità. In questo modo, le strutture di lunga durata formate durante i secoli XVI e XVII continuano a giocare un ruolo importante nel presente.²⁸

La ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual y el sujeto que habla están siempre desconectadas. Al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la

²⁶Secondo il sociologo statunitense Immanuel Wallerstein il sistema-mondo è costituito da un insieme di dinamiche che ridistribuiscono le risorse economiche del pianeta secondo la traiettoria centro-periferie. I paesi più sviluppati si identificano con il centro del sistema, mentre le periferie sono costituite da quelli meno sviluppati. Le periferie forniscono le materie prime necessarie allo sviluppo industriale dei centri, producendo così un meccanismo di sfruttamento economico e di distribuzione ineguale delle ricchezze.

²⁷Castro-Gómez Santiago y Grosfoguel Ramón, (compiladores), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 13 (Trad.mia).

²⁸*Ibidem*, p.14.

*filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre, es decir, disfraza a quien habla así como su ubicación epistémica geopolítica y cuerpo-política en las estructuras del poder/conocimiento [...]. El postmodernismo y el post-estructuralismo como proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y de práctica una forma particular de colonialidad del poder y el conocimiento.*²⁹

Colonialità e colonialismo sono due concetti diversi. La nozione di colonialità oltrepassa temporalmente e concettualmente quella di colonialismo, perché non solo implica il fenomeno di controllo e dominazione politica diretta delle colonie da parte delle potenze europee, ma contempla analogamente l'esistenza di una struttura che perpetua la situazione di dominazione anche quando viene a mancare la relazione coloniale. Fondato dal filosofo peruviano Aníbal Quijano, il concetto di colonialità sostiene che il potere sociale delle ex-colonie continui a essere strutturato anche dopo la scomparsa del colonialismo, secondo dei criteri creatisi nel contesto della relazione coloniale.

La colonialità ha una conformazione tripartita ed esattamente per la sua esistenza capillare e radicata nel territorio - non solo in quello latinoamericano, ma in tutto il sistema-mondo - si configura in tre principali dimensioni: la *colonialidad* del *ser*, del *poder* e del *saber* (colonialità dell'essere, del potere e del sapere).

Il filosofo argentino Walter Mignolo sintetizza il pensiero di Quijano e propone la tripartizione della colonialità come costitutiva della dimensione moderna e isola i piani logici su cui opera:

1. Colonialità del potere (colonialità dell'economia e della politica)
2. Colonialità del sapere (piano epistemico, filosofico, scientifico, linguistico e della conoscenza)
3. Colonialità dell'essere (soggettività, controllo della sessualità, controllo dei ruoli attribuiti ai generi).

²⁹*Ibidem*, p.21.

I piani in cui si articola la colonialità sono diversi aspetti del reale fortemente interconnessi e proporre uno studio sezionato risulta essere un lavoro estremamente complesso.

Il pensiero decoloniale sostiene che i processi di indipendenza portati a termine nei secoli XIX e XX nelle ex-colonie spagnole, francesi e inglesi fu incompleta perchè si limitò alla sola emancipazione giuridico-economica delle periferie.

In cambio, la seconda decolonizzazione alla quale tali studiosi alludono con la categoria di *decolonialità*, dovrà dirigersi all'eterarchia delle molteplici relazioni razziali, etniche, sessuali, epistemologiche, economiche e di genere che i primi processi libertari lasciarono intatte. Quindi il mondo degli inizi del XXI secolo ha bisogno di una decolonialità che completi la decolonizzazione portata avanti durante i secoli XIX e XX.

Al contrario di quella prima indipendenza, la decolonialità è un processo di ri-significazione a lungo termine, che non si può ridurre a un avvenimento giuridico-politico.³⁰

Il pensiero decoloniale sostiene l'uscita dallo schema tripartito della colonialità, con la proposta di una forma di analisi e di pensiero altra. Walter Mignolo insiste nel definirla un'opzione al fianco di altre opzioni, tutte quelle che sino al momento attuale hanno fornito gli strumenti per la lettura della modernità da un punto di vista egemone ed eurocentrico.

Il cosiddetto *giro decolonial* può essere quindi definito come:

*una “nueva epísteme”, es una epísteme “otra”. (...) Consiste en pensar en la materialidad de otros lugares, de otras memorias, de otros cuerpos. Pensar desde lo negado por la retórica de la modernidad. Pensar desde categorías de pensamiento negadas: desde la corporalidad del cuerpo negro, de la homosexualidad, a las lenguas exóticas o del pasado, como el aymara o el árabe, el urdu y el ruso, el uzbekistano y el zulú, etc.*³¹

³⁰Grosfoguel, Ramón, 2005, in Castro-Gómez S. y Grosfoguel R., [compiladores], *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, p.17.

³¹ Mignolo, W., *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial*, in Cuadernillo No. 1. (Des) colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites

Pensare quindi da luoghi di enunciazione differenti implica anche pensare attraverso paradigmi ed epistemologie altre, non affiliate a quella egemonica e non per questo inefficienti dal punto di vista ermeneutico.

La validità di un pensiero è stata per troppo tempo misurata secondo una scala di valori univoca, solcata da quella che il sociologo portoghese Boaventura de Sousa Santos chiama la *línea abismal*. Tale frattura o linea di frazionamento è un solco immaginario che divide la società in fenomeni pensabili e comprensibili all'essere e fenomeni che non funzionano secondo le logiche egemoniche, quindi impercettibili come reali.

Secondo Santos il pensiero occidentale moderno è un pensiero abissale, perché:

consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La division es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera ser su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de eso, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica.³²

coloniales de la izquierda) in Bolivia, de Freya Schiwy y Nelson Maldonado Torres Walter Mignolo, pp.11-23, Buenos Aires, Argentina, Duke University, Ediciones del Signo, 2006.

³²De Sousa Santos, B., *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Prometeo Libros, 2010, p.12.

Santos precisa che per *imparare dal sud* bisogna seguire una *epistemologia del sud*.

L'affermazione che a molti può risultare scontata, non lo è quando si intende *avanzare una critica realmente radicale alle forme di sapere egemoniche; [si deve] essere in grado di suggerire delle alternative alla cornice eurocentrica e nord-centrica, e riconoscere che l'epistemologia non può essere spiegata soltanto in termini epistemologici.*³³

L'idea difesa dal sociologo portoghese rappresenta un'azione decolonizzatrice in relazione al pensiero occidentale, il quale tende ad essere parziale e uccidere forme di pensiero altre:

L'epistemologia infatti è contestuale, legata alle condizioni storiche in cui prende corpo e a particolari agenti, e dietro una certa concezione epistemologica molto spesso ci sono idee promosse con la forza: non la forza delle idee, ma le idee della forza, della potenza militare, inclusa quella del colonialismo e del capitalismo. In questo senso, per rinnovare il pensiero epistemologico dobbiamo cominciare dalle esperienze degli oppressi, da ciò che definisco come «sud globale». Non il sud inteso in termini geografici, ma il sud come metafora per indicare chi più subisce gli effetti del capitalismo. Dobbiamo partire dalla loro esperienza cognitiva, da quel che pensano, dalle loro nozioni relative al modo in cui la società si muove o dovrebbe muoversi, perché solo attraverso questa operazione epistemologica possiamo apprendere forme di sapere più complesse e scoprire aspetti sconosciuti delle nostre società. Quelle forme di sapere infatti non sono disciplinari, non sono prodotte nelle «istituzioni» (le nostre università sono istituzioni reazionarie dove vengono confinate anche le idee rivoluzionarie), nascono da premesse molto diverse, sottopongono a critica molti dei concetti eurocentrici, compreso quello di democrazia, ed elaborano nozioni che non sono disponibili nelle lingue coloniali e nel nostro immaginario. Abbiamo bisogno di nuove idee, soprattutto ora che il neoliberalismo si sta suicidando:

³³ *Passaggio epistemologico al sud globale*, intervista a Boaventura de Sousa Santos, in <http://archivio.eddyburg.it/article/articleview/12532/0/283/>

*l'epistemologia del sud è un modo per afferrare la ricchezza delle esperienze sociali senza che vada dispersa.*³⁴

L'epistemologia del sud auspicata da Santos rimarca come il disinteresse da parte delle istituzioni di fronte alla moltitudine di voci *indisciplinate* non riguardi solamente le istituzioni occidentali, ma anche quelle *periferiche*. Il normato e il non-normato divisi dalla linea abissale, dovrebbero quindi creare un nuovo spazio interstiziale in cui dialogare.

Soprattutto nella dimensione accademica, nell'ambito delle scienze sociali e antropologiche, ma non solo, si comincia a propendere per una dimensione di *co-labor* in cui non esistono più soggetti/oggetti di studio, né informanti, bensì attori sociali che collaborano attivamente alla ricerca.

Se si pensa alle discipline accademiche (a tutte le discipline accademiche: sociologia, antropologia, psicologia, storia, ingegneria, etc) come forme di controllo del sapere, si palesa la parzialità della conoscenza che esse propugnano e il loro carattere escludente nei confronti dei saperi altri. A questo proposito l'antropologa Xochitl Leyva mira alla decolonizzazione dell'investigazione, affermando che l'idea di *co-labor* è stata imprescindibile per far fronte ad almeno tre problemi connessi al progetto di ricerca:

- 1)El problema della supervivencia del fardo colonial de las ciencias sociales y de la naturaleza neo-colonial de la investigación científica;
- 2)el problema de la arrogancia académica producto de la *racionalidad indolente* (Santos 2005) que asume que el conocimiento científico, más valioso que el producido por los actores sociales;
- 3) y, la cuestión de la política de la producción del conocimiento que contribuya a transformar condiciones de opresión, marginación y exclusión de los estudiados; y, por otra, a producir análisis académicos más ricos y profundos a través de la experiencia de *co-labor*.³⁵

³⁴Ivi.

³⁵Leyva, X., S. Speed, *Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor*, http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/BIBLIOGRAFIA/PRACTICAS/DEINVESTIGACION/Leyva_y_Speed.pdf.

Il concetto di *epistemología fronteriza* si inserisce in questo spazio collaborativo e rifugge gli estremismi critici sia egemonici che marginali. Il pensiero di frontiera contribuisce attivamente al processo di decolonizzazione delle discipline, in questo caso anche della traduzione, cercando di mettere in luce il luogo di enunciazione da cui prende vita un ragionamento, avvicinandosi al discorso sull'alterità in maniera alternativa e includendo le componenti non accademiche che permettono la buona riuscita di un lavoro di ricerca.

Il pensiero di frontiera fornisce la prospettiva di una doppia critica perché si allontana dalle contrapposizioni dicotomiche al fine di assumere una posizione critica rispetto al pensiero occidentale e a quello periferico, con l'obiettivo di posizionarsi tra le due tradizioni di pensiero e allo stesso tempo non aderendo a nessuna di esse. In questo modo è possibile interrogarsi sulla tradizione epistemologica occidentale e allontanarsi criticamente dalla sua storicità unilineare.

Secondo i pensatori decoloniali:

lo que comparten todos los fundamentalismos (incluyendo el eurocéntrico) es la premisa de que hay sólo una tradición epistémica desde la que se pueden alcanzar la Verdad y la Universalidad cuerpo-política del sujeto que habla. En la filosofía y las ciencias occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La «ego-política del conocimiento» de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del «Ego» no situado.³⁶

Questo comporta il riconoscimento della non neutralità della scienza intesa come disciplina *super partes* e la localizzazione del discorso accademico e i limiti entro cui esso si articola.

Discostandosi parzialmente da *locus enuntiationis* introdotto da Foucault, per il quale si tenevano in conto i ruoli sociali e le funzioni istituzionali

³⁶ Grosfoguel, R., *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*, in Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, n° .4, pp.17-48, enero-junio de 2006, ISSN 1794-2489, p.20.

del parlante, Mignolo focalizza la sua attenzione nella storia personale del soggetto e precisamente a partire dal luogo di enunciazione nelle situazioni coloniali. La sua analisi parte dal presupposto che:

el pasado no se puede volver un discurso neutral. Ligado a una determinada disciplina, cualquier concepción de él será diseñada según las reglas de los reportes eruditos o científicos dentro de la disciplina. Los discursos eruditos (como cualesquier otros) adquieren su significado a partir de sus relaciones con el tema, con una audiencia, con un contexto de descripción (escogido para hacer del pasado un evento o un objeto absolutamente significativo) y con el locus de enunciación desde el cual uno «habla», y, hablando, contribuye a cambiar o a mantener sistemas de valores y creencias.³⁷

Secondo Mignolo «le discipline, come gli Stati Nazione, proteggono il loro territorio», quasi delle fortezze del sapere, alle quali ci si oppone attraverso la disobbedienza epistemica.

In questa sede sembra opportuno fare riferimento alla decolonizzazione dell'estetica proposta da Mignolo, ovvero la liberazione del concetto di estetica dalla matrice coloniale di potere.

L'obiettivo della decolonizzazione dell'estetica è la liberazione dei sensi e delle sensibilità intrappolate dalla modernità e dal suo lato oscuro che i pensatori decoloniali identificano nel concetto di colonialità.

Da un punto di vista semiotico, in effetti tutto quello che si ascolta, si vede e si legge, sottostà a delle gerarchie estetiche e culturali il cui obiettivo è formare delle soggettività rispondenti ai valori estetici e culturali imperiali. Per questo nasce la proposta di un concetto di estetica o *aiesthesis* (o colonialità estetica o dell'estetica) che sia in grado di svelare le dinamiche egemoniche su cui si fondano le creazioni artistiche.

³⁷Mignolo W., *El lado más oscuro del Renacimiento*, Universitas humanística no.67 enero-junio de 2009, pp.165-203, Bogotá – Colombia, ISSN 0120-4807, p.176.

Infatti, pur essendo nato nell'ambito delle scienze sociali, il pensiero decoloniale comincia recentemente a occuparsi della questione sulla colonialità delle forme d'arte e di come la percezione estetica sia parte costitutiva della colonialità epistemologica che investe i campi del sapere, della religione, ma anche le maniere di vedere e sentire.

1.3 Il concetto di traduzione secondo il pensiero decoloniale.

Per quanto attiene al contesto della traduzione, il filosofo argentino tratta il problema della traduzione/transculturazione e centra la sua analisi precisamente nell'area geografica di nostro interesse, lo stato messicano del Chiapas.

Mignolo interpreta il concetto di traduzione e quello di transculturazione come processi fondamentali nella costruzione dell'idea di modernità e della sua controparte (la colonialità).

Partendo dal presupposto che la traduzione fu un processo che la colonialità del potere adoperò per articolare la differenza culturale nel contesto latinoamericano sin dai secoli della conquista, Mignolo si sofferma sul concetto di *transculturación* di Fernando Ortiz e sulle pratiche di doppia traduzione adottate dal discorso politico dell'*Ejercito Zapatista de Liberacion Nacional*.³⁸

Il termine *transculturación* appare per la prima volta nell'opera *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, pubblicata nel 1940 a La Habana, dell'antropologo cubano Fernando Ortiz. *Transculturación* è un concetto che designa una specifica situazione creatasi nell'isola di Cuba, per la quale il termine *aculturación* sembra non essere appropriato, a detta dell'autore:

Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero transculturación es vocablo más apropiado. Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como

³⁸ Il corpus dei comunicati, saggi, lettere, riconducibili al portavoce dell'EZLN nasce in una zona di conflitto politico e sociale e rivendica una lotta volta alla difesa dei diritti collettivi e individuali storicamente negati ai popoli originari del Messico. L'EZLN si batte per una costruzione di un nuovo modello di nazione che includa la democrazia, la libertà e la giustizia in qualità di principi fondamentali di una forma politica *altra*. Al fine di raggiungere tale obiettivo si è creata una rete di resistenti e ribelli costituitosi in movimento armato in nome dell'umanità e contro il neoliberalismo. In questo lavoro ci si limita a prendere come esempio solamente la poetica della comunicazione dell'EZLN.

*en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida. La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones.*³⁹

Ortiz assume il punto di vista delle popolazioni amerindiane, affermando che *se estas Indias de América fueron Nuevo Mundo para los pueblos europeos, Europa fue Mundo Novísimo para los pueblos americanos.*⁴⁰

La fortuna del concetto di *transculturación* come termine chiave attraverso cui strutturare un'analisi critica, è stata grande in America Latina. *Transculturación* è stato ripreso da vari critici che ne hanno dato una lettura concettuale contemporanea, come Ángel Rama e più recentemente, nell'ambito dello studio delle dinamiche culturali e delle culture in traduzione, Mary Louise Pratt e Walter Mignolo.

Nel contesto dei *postcolonial studies* il pensiero di Ortiz sembra influenzare il concetto di *hybridity* di Homi K. Bhabha, secondo il quale le culture entrano in contatto e formano un *third space* dove i segni culturali non rispondono ai paradigmi originari. Secondo Bhabha:

*è questo Terzo Spazio, sebbene in sé non rappresentabile, a generare le condizioni discorsive di enunciazione che sottraggono al significato e ai simboli della cultura qualunque unità o fissità primordiale, facendo sì che persino dei segni stessi ci si possa appropriare per tradurli, ri-storicizzarli e interpretarli in modo nuovo.*⁴¹

Mary Louise Pratt in *Ojos imperiales* usa il termine per condurre una doppia analisi critica, di genere e delle ideologie imperialiste europea ed

³⁹Ortiz, Fernando, *Del fenómeno social de la `transculturación' y de su importancia en Cuba*, http://www.fundacionfernandoortiz.cult.cu/downloads/ortiz/Del_fenomeno_social_de_la_transculturacion.pdf.

⁴⁰*Ibidem*, p.3; Il termine transculturazione viene definito ancora da Ortiz come composto da *diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura [...], sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. Al fin, [...] en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola.*

⁴¹ Bhabha, K. Homi, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001, p.59.

euroamericana. Chiama *zona di contatto* lo spazio in cui entrano in gioco delle dinamiche di traduzione e dimostra come il processo di transculturazione non sia unilaterale, ma dialogico.

Mignolo crea un ponte tra il concetto di transculturazione e quello di traduzione definendo quest'ultima come un processo non solo interlinguistico, ma anche intercosmologico, che traduce conoscenza, memoria ed emozioni dal punto di vista della cosmologia amerindiana o subalterna, attraverso lo spagnolo o qualunque altra lingua coloniale.

Se nelle *crónicas* e nell'opera cristianizzatrice dei missionari del XVI secolo il processo di traduzione manifesta degli evidenti segni di mascheramento della differenza coloniale attraverso una dinamica di assimilazione culturale e linguistica, per l'EZLN la differenza culturale è riconosciuta come luogo in cui operare politicamente ed epistemologicamente. Secondo Mignolo:

*The dictum "Because we are all equal we have the right to be different" is the most concise and dear formula of the colonial difference as a place of translation/transculturation from a perspective of subalternity. The Zapatistas' enactment and theory of translation (see the example from Subcomandante Marcos below) was performed from the subaltern perspective of local Marxist and Amerindian histories in resistance against and transformation of global designs. Their performance and theory of translation is not merely from one language to another, but also a complex and double movement.*⁴²

Nel discorso dell'EZLN il processo di traduzione/transculturazione avviene in termini amerindiani, così da vincolare un processo liberatorio di una lunga storia di oppressione e subalternità della conoscenza e della lingua.

La particolarità di tale discorso risiede nell'uso di un socioletto diverso dalle produzioni discorsive politiche di altri contesti latinoamericani, che

⁴² Mignolo W., *Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation*, in <http://institucional.us.es/revistas/comunicacion/4/SECCION%201%20CLAVES/CLAVES%201.pdf>

ibrida la sintassi della lingua spagnola con quella delle lingue mayensi parlate nello stato del Chiapas (tzeltal, tzotzil, tojolabal, ch'ol).

Sostiene Mignolo che sin dal 1500 la traduzione ha contribuito alla costruzione di dicotomie gerarchiche che hanno imposto determinate regole e direzioni di transculturazione. La traduzione ha quindi aiutato la creazione della differenza coloniale tra le lingue europee (le lingue della scienza, della conoscenza e del luogo di enunciazione), e il resto delle lingue del pianeta (quelle lingue situate nelle culture e religioni del luogo dell'enunciato).⁴³

La dinamica traduttiva portata avanti nel contesto zapatista opera invece secondo logiche diverse, lasciando evidente una frattura nella grammatica e nella sintassi delle lingue egemoni, causata dalla interferenza dei sistemi linguistici e cosmogonici amerindiani.

L'espressione *detrás de nosotros estamos ustedes* (*dietro di noi ci siamo voi*), pronunciata da un'esponente dell'EZLN, genera nella lingua spagnola una sensazione di straniamento e incomprendimento perché viene identificato come un enunciato privo di significazione, fratturato nella sintassi e nella concordanza verbo-soggetto. Nella traduzione dal tojolabal allo spagnolo emerge un allontanamento che affiora dalla lingua e che rivela la sua origine profonda nella differenza cosmologica dei due sistemi linguistici.

La dimensione politica della pratica di doppia traduzione risiede nella consapevolezza dei dirigenti del movimento zapatista di non poter spiegare dei concetti della filosofia marxista-leninista nel contesto indigeno messicano se non attraverso l'uso del sistema culturale autoctono. Provenienti da una formazione universitaria, gli intellettuali urbani affermano che al momento dell'avvicinamento alla popolazione indigena fu necessario un processo di smantellamento e rimodellamento del sostrato culturale da cui provenivano:

We went through a process of re-education, of re-modeling. It was like they unarmed us. As if they had dismantled all the tools we had-

⁴³ Cfr.: Mignolo W., *Op.cit.*, pp.8-9. (Trad. mia).

*Marxism, Leninism, socialism, urban culture, poetry, literature-every thing that was a part of ourselves, and also that we did not know we had. They dismantled us and put us together again, but in a different configuration. And that was for us [urban intellectuals] the only way to survive.*⁴⁴

Proprio questa dinamica decostruttiva e ricostruttiva della struttura critica ha permesso di instaurare una relazione dialettica con la società indigena. La traduzione è qui intesa come processo di mediazione che coinvolge intere cosmologie, in cui la trasformazione interessa non solo la dimensione linguistica: da essa emerge una trasformazione ancora più profonda resa possibile dalla messa in discussione del paradigma di valori che struttura un individuo. In questa dinamica esiste un cambio molto importante riguardo l'interrogativo annoso delle discipline occidentali, che pone come problema la comprensione dell'altro.

Dislocare il punto interrogativo dell'indagine conoscitiva sul proprio sistema di valori è un punto d'arrivo importante nella costituzione del cosiddetto dialogo interculturale, in questo modo si destabilizza la pretesa di universalità del pensiero occidentale, il cui obiettivo è la comprensione del diverso per mezzo dell'assimilazione ai propri canoni interpretativi.

Il processo di traduzione indicato da Mignolo consiste dunque in un doppio movimento che agisce primariamente su chi traduce e sul sistema da cui nasce l'interpretazione, proponendo un distanziamento del traduttore dal proprio paradigma di valori, grazie al quale risulta possibile abitare la zona di contatto in una prospettiva transculturale.

⁴⁴ Marcos, in Mignolo W., *Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation*, <http://institucional.us.es/revistas/comunicacion/4/SECCION%201%20CLAVES/CLAVES%201.pdf>.

Tradurre l'America.

*Le fratture della cultura richiamano discorsi spezzati,
discorsi suscettibili di dire e di far comprendere
lo sbandamento dei suoni e dei sensi.⁴⁵*

2.1 Assordati dal boom

Fu letteralmente un'esplosione quella del romanzo che negli anni Sessanta e Settanta investì l'editoria ispanoamericana e mondiale, innescata simultaneamente da un gruppo di scrittori di grande spessore i cui romanzi ebbero una risonanza globale. Il pubblico venne travolto dall'onda dal *real maravilloso* di Alejo Carpentier, dalla lingua sperimentale di Julio Cortázar, dai paesaggi evocativi di Juan Rulfo, dai labirinti di Jorge Luis Borges, e percepì questa narrativa come composta di storie su una terra magica e primigenia, di cui l'aspetto esotico sfidava il razionalismo della *civiltà* europea.

Il fenomeno che in ambito giornalistico si chiamò *boom* della letteratura ispanoamericana coincise con un periodo di crescita economica che interessò quasi tutti gli stati dell'America Latina, che ebbe forti ripercussioni nel campo culturale.

Negli anni Cinquanta ha inizio la seconda avanguardia, o neoavanguardia della letteratura ispanoamericana, un momento in cui fiorisce la produzione di narrativa sperimentale; costituita prevalentemente da modelli letterari che abolivano le frontiere tra generi, con la tendenza alla mescolanza di diversi stili di scrittura e alla non convenzionalità.

I primi mutamenti dello scenario letterario latinoamericano vennero annunciati da un gruppo di scrittori eterogeneo per età e generazioni, in un momento in cui la produzione letteraria dell'area faceva ancora eco ai dettami del romanzo del secolo precedente.

Anche se all'interno del gruppo era presente una differenza di periodo di pubblicazione, permane comunque una *perfetta coincidenza in tutte le altre condizioni - qualità estetica eccezionale, tirature su scala*

⁴⁵ Laplantine F., *Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze*, Eleuthera, Milano, 2004, p.8.

*industriale, riapertura del mercato spagnolo dell'America ispanica, circuiti di distribuzione estesi all'intera area linguistica - condizioni che concorrono a raggruppare questi scrittori, a farli riconoscere come compartecipi di una stessa grande offensiva innovatrice*⁴⁶.

Questo assetto fortunato permise all'America Latina in quanto continente di guadagnare visibilità e peso come soggetto ed entrare così definitivamente nel *main stream* dell'editoria mondiale.

In effetti i *realismi meravigliosi*⁴⁷ della neoavanguardia hanno obiettivi diversi da quelli del primo realismo *costumbrista* degli anni Venti: riconfigurano le regole stilistiche e formali, attingono da varie fonti tra le quali le avanguardie europee, gli autori statunitensi, le dimensioni linguistiche regionali e molte altre. In breve, quello che Yurkievich chiama *l'altro realismo*, muta sostanzialmente di sistema simbolico:

*Questo realismo è mobile e mutevole, come mobile e mutevole è la realtà di cui si nutre, da cui viene animato per mezzo di uno scambio dinamico, duttile, sottile. Non si fossilizza in stereotipi fissi, non corrisponde a una normativa canonica. Non è un decalogo, è una fervida relazione conoscitiva con il fertile magma della realtà, con le sue molteplici potenzialità e proiezioni mentali. Non rinuncia né alla fantasia né alla fantasmagoria. [...] Favorisce l'interpenetrazione dei generi, la quale comporta soprattutto l'assimilazione delle risorse poetiche: gli slanci lirici, le amplificazioni improvvise, la saturazione metaforica, la libertà di associazione, l'orchestrazione fonica e ritmica, l'invenzione neologica, la diagrammazione ideografica. Utilizza il collage, una tecnica di mosaico multiforme, simultaneista, che permette di assemblare le componenti più disparate. Il principio costruttivo del testo è la commistione: di soggetti narranti, di tempi e spazi, di prospettive e livelli.*⁴⁸

⁴⁶ Cfr.: Yurkievich Saúl, *Un cambiamento di sistema narrativo*, in *Storia della civiltà letteraria ispanoamericana*, diretta da Dario Puccini e Saúl Yurkevich, Vol.2, *L'ultimo Ottocento e il Novecento*, Torino, UTET, p.417.

⁴⁷ Espressione che vuole rappresentare due tendenze letterarie tra loro distinte: *realismo magico* e *reale meraviglioso*.

⁴⁸ Yurkievich S., *Op. Cit.*, p.418.

Negli anni Ottanta e Novanta tale simbolismo ha modificato le proprie prospettive in seguito al peso delle macrostrutture di origine politico sociale, locali e nazionali, che hanno influenzato il discorso culturale delle diverse regioni latinoamericane. Questi cambiamenti hanno portato un nutrito gruppo di scrittori latinoamericani alla creazione di un movimento letterario in netta opposizione alle narrative magico-realiste del boom, che per lungo tempo dominarono la ricezione della produzione letteraria latinoamericana in Europa.

Il movimento *McOndo* ne è un esempio, in quanto sostiene un cambio di sensibilità in contrasto all'immagine trasfigurata dell'America Latina richiesta dal mercato europeo. Nel vasto panorama letterario latinoamericano la scelta di *McOndo* non è altro che un caso particolare di una voce in contrapposizione alle dinamiche del mercato culturale.

Denominato così dallo scrittore cileno Alberto Fuguet (adesso cineasta), il movimento *McOndo* è apolitico e individualistico, non organizzato; hanno aderito scrittori provenienti da diversi stati latinoamericani, col fine di bloccare le richieste di esoticità narrativa delle case editrici occidentali. Se la Cuba di Carpentier veniva descritta realmente nella sua magia, adesso la realtà è quella urbana della metropoli latinoamericana, non per questo priva di incanto, ma sprovvista di ogni caratteristica assimilabile al vecchio paradigma esplosivo. Non c'è una riflessione sull'identità latinoamericana nella narrazione della quotidianità di *McOndo*, nè una ricerca della relazione tra produzione letteraria e identità nazionale. Gli scrittori di *McOndo* non si piegano allo stereotipo di successo per il quale *lo latinoamericano se reduce a usar sombreros y machetes, y ver señoritas bailando guaracha*, come afferma Fuguet nel prologo all'antologia edita in Italia da Marcos y Marcos. L'autore precisa che:

No desconocemos lo exótico y variopinto de la cultura y costumbres de nuestros países, pero no es posible aceptar los esencialismos reduccionistas, y creer que aquí todo el mundo anda con sombrero y vive en árboles. Lo anterior vale para lo que se escribe hoy en el gran país McOndo, con temas y estilos variados, y muchos más cercano al concepto de aldea global o mega red. El nombre (¿marca-registrada?) McOndo es, claro, un chiste, una sátira, una talla. En

nuestro McOndo, tal como en Macondo, todo puede pasar, claro que en el nuestro cuando la gente vuela es porque anda en avión o están muy drogados. Latinoamérica, y de alguna manera Hispanoamérica (España y todo el USA latino) nos parece tan realista mágico (surrealista, loco, contradictorio, alucinante) como el país imaginario donde la gente se eleva o predice el futuro y los hombres viven eternamente. Acá los dictadores mueren y los desaparecidos no retornan. El clima cambia, los ríos se salen, la tierra tiembla y Don Francisco coloniza nuestros inconscientes. Existe un sector de la academia y de la intelligentsia ambulante que quieren venderle al mundo no sólo un paraíso ecológico (¿el smog de Santiago?) sino una tierra de paz (¿Bogotá?, ¿Lima?). Los más ortodoxos creen que lo latinoamericano es lo indígena, lo folklórico, lo izquierdista. Nuestros creadores culturales sería gente que usa poncho y ojotas. Mereces Sosa sería latinoamericana, pero Pimpinela, no. ¿Y lo bastardo, lo híbrido? Para nosotros, el Chapulín Colorado, Ricky Martin, Selena, Julio Iglesias y las telenovelas (o culebrones) son tan latinoamericanas como el candombe o el vallenato. Hispanoamérica está lleno de material exótico para seguir bailando al son de El cóndor pasa o Ellas bailan solas de Sting. Temerle a la cultura bastarda es negar nuestro propio mestizaje.⁴⁹

Sono alcune voci di un'America Latina irriverente, dai toni urbani e pop, che non rientrano più nelle direttive del mercato culturale mondiale e che vanno apparentemente oltre l'impegno politico e il contesto sociale, abbandonano i facili schematismi quasi disconoscendo i padri del realismo magico e fanno presente che il continente americano è molto più polifonico di quanto il pubblico occidentale si possa prefigurare.

Parallelamente a questo panorama composito di influenza postmoderna affiorano voci non convenzionali che all'orecchio occidentale risultano ancora più stonate della produzione mcOndiana, rappresentate dalla produzione letteraria nelle diverse lingue originarie amerindiane. Tale produzione nasce a partire dagli anni Ottanta circa e adesso risulta essere

⁴⁹ Prologo a *McOndo. Una antología de nueva literatura ispanoamericana*, Ed. Gijalbo-Mondadori/Barcelona 1996, in <http://www.marcosymarcos.com/macondo.htm>.

una pratica consolidata e diffusa in diverse regioni dell'America Latina. La particolarità di queste pubblicazioni risiede nel bilinguismo delle opere edite, le quali presentano solitamente la versione originale in lingua indigena e la traduzione in spagnolo a fronte. Nella maggior parte dei casi si tratta di autori che si autotraducono. Questa autotraduzione dalla lingua nativa alla lingua spagnola o viceversa (dipendendo dal grado di bilinguismo dell'autore), manifesta la volontà (in netta contrapposizione con il fenomeno McOndo), di affermare la propria identità linguistica, sociale e culturale all'interno di uno stato nazione fondamentalmente escludente.

Il romanzo *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones* di Jesús Morales Bermúdez, di cui in questa sede si presenta una traduzione commentata, si inserisce in una zona geografica di produzione letteraria bilingue (Chiapas), ma non rientra esattamente nella produzione letteraria appena descritta; è testimonianza di una voce in sordina nell'attuale panorama letterario latinoamericano.

2.2 L'origine del meraviglioso

Se si pensa alle *cronicas* del XVI secolo dei navigatori spagnoli e portoghesi, la dinamica di figurazione del meraviglioso nei territori del Nuovo Mondo ha un'origine ben più datata. I diari di bordo che riportano descrizioni inverosimili di terre ed esseri fantastici, costituivano il resoconto di una missione portata avanti da ex galeotti diventati marinai e supportata dalla Corona e dalla Chiesa.

L'atteggiamento ermeneutico più o meno ingenuo di Colombo all'approdare nelle prime isole caraibiche consisteva nel un dare nome a ciò che sino a quel momento aveva costituito il lato oscuro del mondo occidentale. A questo fine battezza i luoghi prima di tutto, le popolazioni in un secondo momento, assegnando loro una nuova e cristianissima toponomastica col fine ultimo di appropriarsene.

Le *cronicas* e i diari di bordo contribuiscono alla costruzione di un'America meravigliosa e assurda, una terra che non appena acquista un nome entra ufficialmente nella geografia occidentale. Il Colombo di Todorov, per esempio, è un ermeneuta che interpreta in maniera finalistica le nuove terre americane. Secondo il filosofo bulgaro:

Colombo pratica una strategia «finalistica» dell'interpretazione, simile a quella di cui si servirono i Padri della Chiesa nell'interpretare la Bibbia. Il senso finale è dato subito di primo acchito; quel che si cerca è il percorso che collega il senso iniziale (il significato apparente delle parole del testo biblico) con quel senso ultimo. Colombo non ha nulla di comune con un moderno empirista: l'argomento decisivo è un argomento d'autorità, non di esperienza. Egli sa in anticipo ciò che troverà; l'esperienza concreta non viene interrogata – secondo certe regole prestabilite – per la ricerca della verità, ma serve ad illustrare una verità che si possiede già da prima.⁵⁰

⁵⁰ Todorov T., *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino, 1984, p.20.

Continuo a citare Todorov:

É interessante osservare il modo in cui le credenze di Colombo influenzano le sue interpretazioni. Egli non si preoccupa di capire meglio le parole di coloro che a lui si rivolgono, perché sa a priori che incontrerà ciclopi, uomini con la coda e amazzoni. Vede bene che le «sirene» non solo delle belle donne (come si credeva che fossero). Ma anziché concludere per l'inesistenza delle sirene, preferisce correggere un pregiudizio con un altro pregiudizio: le sirene non sono belle come si pretende che siano.⁵¹

L'ermeneutica della conquista descritta sopra fa in modo che la realtà americana venga sussunta dalla verità europea; tuttavia, come afferma Quijano, non è tanto questo l'aspetto eccezionale della dinamica interpretativa finalista, di cui peraltro sarebbero capaci i conquistatori di tutte le latitudini e culture, quanto piuttosto il fatto di diffondere quella verità come unica ed egemone nel contesto mondiale.

Quella che più tardi verrà chiamata America Latina è il nuovo mondo inaugurato dallo sguardo dell'europeo creato dalla Conquista, se si pensa che l'idea stessa di scoperta suppone la legittimazione di quello sguardo straniero come l'unico possibile.

Da questo fatto, il complesso di invisibilità che grava sull'America Latina si palesa sin dalla sua nascita: *perché la nascita fu allo stesso tempo una cancellazione.*⁵²

L'annullamento della facoltà di autodeterminazione di un continente da parte del pensiero occidentale, riposa su una distinzione tra forme di essere e di sapere riconoscibili come esistenti, quelle cioè che rientrano nel paradigma di valori egemonico e altre forme che ne risultano escluse.

Queste ultime pur costituendo la base del pensiero egemonico ne rimangono costantemente all'ombra, spariscono dalla realtà e vengono percepite come non-esistenti, separate dal pensiero egemone per mezzo della linea abissale di Santos.

⁵¹ *Ibidem*, p.20.

⁵² Campra Rosalba, *América Latina: la identidad y la máscara*, Siglo XXI Editores, México DF, 2007, p.14.

Nel momento in cui l'America Latina viene inglobata nella geografia occidentale, si configura automaticamente come il lato oscuro della modernità, la base invisibile del pensiero egemonico.

L'appropriazione europea sfocia inevitabilmente in una generalizzazione trasversale che interessa diverse dimensioni del Nuovo Mondo, una specie di meccanismo unificatore che investe la realtà linguistica, sociale, culturale e naturale americana, che tende alla sintesi con fini classificatori. Il modello del *Systema Naturae* di Linneo per esempio, trova la sua ragion d'essere nella prima metà del XVI secolo con la spedizione La Condamine, considerata un trionfo per la comunità scientifica europea. Organizzata dalla corona spagnola con la collaborazione eccezionale di altri stati europei tra cui l'Inghilterra e la Francia, la spedizione prese il nome del geografo francese Charles de La Condamine e inaugurò un lungo periodo di ricerche scientifiche, una sorta di contributo internazionale alla determinazione della faccia esatta della Terra. La spedizione diede vita a svariate vicissitudini e leggende, ma la testimonianza reale rimane incisa sui resoconti e storie di viaggio, un *corpus* esteso composto da generi disparati, come afferma Pratt:

*Textos orales, textos escritos, textos perdidos, textos secretos, textos robados, abreviados, traducidos, antologados, plagiados; cartas, informes, relatos de supervivencia, descripción cívica, narraciones de navegación, monstruos y maravillas, tratados de medicina, polémicas académicas, antiguos mitos vividos e invertidos: el corpus de La Condamine ejemplifica bien el variado perfil de la literatura vinculada con los viajes en las fronteras de la expansión europea a mediados del siglo XVIII.*⁵³

Come spiega la linguista canadese, la letteratura di viaggio, in questo caso i resoconti scientifici, costituiranno il più importante apparato di controllo europeo sulle nuove terre conquistate, il quale formerà la base di nuovi sistemi di idee e di ideologie attraverso cui gli stati europei entreranno in contatto con le altre parti del mondo.

⁵³ Pratt, Mary Louise, *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México, FCE, 2010, p. 57.

L'atteggiamento dei primi *conquistadores* non cambiò nei secoli successivi alla conquista, al contrario, si amplificò con il proliferare della letteratura di viaggio.

In diversi momenti del progetto espansionistico europeo, la letteratura di viaggio supportò e letteralmente *creò* quelle parti di mondo ancora estranee al pubblico dell'Europa desideroso di avventura. Pratt nel suo libro *Ojos Imperiales*, chiama *veedor*, ossia 'colui che vede', il soggetto bianco e maschio del discorso paesaggistico europeo: colui i cui occhi imperiali contemplan passivamente e possiedono, che con le sue *crónicas* o *relatos de viaje* colma il duplice bisogno della borghesia europea di affermare la propria egemonia e superiorità, contemporaneamente alla propria innocenza.⁵⁴

In effetti il senso privilegiato dall'europeo all'arrivo nelle terre d'America fu la vista prima di tutti gli altri.

L'Occidente privilegiò l'occhio su tutte le altre maniere di sentire e percepire l'incontro coloniale. Ed è per questo che per noi è così difficile sentire come un *quechua* o un *aymara* nei confronti della *pachamama* (la madre terra), perché questo tipo di relazione non trova la mediazione della vista.

Il rapporto uomo/natura assume presso queste culture un posto centrale nell'organizzazione di una rete comunicativa che situa l'uomo e gli elementi naturali sullo stesso piano discorsivo:

*[...]un sistema di pensiero capace di contemplare le esigenze dell'ecosistema e, soprattutto, la percezione di una radicata idea di consustanzialità tra gli esseri viventi e il pianeta che ci ospita sono, di per sé, elementi sufficienti a scardinare assiomi della logica occidentale come l'antropocentrismo o la dicotomia natura/cultura.*⁵⁵

⁵⁴ Cfr. Pratt, Mary Louise, *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México, FCE, 2010, p.35.

⁵⁵ Badini R., *L'altra voce della letteratura ispanoamericana nell'editoria italiana*, in "Letterature d'America. Rivista trimestrale", n°128, Bulzoni Editore, p.157.

L'Occidente ha caricato la vista di forme di controllo attraverso le quali ripropone la visione eurocentrica delle relazioni sociali, politiche, e conseguentemente della produzione culturale e letteraria.

Localizzare e classificare sono state le armi più potenti della Conquista, grazie alle quali assimila al suo paradigma tutto il restante mondo considerato privo di capacità ermeneutiche tali da potersi autodeterminare. Quindi la dinamica per la quale l'America nasce nel momento stesso della sua scoperta porta a considerare parziale la storia e le sue testualizzazioni e necessaria una riflessione genealogica della produzione letteraria e della sua ricezione.

La storia letteraria dei diversi stati dell'America Latina, che come tutte le storie letterarie è parziale e canonica e contribuisce in maniera forte alla creazione della mitologia nazionale, non annovera quelle manifestazioni letterarie che rispondo a canoni altri, siano essi contro-canoni od opere rispondenti a sistemi di valori diversi da quello egemone.

A partire dagli anni Ottanta questa parzialità ben nota anche nei paesi europei comincia a essere inesorabilmente colmata non solo dall'offensiva della nuova letteratura ispanoamericana (come nel caso del fenomeno McOndo), ma anche dall'affermazione - ancora più sotterranea dei movimenti metropolitani - delle culture autoctone, con l'avvio di una produzione letteraria nelle diverse lingue amerindiane.

Incomincia ad affiorare nel panorama letterario latinoamericano un insieme di voci alternative al boom e nascono delle tendenze la cui presenza non suscita grande attenzione da parte dell'editoria mondiale, probabilmente per questioni estetiche e stilistiche, se non per l'uso di lingue difficilmente accessibili e visibili al pubblico globalizzato.

Sono discorsi fortemente localizzati che nascono dalle regioni andine, peruviane, cilene, dalla selva messicana, dall'Honduras, voci di popoli che hanno parlato e vissuto nell'esclusione sociale, culturale e politica all'interno dell'organizzazione degli stati nazione latinoamericani. Il loro ingresso nella modernità non è automatico, in quanto propongono figure e valori inconsueti rispetto alla visione omologante del paradigma occidentale; in parte questo è un esito della ricezione del discorso letterario latinoamericano in Europa e nel resto dei paesi occidentali,

considerato troppo spesso un'aggregazione di *topoi* del fantastico e del *real maravilloso*.

I mezzi che una cultura ha per rapportarsi ad un discorso altro, sia esso letterario o appartenente ad altri campi disciplinari, fanno parte di un paradigma autoctono di valori e teorie, che funge da struttura a quella stessa cultura. Un'affermazione forse banale, ma necessaria nella misura in cui essa rivela l'esigenza di una genealogia del pensiero critico europeo/occidentale e la dichiarazione della sua egemonia nel panorama della ricezione dei discorsi letterari latinoamericani.

2.3 Risemantizzare la modernità

Nel 1979 Edward Said palesa con un'attenta analisi del discorso coloniale la presunta oggettività della Storia, mettendo a fuoco l'attitudine orientalista delle narrazioni sull'altro e affermando che il colonialismo non fu solamente un fenomeno di dominazione politico economica, ma che coinvolse anche la sfera della comunicazione e del sapere, le quali furono strumentalizzate dal potere imperiale con la costruzione di immaginari sociali al fine di legittimare le azioni di conquista. Le rappresentazioni di inferiorità culturale, politica e sociale dei popoli conquistati ebbero un riverbero notevole sulle discipline sociali, artistiche e sui mezzi di comunicazione, che si propagò nelle ex-colonie di allora e continua ancora oggi nei Paesi costituitisi indipendenti, confermando la periferizzazione del *Terzo Mondo* anche nella dimensione culturale ed epistemica.

In effetti le proiezioni del bisogno di conquista occidentale muovono dal passato, precisamente dalle formulazioni di assiomi puntuali su cui si basa l'odierno paradigma filosofico europeo.

Per esempio quella che il filosofo colombiano Santiago Castro-Gómez chiama la *prospettiva del punto zero* delle filosofie eurocentriche, si origina dalla messa in discussione delle dicotomie cartesiane mente/corpo e mente/natura, costitutive di una forma di conoscenza non situata, con pretese di universalità e di onnipresenza.

Secondo Castro-Gómez il punto zero che si crea a partire da questi presupposti di neutralità, dà vita a una visione apparentemente oggettiva, cioè a un punto di vista che occulta e maschera la propria localizzazione, le relazioni di potere da cui si crea il sapere, che poi assurge a universale, con la pretesa di parlare *desde el ojo de dios*.⁵⁶

Tale strategia permette all'uomo europeo di regolarizzare la propria conoscenza, dichiarandola univoca e unica capace di arrivare a un sapere assoluto; ciò implica automaticamente lo scarto del pensiero non occidentale e la sua classificazione come inferiore e locale, insieme alla

⁵⁶ Cfr.: Castro-Gómez, Santiago, *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

diretta conseguenza di incapacità di assurgere all'universalità del sapere europeo. Il *locus di enunciación* isolato da Mignolo va di pari passo allo slittamento semantico del concetto di storia locale a storia globale, come la tendenza all'invisibilizzazione del punto di vista rispetto all'individuazione geopolitica dei centri di produzione del sapere. Il sapere, infatti, alle soglie dell'epoca moderna, viene prodotto presso i centri di potere, i quali a loro volta controllano i circuiti periferici, definiti irrilevanti e prescientifici, secondo Castro-Gómez:

La historia del conocimiento, tal como es representada desde el punto cero, tiene un lugar en el mapa, una geografía específica. Asia, África y América Latina, al igual que en el mapa T-O de Isidoro de Sevilla, quedan por fuera de esta cartografía y no son vistas como regiones productoras sino consumidoras del conocimiento generado en los centros.



57

In merito il peruviano Aníbal Quijano pone l'accento sul fatto che l'abilità nefasta dell'Europa fu legittimare, propagare e salvaguardare l'egemonia di una particolare prospettiva storica all'interno di un nuovo assetto di forze politiche, economiche e culturali, sistematicamente consolidate dalla modernità:

⁵⁷Uno dei primi esempi di mappa Orbis Terrae (mappa T-O), stampata da Guntherus Ziner, Augusta, 1472. È l'illustrazione della prima pagina del capitolo 14 delle *Etimologie* di Sant'Isidoro di Siviglia e rappresenta i continenti come domini dei figli di Noè: Sem-Asia, Cam-Africa, Jafet-Europa.

el hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo notable de eso no es que los europeos se imaginaran y pensarán a sí mismos y al resto de la especie de ese modo -eso no es un privilegio de los europeos- sino el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder.⁵⁸

Il processo per il quale la prospettiva europea si autoproclama unica ed egemone, confermando contemporaneamente una posizione ideologicamente eurocentrica, si fonda principalmente su quello che Enrique Dussel chiama il falso mito dell'Europa, una sorta di slittamento semantico su cui si basa la storia del Vecchio Mondo.

Secondo Dussel la costruzione dell'Europa come centro storico del mondo è il prodotto di un lungo processo di articolazione mitologica che non coincide propriamente con la linea di discendenza storica diretta (mondo asiatico come preistoria europea → Grecia → Roma → Europa occidentale medievale cristiana → Europa moderna), consacrata dal Rinascimento italiano e dal Romanticismo tedesco.

Il filosofo afferma che questa mitologia cronologica è alimentata da un'invenzione ideologica che «*rapta* a la cultura griega como exclusivamente *europea y occidental*, y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron *centro de la historia mundial*». ⁵⁹

⁵⁸ Quijano, Aníbal, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, p. 212

⁵⁹ Dussel, Enrique, *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, p.44, en Lander Edgardo (Compilador), *La colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Edit. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000, pp. 41-53.

Con un'appropriazione indebita l'*Europa moderna* autoproclama la propia descendencia directa dal *mondo europeo mitico semita orientale*, questo processo avviene grazie a una serie di slittamenti semantici fondati su altrettante deviazioni o rubeie geografiche e politico-culturali.⁶⁰

Una simile revisione della genealogia europea implica delle conseguenze profonde nell'ambito della critica alla Storia Mondiale, che secondo Dussel si concretizzano principalmente nel processo di ri-centramento

⁶⁰ En primer lugar, la mitológica Europa es hija de fenicios, de un semita entonces. Esta Europa venida del Oriente es algo cuyo contenido es completamente distinto a la Europa "definitiva" (la Europa moderna). A Grecia no hay que confundirla con la futura Europa. Esta Europa futura se situaba al norte de la Macedonia, y al norte de la Magna Grecia en Italia. El lugar de la Europa futura (la "moderna") era ocupado por lo "bárbaro" por excelencia (de manera que posteriormente, en cierta forma, usurpará un nombre que no le es propio, porque el Asia (que será provincia con ese nombre en el Imperio romano: sólo la actual Turquía) o el Africa (el Egipto) son las culturas más desarrolladas, y los griegos clásicos tienen clara conciencia de ello. El Asia y el Africa no son "bárbaras", aunque tampoco plenamente humanas³. Lo que será la Europa "moderna" (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano. Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del "modelo ario", racista. En segundo lugar, lo "Occidental" será el imperio romano que habla latín (cuya frontera oriental se sitúa aproximadamente entre la actual Croacia y Serbia), que ahora contiene al Africa del norte. Lo "Occidental" se opone a lo "Oriental", el imperio helenista, que habla griego. En lo "Oriental" está Grecia y el "Asia" (la provincia Anatolia), y los reinos helenistas hasta los bordes del Indo, y también el Nilo ptolomaico. No hay concepto relevante de lo que se llamará Europa posteriormente. En tercer lugar, Constantinopla desde el siglo VII, el imperio romano oriental cristiano, se enfrenta al mundo árabe musulmán creciente. Es muy importante recordar que "lo griego clásico" -Aristóteles, por ejemplo- es tanto cristiano bizantino como árabe musulmán. [...] En cuarto lugar, la Europa latina medieval se enfrenta igualmente al mundo árabe-turco. [...] Europa se distingue ahora del Africa, por primera vez (ya que ésta es musulmana berebere; el Magreb), y del mundo oriental (principalmente del imperio bizantino, y de los comerciantes del Mediterráneo Oriental, del Medio Oriente). Las Cruzadas son el primer intento de la Europa latina de imponerse en el Mediterráneo Oriental. Fracasan, y con ello la Europa latina sigue siendo una cultura periférica, secundaria y aislada por el mundo turco y musulmán, que domina geopolíticamente desde Marruecos hasta Egipto, la Mesopotamia, el imperio Mogol del norte de la India, los reinos mercantiles de Malaka, hasta la isla Mindanao en Filipinas en el siglo XIII. La "universalidad" musulmana es la que llega del Atlántico al Pacífico. La Europa latina es una cultura periférica y nunca ha sido hasta ese momento "centro" de la historia; ni siquiera con el imperio romano (que por su ubicación extremadamente occidental nunca fue centro ni siquiera de la historia del continente euro - afro - asiático). Si algún imperio fue centro de la historia regional euro-asiática antes del mundo musulmán, sólo podemos remontarnos a los imperios helenistas desde los Seleucidas, Ptolomeicos, el de Antíocos, etc. Pero, de todas maneras, el helenismo no es Europa, y no alcanzó una "universalidad" tan amplia como la musulmana en el siglo XV. En quinto lugar, en el renacimiento italiano (especialmente después de la caída de Constantinopla en 1453), comienza una fusión novedosa: lo Occidental latino, se une con lo griego Oriental, y enfrenta el mundo turco, el que, olvidando el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, permite la siguiente ecuación falsa: Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano. [...], Dussel Enrique, *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, pp. 41-44, en Lander Edgardo (Compilador), *La colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Edit. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000, pp. 41-53.

della modernità, ossia l'individuazione di due concetti di modernità, uno eurocentrico, regionale e provinciale, sviluppatosi nel corso del XVIII secolo che consentì all'Europa di uscire dall'immaturità per mezzo della ragione come processo critico (Riforma, Illuminismo e Rivoluzione francese sono i processi storici che danno vita a questa emancipazione), focalizzandosi esclusivamente sull'area europea del globo e lasciando da parte il resto del mondo; e un secondo concetto di modernità che implica una visione di più ampio respiro, che segue come determinazione fondamentale l'identificazione del mondo moderno, cioè degli Stati, dei loro eserciti, delle filosofie ed economie, come centro della Storia Mondiale.

Di conseguenza non si può pensare alla Modernità e a una Storia Mondiale prima del 1492, ossia prima della *scoperta* dell'America. Rispetto al *locus de enunciación* del filosofo della *liberación*, la Modernità comincia quando la Spagna si costituisce centro del mondo, quando fa dell'America la sua periferia.

Lo slittamento semantico che fa dell'origine europea un evento mitico, può essere pensato anche nel campo della letteratura. Armando Gnisci tratta l'idea di letteratura europea come

*mito universale, e quindi come "sineddoche" della letteratura mondiale (intendendo quell'aspetto della sineddoche con il quale si indica la parte per il tutto). L'etimologia dell'aggettivo "universale", presente nell'espressione "letteratura universale", ci ricorda che "universalismo" proviene dal latino universum. Il concetto di "comune a tutti gli umani" è espresso, quindi, mediante una parola che significa il suo contrario: un unico verso. La letteratura europea (una parte delle letterature del mondo) è diventata cioè la parte rappresentativa del tutto.*⁶¹

⁶¹ Cfr.: Gnisci A., *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*, Roma, Meltemi 1998, p.90, in Sinopoli Franca, *Il mito della letteratura europea*, Roma, Meltemi, 1999, p.155.

Nel libro di Franca Sinopoli, *Il mito della letteratura europea*, si parla di slittamenti concettuali dell'espressione 'letteratura universale', fatta propria dalla letteratura europea per fondare un'identità mitica.

Secondo l'autrice «è proprio la *forza* del mito, infatti, che sta alla base della trasformazione del paradigma letterario europeo in paradigma "universale", nell'accezione detta, cioè *riconducente gli altri modelli letterari alla esemplarità del proprio*. Ricondurre i diversi *ad unum versum*».⁶²

L'autrice mette in atto una pratica archeologica della costruzione di idea di universalità letteraria dell'Europa, simile alla genealogia del concetto di modernità riorganizzata da Dussel. Facendo questo i due studiosi palesano la costruzione dei concetti di letteratura europea e di modernità, e nel contempo cercano di richiamare l'attenzione sulla necessità di uno studio che si situi oltre il presente *liquido* e che sia capace di isolare e risemantizzare gli assiomi su cui si sviluppano molti degli attuali *-ismi*.

⁶² Sinopoli Franca, *Il mito della letteratura europea*, Roma, Meltemi, pp.155-156.

2.4 Il pensiero *fronterizo*

Il fatto più o meno palese che l'Occidente si sia auto proclamato voce unica in grado di nominare il mondo, fa pensare alla lucida analisi di Enrique Dussel sulla creazione del mito dell'Europa, con l'articolazione di una critica alla modernità dal locus della differenza coloniale. Più precisamente Dussel considera la razionalità moderna una contropartita dell'espansione coloniale europea iniziata nel XVI secolo.

I pensatori decoloniali propongono una prospettiva epistemologica critica rispetto sia ai fondamentalismi egemonici sia a quelli marginali, nell'adottare una prospettiva di frontiera che definiscono *pensamiento fronterizo*.

Tale pensiero è la risposta epistemologica del subalterno al progetto eurocentrico della modernità. Invece di rifiutare la modernità per rifugiarsi in un fondamentalismo assoluto, le epistemologie di frontiera sussumono e/o ridefiniscono la retorica emancipatrice della modernità a partire dalle cosmologie ed epistemologie del subalterno, localizzato nella parte oppressa e sfruttata della differenza coloniale, e si orientano verso una lotta per la liberazione decoloniale, col fine di pensare e realizzare un mondo che vada oltre la modernità eurocentrica:

*Lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos, la humanidad, las relaciones económicas más allá de las estrechas definiciones impuestas por la modernidad europea. El pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo antimoderno. Es una respuesta descolonial transmoderna de lo subalterno a la modernidad eurocéntrica.*⁶³

Il manicheismo ontologico che sta alla base della ricezione occidentale del boom letterario latinoamericano interessa anche la produzione

⁶³ Grosfoguel R., *La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*, in <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/transmodernidad-pensamiento-fronterizo-y-colonialidad-global.html>.

successiva e molto spesso tralascia gli aspetti legati ad una radicale trasformazione *po-etica* di certa produzione letteraria.

2.5 Abitare la zona di contatto: identità di frontiera.

Ci sono differenti maniere di esprimere la frontiera e altrettante di abitare una zona di frontiera. Infatti le zone liminari possono essere intese non solo a partire dalla conformazione geografica di un territorio, ma si estendono e avanzano inesorabilmente con le ondate migratorie; col transito umano anche la frontiera diventa mobile e si riconfigura e modella, a prescindere dalla contingenza, in tutto ciò che renda possibile all'essere umano rendere proprio uno spazio.

La frontiera in effetti non deve essere intesa come uno spazio geografico *tout court*, delimitabile spazialmente e misurabile con strumenti di calcolo topografico, al contrario si trova presso latitudini altre rispetto all'accezione standard del termine.

Sin dall'epoca della conquista l'America Latina si costituì come il retroscena della modernità, l'altra faccia su cui l'Europa elaborò la propria immagine, un laboratorio del progresso nel quale vengono tutt'ora sperimentate le conseguenze dell'esperienza coloniale. L'America Latina può essere vista come un territorio di frontiera, una *zona di contatto* entro i cui limiti entrano in gioco forze politiche, sociali, culturali divergenti, con delle risultanti tutt'altro che neutre, caricate di valenze contrastanti e coesistenti su uno stesso territorio. Queste forze si riflettono conseguentemente in diversi campi del sapere, influiscono sulla maniera di abitare un luogo, e anche sull'organizzazione della società, della cultura.

In letteratura nascono espressioni come quella di 'narrativa di frontiera', che designano non una narrativa vincolata spazialmente a una geografia, bensì uno spazio letterario in cui affiorano le forze che abitano una *zona di contatto*. La frontiera diventa un luogo di enunciazione dal quale parlano le culture la cui identità viene espressa secondo paradigmi non egemonici.

Mary Louise Pratt nel suo libro *Imperial Eyes: Travel and Transculturation*, chiama *zona di contatto* lo spazio di frontiera, ossia uno «spazio d'incontri coloniali, lo spazio in cui popoli geograficamente e

storicamente separati entrano in contatto l'uno con l'altro e stabiliscono relazioni correnti, che di solito implicano condizioni di coercizione, profonda ineguaglianza e conflittualità incontrollabile».⁶⁴

La zona di contatto concerne principalmente i territori in cui confluiscono o entrano in comunicazione delle culture con traiettorie storiche divergenti e che organizzano una società frequentemente nei limiti di una dimensione coloniale. Le zone di contatto quasi sempre si originano da situazioni di invasione e di violenza, e conseguentemente le forme sociali che si formano si basano su disuguaglianze drastiche.⁶⁵

Adottando il concetto di *eterogeneità radicale* dello studioso peruviano Antonio Cornejo Polar, la linguista canadese afferma che tali società inglobano sistemi culturali diversi che coesistono in uno stesso spazio e che interagiscono tra di loro.

Il termine *contatto* è preso in prestito dalla linguistica e mutuato dall'espressione *lingua di contatto*, una formazione linguistica improvvisata che si sviluppa in un contesto plurilingue in cui i parlanti comunicano solitamente per necessità commerciali. Solitamente dal contatto tra le lingue dei colonizzatori e quelle dei colonizzati, nascono le cosiddette lingue *pidgin*, come lingue intermedie e iper-semplificate che si fossilizzano su un rudimentale livello base. La formazione linguistica che ne risulta può o meno consolidarsi e farsi norma, sino a produrre parlanti nativi, nel qual caso andrebbe a costituirsi in una lingua creola.

Nelle zone di contatto, le lingue come anche le società che vi abitano, sono considerate, nel migliore dei casi povere di struttura, quando non caotiche e barbare.⁶⁶

Proprio perché non appartenenti all'una o l'altra entità di cui la frontiera stabilisce i limiti, la creazione che ha luogo nella zona di contatto, sia essa sociale, culturale o linguistica, tende ad essere definita come estranea da parte di entrambi fronti. In questi territori l'incontro tra gruppi egemonici e subalterni era sempre avvenuto entro spazi-tempo fluidi, disomogenei e in continuo mutamento, tanto da renderne impossibile una definizione

⁶⁴ Pratt, Mary Louise, *Ojos Imperiales. Literatura de viaje y transculturación*, México, FCE, 2010, p.33 (Trad. mia).

⁶⁵ Pratt, Mary Louise, *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*, 1996, <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Pratt.pdf>

⁶⁶ Cfr.: Pratt, Mary Louise, *Op. Cit.*, p34.

normativa certa e una tassonomia stabile⁶⁷, infatti, secondo Pratt, tali spazi sono «luoghi sociali in cui le culture si incontrano, si scontrano, lottano corpo a corpo».

Il luogo di frontiera è teatro di creazioni etnico-culturali, ideologiche e biologiche, in cui la definizione dell'identità è più che ogni altra sede, un processo di negoziazione e ridefinizione costante.

Gloria Anzaldúa poetessa e pensatrice *chicana*⁶⁸ esplicita nei versi seguenti la situazione della donna *mestiza* ed evidenzia quanto l'esperienza dell'abitare la frontiera sia uno «scontro, una collisione culturale»⁶⁹ che ha luogo trasversalmente sul territorio e sul corpo stesso degli abitanti dello spazio di frontiera.⁷⁰

Because I, *a mestiza*,
continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
*simultáneamente.*⁷¹

Lo spazio in cui avviene questa collisione si riferisce, nel caso di Anzaldúa, alla donna *chicana*, la *mestiza*, che vive:

«Cradled in one culture, sandwiched between two cultures, straddling all three cultures and their values systems, *la mestiza* undergoes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war».⁷²

⁶⁷ Ascione, Gennaro, *A sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, Casa editrice Emil di Odoya srl, Bologna, 2009, p. 106.

⁶⁸ Chiacano/a, termine colloquiale usato per i cittadini statunitensi di origine messicana.

⁶⁹ Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*, Spinsters aunt lute, San Francisco, 1987, p. 78 (Trad mia).

⁷⁰ Il contributo di Anzaldúa al discorso teorico sulla metaforizzazione del concetto di frontiera è fondamentale; con la pubblicazione di *Borderlands/La Frontera* (1987) focalizza il discorso sul *mestizaje* culturale della Frontera Norte del Messico con gli Stati Uniti e sulla condizione della *chicana*.

⁷¹ Anzaldúa, G., *Op. Cit.*, p.77.

⁷² *Ibidem*, p.78.

Qui la frontiera si rivela un concetto che attraversa non solo i territori ma anche i corpi, dimostra quanto essa stessa sia valicabile e mobile, come venga vissuta da chi la abita nella totalità dell'esistenza.

Nella lirica di Anzaldúa emerge la necessità di esprimere attraverso la lingua la dimensione di frontiera vissuta dalla *mestiza*; l'ambivalenza della lingua inglese e spagnola permette all'autrice di descrivere l'identità ibrida e la guerra interiore causata dall'oppressione politica, di genere, culturale e, non ultima, quella linguistica nelle zone di frontiera. Ne consegue che la lingua come dimensione identitaria è anch'essa attraversata da una frontiera: *Ethnic identity is twin skin to linguistic identity - I am my language.*⁷³

La dimensione linguistica, fondamentale nell'affermazione dell'identità chicana, rivendica nelle parole di Anzaldúa il diritto ad essere *code-switched*, impura, in altri termini rivendica il diritto di decolonizzarsi:

*For a people who are neither Spanish nor live in a country in which Spanish is the first language, for a people who live in a country in which English is the reigning tongue but who are not Anglo; for a people who cannot entirely identify with either standard (formal, Castilian) Spanish nor standard English, what recourse is left to them but to create their own language? A language that they can connect their identity to, one capable of communicating the realities and values true to themselves- a language with terms that are neither español ni inglés, but both.*⁷⁴

In effetti lo spagnolo chicano è una lingua ibrida, che si differenzia sotto molti aspetti dallo spagnolo standard, è una lingua che mostra i 250 anni di colonizzazione anglo/spagnola:

«We collapse two adjacent vowels into a single syllable and sometimes shift the stress in certain words such as *maíz/maiz*, *cohete/cuete*. We leave out certain consonants when they appear between vowels: *lado/lao*, *mojado/mojao*. Chicanos from South Texas

⁷³ Cfr.: Anzaldúa, G., *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*, Spinster's aunt lute, San Francisco, 1987.

⁷⁴ Anzaldúa, G., *Op. Cit.*, pp.35-36.

pronounce *f* as *j* in *jue* (*fue*). Chicanos use “archaisms”, words that are no longer in the Spanish language, words that have been evolved out. We say *semos*, *truje*, *haiga*, *ansina*, and *naiden*. We retain the “archaic” *j*, as in *jalar*, that derives from an earlier *h*, (the French *halar* or the Germanic *halon* which was lost to standard Spanish in the 16th century), but which is still found in several dialects such as the one spoken in South Texas. Due to geography, Chicanos from the Valley of South Texas were cut off linguistically from other Spanish speakers. We tend to use words that the Spaniards brought over from Medieval Spain. The majority of the Spanish colonizers in Mexico and the Southwest came from Extremadura – Hernán Cortés was one of them – and Andalucía. Andalusians pronounce *ll* like a *y*, and their *d*'s tend to be absorbed by adjacent vowels: *tirade* becomes *tirao*. They brought *el lenguaje popular, dialectos y regionalismos*».⁷⁵

La voce chicana nasce direttamente dalla doppia *herida* colonial anglo-spagnola, che ha sedimentato sul corpo della lingua e sull'identità dei parlanti, le tensioni culturali, linguistiche sociali, sorte in una zona di contatto.

Questo è solo un esempio d'identità di frontiera che nasce nella zona tra Messico e Stati Uniti, quella che in spagnolo chiamano la *Frontera Norte*, nonostante la presenza chicana si incontri in gran parte degli Stati Uniti.⁷⁶

Simili situazioni di frontiera in contesti sociali e linguistici differenti, si trovano in altre parti del territorio messicano, una di queste vicino alla *Frontera Sud*, ai confini con Guatemala e Belize, precisamente nello stato del Chiapas.

⁷⁵ Anzaldúa, G., *Op. Cit.*, pp.36-37.

⁷⁶ Secondo i pensatori del gruppo *modernidad colonialidad*, il lavoro che stanno facendo i chicanos, i negri e altre comunità all'interno degli Stati Uniti è un lavoro di de-imperializzazione, ossia un'azione di pensiero volta alla decolonizzazione di quello che chiamano *paradigma coloniale del potere*.

2.6 Tra *ventriloqui e cannibali*: l'America tradotta.

Citando Benedict Anderson, l'argentino Néstor García Canclini nel suo libro *Culturas híbridas*, sottolinea che il modernismo europeo lungi da essere espressione della modernizzazione socioeconomica di un paese, rappresenta invece la maniera in cui le élites si fanno carico della intersezione di diverse temporalità storiche e cercano di elaborare con esse un progetto artistico globale. Canclini si chiede allora quali siano queste temporalità in America Latina e quali le contraddizioni generate dal loro incontro; in che modo, si domanda, queste contraddizioni hanno intorpidito la realizzazione dei progetti emancipatori, espansivi, rinnovatori e democratici della modernità?⁷⁷

L'America Latina è, come afferma l'antropologo, il prodotto della sedimentazione, giustapposizione e incrociarsi di tradizioni indigene, dell'ispanità coloniale cattolica, delle azioni politiche, educative e di comunicazione moderne. In termini di Ortiz, quello che è stata la transculturazione a Cuba, non ha avuto uguali risultati nel resto dei paesi americani. Al contrario, le dinamiche sociali, politiche e culturali che entrano in gioco nella costruzione dell'identità dei paesi latinoamericani rispondono a contesti particolari, rendendo complessa un'estensione omogenea del fenomeno a tutto il continente.

In comune a tutte le terre coloniali c'è stata però la tendenza da parte delle classi colte di sagomare la cultura moderna attraverso l'esclusione sociale della popolazione originaria, dando vita a un *mestizaje* di facciata in cui la presenza indigena aveva la dinamicità di un pezzo da museo.

È interessante notare come sia stato singolare invece il modernismo in Brasile, dove, nel clima di una São Paulo dissacrante, è nato il concetto di *antropofagia*, un processo critico di divoramento, digestione e metabolizzazione di una cultura da parte di un'altra, reso popolare dal *Manifesto Antropofago* di Oswald de Andrade.

⁷⁷ García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2001, p.86.

Tale concetto risulta funzionale al presente lavoro per una doppia riflessione sull'atto traduttivo e sulla costruzione dell'identità nazionale.

Al contrario di altri movimenti d'avanguardia che esaltano la forza e la velocità tra gli altri valori della modernità, l'antropofagia è un processo al servizio della costruzione della cultura brasiliana, basata sul gusto di appropriarsi, espropriare e de-gerarchizzare il paradigma di valori del colonizzatore europeo.

Secondo la prospettiva antropofaga la matrice di trasformazione della dimensione culturale afro-lusitana nella cultura nazionale brasiliana deve passare per il processo di cannibalizzazione indigena, in riferimento agli usi dei Tupinambá, popolazione originaria dei litorali brasiliani all'epoca della conquista portoghese.

L'azione di divorare il nemico per alimentarsi delle sue qualità vitali viene traslata dall'avanguardia brasiliana nel campo dell'arte e della letteratura, all'insegna di una appropriazione della cultura straniera selezionata e filtrata da un'estetica autoctona.

La retorica occidentale sintetizzata nella frase amletica *To be or not to be*, viene transculturata, per meglio dire digerita, dalla cosmologia indigena rimodulando un interrogativo che disloca l'origine britannica nei territori brasiliani: *Tupy or not tupy, that is the question*. Questo ricollocamento culturale avviene secondo logiche cannibali grazie alle quali si visibilizza il luogo di enunciazione e si traduce il dubbio amletico in una questione identitaria dal tono perentorio.

L'azione degli antropofagi rappresenta il divoramento di un popolo pienamente consapevole della propria identità e corporalità all'interno del mondo moderno, con il quale instaura un dialogo attraverso il linguaggio autoctono. Uno stratagemma per entrare e uscire dalla modernità attraverso i propri codici, mettendo in atto una dinamica altra di appropriazione, che esula da ogni retorica binaria di assimilazione culturale (*colonizzatore/colonizzato*).

Per gli antropofagi il *mestiçagem* (meticcio) non si identifica come un processo di sostituzione, al contrario come un processo di interpretazione e traduzione:

Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas.

Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu: -É a mentira muitas vezes repetida.

*Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti.*⁷⁸

Non c'è spazio per la semplice importazione di concetti e filosofie europee nella terra brasiliana rappresentata da De Andrade, bensì trasformazione culturale in funzione di un paradigma indigeno di assimilazione, fatto proprio dalla élite modernista paulista.⁷⁹

Non si tratta della ventriloquia denunciata dalla Spivak nel celebre saggio *Can the Subaltern speak?*, nel quale arriva a conclusioni definitivamente negative rispetto alla autonomia di rappresentazione della donna subalterna nel Terzo Mondo. Non si tratta di silenzi rotti attraverso voci egemoniche, prestate o imposte, piuttosto di urla anche se commisurate alla dimensione avanguardista (in contesti sociali e culturali peraltro molto diversi da quelli analizzati dalla studiosa indiana) in lingue digerite. Se traslata al campo della traduzione, la dinamica antropofaga assume una prospettiva interessante nel contesto della teoria, in quanto critica la radicalizzazione identitaria, col fine di supportare un'idea di non fissità della società, della cultura e della lingua.

⁷⁸ *Contro le sublimazioni antagoniche. Portate nelle caravelle./Contro la verità dei popoli missionari, definita con la sagacità di un antropofago, il Visconte di Cairu: - È la menzogna molte volte ripetuta./Ma non erano crociati quelli che vennero. Erano fuggiaschi di una civiltà che stiamo mangiando, perché siamo forti e vendicativi come il Jabuti.* E. Finazzi-Agrò, M. C. Pincherle, *La cultura cannibale - Oswald de Andrade: da Pao-Brasil al manifesto antropofago*, Meltemi editrice, Roma, 1999, (Trad. di Maria Caterina Pincherle).

⁷⁹ Il musicologo e scrittore brasiliano Mario de Andrade sintetizza nel romanzo-rapsodia *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, (pubblicato nel 1928 in Brasile; traduzione italiana di Giuliana Segre Giorgi, pubblicata da Adelphi nel 1982), il significato del manifesto antropofago. Con l'eroe *Macunaíma* tutti gli aspetti della cultura nazionale brasiliana vengono deglutiti. *Macunaíma* parla una lingua molteplice, che include quelle indigene, quelle africane, le variazioni regionali, le influenze straniere, i detti popolari, i gerghi e gli arcaismi. Mario de Andrade crea un'allegoria dell'identità nazionale brasiliana a partire dalla lingua concentrando nel personaggio *Macunaíma* le qualità dell'anti-eroe bugiardo, scansafatiche, ladro, traditore, egoista, vendicativo, mosso dall'opportunismo, dal piacere e dalla paura. Con *Macunaíma* il modernismo paulista, stanco di una letteratura obbediente e sacrificata al gusto europeo, entra nella dimensione antropofaga con irriverenza.

Le relazioni dicotomiche, i concetti di purezza o di acculturazione sui quali si fondava il concetto di identità degli stati nazione, perdono la loro ragion d'essere per abbracciare una logica di trasformazione/digestione di un linguaggio (sia esso culturale, storico, filosofico, artistico) a un altro.

A questo proposito è funzionale ricordare l'idea di identità elaborata dall'antropologo americano James Clifford, che si relaziona alla delocalizzazione e alla ri-localizzazione di una data cultura.

Secondo la sua prospettiva il fatto di riflettere sull'identità al giorno d'oggi significa considerare quello stesso concetto come discontinuo in termini di tradizione e cultura. Dappertutto gli individui improvvisano creazioni locali a partire da passati ri-assemblati, ricorrendo a mezzi, simboli e linguaggi stranieri, di modo che viviamo un'esistenza tra frammenti mobili. La differenza culturale non si presenta oggi come un'esotica e stabile alterità, le relazioni io/altro si rivelano come relazioni di potere non essenziali.

Nel libro *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Clifford ritorna all'idea secondo la quale viviamo una *resistenza in viaggio*. Le identità diasporiche, di frontiera e ibride tendono a unire le lingue, le tradizioni, gli immaginari, in maniere sempre creative, *articolando patrie in combattimento, forze della memoria, stili di trasgressione, in ambigua relazione con le strutture nazionali e transnazionali*.⁸⁰

Come gli intellettuali urbani nel contesto rurale dello stato messicano del Chiapas cannibalizzarono la teoria storico sociale marxista attraverso la cosmologia indigena; nella prospettiva antropofaga il processo traduttivo si trasla in una dimensione trascolturante nella misura in cui si costituisce azione decolonizzante.

In effetti considerare la traduzione una pratica antropofaga significa considerare anche il testo tradotto una trasformazione dell'originale rispondente a una logica sovversiva, in cui non ha luogo solo la deglutizione del testo, ma anche la sua digestione, quindi la capacità di critica e interpretazione attraverso la non riduzione dell'altro.

⁸⁰ Cfr.: Clifford, James, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Torino, Universale Bollati Boringhieri, 2008.

3. Il caso di *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*.

Un sol de tacto

*Por la intrincada selva de mis nervios
lo miro caminar*

Perfecto hijo del día y de la joven sombra

*Suave centella:
silencioso paseante de mis venas.⁸¹*

3.1 L'autore

Jesús Morales Bermúdez è nato a San Cristóbal de Las Casas nel 1947, un municipio dello stato messicano del Chiapas, considerata capitale culturale per la convivenza di diverse espressioni culturali e sociali. È narratore e saggista, ha studiato filosofia e antropologia sociale, attualmente insegna presso il Centro di Studi Superiori del Messico e Centroamerica (CESMECA), nella città di San Cristóbal. È responsabile del *Patrimonio Cultural e Investigación* e del *Centro Chiapaneco de Escritores* (IHC). Collabora con diverse riviste messicane (*Cultura Sur*, *La Jícara*, *México Indígena*, *Plural*). Dal 1984 al 2013 pubblica le seguenti opere: *On O T'ian. Antigua palabra narrativa indígena ch'ol* (1984), *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones* (1987), *Ceremonial o Novela de la Selva* (1992), *La Espera* (1994), *Por los senderos de lo incierto* (1994), *Las Criaturas de Prometeo* (1994), *Divertimenta* (2000), che nel 2007 confluiscono nella pubblicazione dell'*Obra Literaria Reunida*, edita dalla casa editrice messicana Juan Pablos.⁸² Nel 2013 pubblica sempre con la stessa casa editrice *En el océano oscuro* e *El regreso. Nueva vía de conversaciones*.

Il romanzo tradotto in italiano, *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, nasce in seguito alle innumerevoli conversazioni che

⁸¹ Bartolomé Efraín, *Jaguar*, in *Ojo de Jaguar*, México, Casa Juan Pablos, UNICACH, 2007, p.23.

⁸² Casa editrice indipendente nata nel 1971 a Città del Messico. Sin dal principio si assume il rischio di pubblicare libri di difficile se non impossibile accesso in Messico: opere di Gramsci, Trotsky, Marqués de Sade, Sören Kierkegard, Gustav Meyrink, e molti altri. Dagli anni 90 in poi pubblica opere di ricercatori nazionali di alta qualità, coedita con importanti centri universitari messicani.
<http://juanpabloseditor.net/INICIO.html>.

l'autore intrattiene con il popolo ch'ol a partire dall'anno 1974 nello stato del Chiapas. L'opera è vincitrice nel 1986 del Premio Nacional de Literatura-Testimonio, INBA & Governo dello stato messicano di Chihuahua e può definirsi un discorso letterario di rottura rispetto alle numerose produzioni letterarie indigeniste.

Negli anni Settanta il Chiapas era un laboratorio di movimenti sociali e politici principalmente di origine indigena e contadina, che includeva politicamente e socialmente la popolazione indigena e *ladina* dello stato. La Chiesa cattolica progressista ebbe un ruolo centrale nell'organizzazione del Primo *Congreso Indígena de Chiapas, Bartolomé de Las Casas* del 1974, insediandosi anche nella zona de Los Altos de Chiapas, terra popolata da proprietari terrieri e contadini indigeni ch'ol, dove Jesús Morales Bermúdez arrivò a venticinque anni. Sabanilla fu il paese scelto per il periodo organizzativo, che più tardi si rivelò un'esperienza memorabile, al contempo scoperta e affermazione dell'importanza della dimensione conversativa.

Il primo congresso indigeno *Bartolomé de Las Casas* del 1974 fu uno dei momenti più significativi della storia del movimento indigeno del XX secolo, a cui parteciparono quasi tutti i gruppi indigeni dello stato del Chiapas. Fu anche un momento di forte cooperazione con la popolazione ladina, con lo Stato e la diocesi di San Cristóbal de Las Casas, il cui vescovo Samuel Ruiz, appoggiava in quegli anni una teologia e un modello di evangelizzazione che mirava alla formazione di una Chiesa indigena nello stato del Chiapas. Il congresso si identifica come l'antecedente alle lotte indigene di cui il Chiapas è stato protagonista nella decade degli anni Novanta, portando all'attenzione la complessità delle relazioni tra lo Stato messicano e le popolazioni indigene e sottolineando l'importanza che ebbe la dimensione religiosa nell'ambito dell'organizzazione del movimento indigeno. Il congresso aveva l'obiettivo di creare uno spazio per la discussione dei problemi che affliggevano i gruppi indigeni tzeltal, tzotzil, tojolabal e ch'ol, toccando delle tematiche fondamentali attraverso degli incontri e riunioni con gli abitanti della Selva Lacandona e de Los Altos de Chiapas. Ci fu la necessità di traduttori e interpreti tra le comunità partecipanti al

congresso, se si pensa che tra il 12 e il 15 di ottobre del 1974 si riunirono 1.230 delegati (587 tzeltal, 330 tzotzil, 161 ch'ol) rappresentanti delle 327 comunità indigene, che riunivano più di 250.000 persone. Insieme a questi delegati parteciparono anche antropologi, funzionari indigeni, membri della Chiesa Cattolica, studenti e i media. Le tematiche su cui verteva il congresso furono principalmente quattro: la terra, il commercio, l'educazione e la salute.

L'esperienza di Jesús Morales Bermúdez presso le comunità indigene ch'ol nasce dalla volontà di partecipazione in progetti di sviluppo all'interno della dimensione liberazionista degli anni Settanta; è stata una convivenza che durò sei anni, di cui gli ultimi due vissuti presso la gente tzeltal delle regioni della selva e della sierra del Chiapas. Oltre che all'interesse politico e sociale, vivere presso queste comunità, rivelava per l'autore un interesse antropologico e letterario. La popolazione autoctona ha accolto di buon grado la presenza di un *ladino* - o *caxlán*⁸³ - che ha saputo inserirsi nelle trame della società indigena.

L'opera di JMB dà spazio a una critica sociale che interessa quelle tematiche e la questione delle lotte nel nord dello stato del Chiapas e la conseguente migrazione verso la Selva Lacandona dei lavoratori contadini della zona de Los Altos. Memorial è il racconto di un viaggio alla volta del paese di Moyos intrapreso dal personaggio Diego Alfaro, originario del paese di Sabanilla, con una motivazione che coincide con la celebrazione del santo patrono del paese vicino. Il viaggio del protagonista segue la traiettoria della religiosità indigena e prosegue verso un cammino che lo condurrà alla formazione di una coscienza politica.

Tuttavia non è interesse dell'autore percorrere cronologicamente la repressione del Chiapas del secolo scorso, Memorial è piuttosto una profonda elaborazione letteraria di un'esperienza vissuta tradotta in letteratura.

Secondo quanto afferma JMB:

⁸³*Caxlán* (o *Kaxlán*): *ladino*, *mestizo* (popolazione meticcia); parola di origine tsotsil con cui le comunità indigene designano la popolazione non originaria; da cui deriva *Kaxlan k'op* (lingua spagnola).

*Memorial del tiempo o vía de las conversaciones se impuso por sí mismo y se impuso por sobre cualquier otro tipo de preocupaciones literarias. Si creyera en la inspiración afirmarí la gratuidad del hecho literario; confirmo, en cambio, que uno retribuye las deudas que adquiere a lo largo de la vida. En este caso, para decirlo con sus palabras, los protagonistas han venido a asentarse en mi corazón, han venido a vivir un tiempo en mí, para no vivir solos, para no volvernos olvido. Con ello intento señalar que no existió un previo trabajo de rescate de materiales, de grabación, elaboración de diario de campo, fichas, sistematización, etcétera. Presumiblemente habría sido posible y, sin duda, ofrecería un resultado más rico y sugestivo. Pero no era el interés de entonces.*⁸⁴

È un'opera che si allontana dalla tradizionale nozione di indigenismo letterario, apre una nuova via di interpretazione della realtà subalterna del Chiapas. Si evidenzia la distanza minima che intercorre tra la posizione dell'autore e l'argomento trattato, il quale riesce a vincolare la costruzione di una voce narrativa vicina all'oralità e vincolata alla formazione dei primi movimenti indigeni messicani indipendenti dallo stato.⁸⁵

L'intellettuale ladino - come faranno gli intellettuali urbani della Selva degli anni Novanta - si relazionerà con la dimensione indigena in maniera orizzontale, distanziandosi dai propri codici di riferimento.

Memorial del tiempo guida il lettore attraverso la rappresentazione di un mondo orale nell'universo della scrittura grazie a una lingua di frontiera formata da un corpo appartenente a una cultura coloniale e da un'anima autoctona. Dal punto di vista linguistico testimonia una specifica realtà sociolinguistica nella quale coesistono lingua dominata e dominante, rappresentando un sistema linguistico di natura ibrida.

⁸⁴ JMB, *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, in *Obra Literaria Reunida*, México, Casa Juan Pablo, UNICACH, UNICH, 2007, p. 21.

⁸⁵ Vedi Medina, R., *Hacia la liquidación del indigenismo en México: una hipótesis en torno a Chiapas y Memorial del tiempo*, SigloXX/20th Century (1997), p.109-129; in Gollnick Brian, *El ciclón de Chiapas: el desarrollo reciente del indigenismo mexicano*, "Revista de Critica Literaria Latinoamericana", Año XXIV, N°49, Lima-Hannover, 1er Semestre de 1999, pp.199-216.

La modalità indigena di spagnolo popolare - diffusa peraltro nelle restanti aree dello stato del Chiapas - di cui si avvale JMB, è conosciuta come *castía* o *castilla*.

Il romanzo si può definire uno spazio letterario che accoglie la migrazione di un popolo verso l'affermazione territoriale, sociale, politica, religiosa, inoltre è scenario della trasformazione dell'oralità alla scrittura, costituita a sua volta da strutture linguistiche in costante movimento. Piuttosto che testimonianza di una lingua si potrebbe definire testimonianza del *parlare una lingua*: Memorial è un *testo-luogo* in cui si crea la rappresentazione di un mondo a partire da quello stesso mondo in cui l'autore si è riconosciuto, nel cui interno accoglie forme dinamiche di rappresentazione culturale, sociale, linguistica.

D'altra parte l'opera è molto di più di una traduzione, racchiude una testimonianza di quello che è la vita dei contadini; secondo quanto afferma l'autore:

*Ho cercato di rimanere fedele a degli aspetti fondamentali: alla sintassi, alla dimensione di oralità, alle forme di narrare tramite frasi lunghe, interconnesse. Così lunghe come il loro spostamento nella società, interconnesse all'emarginazione e al disprezzo dei secoli.*⁸⁶

Il romanzo scritto in una forma popolare della lingua spagnola, è in qualche modo una traduzione. Probabilmente il suo pregio è quello di offrire 'la' traduzione di una concezione del mondo, di una filosofia, di una sensibilità diversa. È la ricerca di avvicinamento di due mondi attraverso il linguaggio.⁸⁷

Anche se rappresenta un supporto alla memoria indigena, tuttavia Memorial non vuole sostituirsi alla narrazione orale. Sebbene l'autore riconosca nell'atto di trascrizione un furto nei confronti della vita di questi popoli e nello scrivere un impoverimento della stessa cultura ch'ol,

⁸⁶ MBJ, *Memorial del tiempo*, in *Obra Literaria Reunida*, México, Casa Juan Pablo, UNICACH, UNICH, 2007, p.24. (Trad. mia).

⁸⁷ *Ivi*.

afferma che *solo la restituzione della memoria genererà una ricchezza più grande.*⁸⁸

La rotta tracciata da Memorial attraverso le circonvoluzioni delle frasi, gli innumerevoli intercalari, la ripetizione delle espressioni, sembra ricondurre la scrittura verso una dimensione orale, avvalorando l'ipotesi che questo sia un testo che si inserisce in quello stesso movimento circolare che lo struttura. Memorial del tempo nasce dall'oralità e conduce il lettore verso quella dimensione, tanto da pensare che l'opera trovi nella lettura a voce alta la sua vera espressione.

⁸⁸*Ivi.*

3.2 L'opera.

Se la traduzione come afferma Berman è la manifestazione di altri mondi, il traduttore in quanto interprete deve farsi visitatore di quei luoghi nella misura in cui voglia rendere la sua esegesi *contestuale* alle intenzioni dell'autore.

Premesso che tutti gli eventi trasformati in linguaggio scritto (e orale) sono di per sé delle interpretazioni, il testo di partenza assume una valenza suscettibile di diverse interpretazioni da parte di ciascun lettore. La fase interpretativa dei testi letterari richiede quindi grande attenzione nell'identificare i punti saldi del testo di partenza, nonché nel dare la giusta importanza a quello che un autore scrive e la maniera in cui lo scrive.

Durante lo svolgimento di questo lavoro ho ritenuto importante dedicare una parte della ricerca al contesto dell'opera e dell'autore, così ho trascorso un periodo nello stato del Chiapas al fine di familiarizzare con il contesto geografico, sociolinguistico e con l'autore, di cui mi ero già occupata nel precedente lavoro di tesi specialistica.

Memorial del tempo è un testo aperto a molteplici interpretazioni e il presente lavoro di traduzione non è che una delle innumerevoli scelte che un traduttore avrebbe potuto compiere di fronte a tale testo, in accordo con la definizione di traduzione come scommessa di Eco, per il quale:

tradurre significa interpretare, e interpretare vuol dire anche scommettere che il senso che noi riconosciamo in un testo è in qualche modo, e senza evidenti contraddizioni co-testuali, il senso di quel testo. Il senso che il traduttore deve trovare, e tradurre [...] è soltanto il risultato di una congettura interpretativa. Il senso non si trova in una no language's land: è il risultato di una scommessa.⁸⁹

Individuare il lettore modello di un testo fortemente interferito dall'oralità, potrebbe coincidere con l'interlocutore del narratore don

⁸⁹ Eco, U., *Riflessioni teorico-pratiche sulla traduzione*, pp.123-146, in *Teorie contemporanee della traduzione*, a cura di Siri Nergaard, Milano, Bompiani, 1995.

Diego, una persona a lui vicina culturalmente, che ascolta attentamente la sua storia, ma che non partecipa alla conversazione.

Jesús Morales Bermúdez ricrea una situazione di oralità nella scrittura e per realizzarla si avvale di espedienti propri della narrazione orale tipica di certi contesti socio-culturali autoctoni dello stato del Chiapas. La dimensione orale dell'opera è in effetti una delle maggiori peculiarità che risaltano dall'analisi del testo e che lo rendono di non facile interpretazione anche per un lettore di madrelingua spagnola.

L'intenzione dell'autore è soprattutto quella di rappresentare una modalità di comunicazione indigena: quando i ch'ol evocano gli avvenimenti passati esercitano la memoria e realizzano effettivamente un *memoriale*, ossia fanno presente, ri-attualizzano il passato nel tempo della narrazione. I racconti dei *choleros* - come quelli della popolazione originaria dello stato del Chiapas: *tzotzil*, *tzeltal*, *tojolabal* - rappresentano un modo di veicolare la cultura e le informazioni.

La dimensione orale della lingua è molto importante presso le popolazioni autoctone del Messico che per secoli tramandarono la cultura e le tradizioni grazie all'aiuto della lingua orale, il cui ruolo è tutt'ora fondamentale nella ritualizzazione della vita civile, agricola e religiosa. Secondo l'antropologo messicano Carlos Montemayor:

*la relazione tra le enclavi sociali di resistenza culturale e l'uso rituale della lingua presso comunità in cui il bilinguismo cresce, è uno dei casi esemplari in cui la lingua rappresenta la vita stessa dei popoli.*⁹⁰

La struttura romanzesca dell'opera è solo un espediente per annoverare in essa vari racconti e conversazioni che rispondono a quelle strutture del racconto popolare indigeno evidenziate da Montemayor.

È un romanzo rivisitato nelle sue caratteristiche di genere narrativo in quanto non propone l'intreccio lineare delle opere *letterate*, bensì quello della narrazione orale; in effetti l'intreccio si organizza in narrazioni complementari ritmate dalla memoria e da cambi di voce narrante, quello che Montemayor in base alla natura delle informazioni veicolate nel

⁹⁰ Montemayor, C., *Arte y trama en el cuento indígena*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p.7 (Trad. mia).

racconto, chiama *memorata*, ossia quella categoria di racconti ordinati in base alla volontà e capacità del narratore. Memorial del tempo può definirsi una polifonia di storie che convogliano in un racconto dai tratti romanzeschi e che vanno a comporre un'opera rapsodica cucita dal susseguirsi delle voci narranti.

Nonostante la propensione ad avvicinare l'opera al resoconto etnografico, o alla *etnoficción*, bisogna affermare che Memorial sottolinea principalmente il valore umano dell'incontro, del viaggio, dell'esperienza, in cui i personaggi, quasi sempre ispirati a delle persone reali, non sono mai informanti.

Secondo gli studi condotti nel campo dell'oralità la narrativa orale è costituita da un intreccio in cui le strutture e i processi mnemonici si manifestano in un modo più spettacolare,⁹¹ senza seguire un ordine cronologico preciso. In effetti il narratore di Memorial rievoca il ricordo e come nella performatività orale rinnova ogni narrazione successiva, immaginandosi l'ascolto di un pubblico presente. La dinamica del racconto a cornice proietta il lettore in una dimensione narrativa in cui un racconto ospita un altro racconto e all'interno di quest'ultimo si assiste alla nascita di un altro ancora, moltiplicando così i livelli narrativi. Frequente nel genere epico, questo tipo di narrazione si sottrae dall'osservare le dinamiche cronologiche a cui risponde il romanzo tradizionale; l'ordine narrativo è quello pensato e rinnovato ad ogni narrazione del poeta, cantore o scrittore. Dal punto di vista stilistico e sintattico Memorial del tempo risulta fortemente localizzato, vincolato a una precisa forma di espressione dialettale regionale.

Secondo la periodizzazione letteraria l'opera si colloca nel terzo momento indigenista della letteratura moderna del Messico dove il primo interessa la decade degli anni Trenta sino alla seconda metà del Novecento, mentre il secondo parte dalla fine degli anni Quaranta, sino alla fine degli anni Sessanta.

Il primo periodo è contrassegnato dal vincolo stretto tra letteratura e politica indigenista; conosciuto anche come *Ciclo de Chiapas*, mentre il

⁹¹ Vedi Ong, Walter J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino, 1986.

secondo periodo da una nascente critica allo stato.⁹² Il terzo periodo è caratterizzato dalla formazione di associazioni subalterne che discutono dal basso la subordinazione del cittadino messicano di origine indigena alle organizzazioni statali.⁹³

Memorial si inserisce in quel ramo della letteratura del Chiapas marcata da un'attitudine critica nei confronti delle politiche statali e mostra particolare interesse alla migrazione indigena degli anni Sessanta e Settanta verso la Selva Lacandona.⁹⁴

In uno studio precedente definisco il romanzo di Jesús Morales Bermúdez un'opera polifonica, in quanto rappresentazione di voci differenti e con la coesistenza di differenti punti di vista sul contesto storico, politico, sociale e culturale e sulla condizione indigena contadina della regione del Chiapas della decade degli anni Settanta. Tale polifonia è rintracciabile nella lingua parlata dai personaggi, nell'ideologema che esprime la loro parola, ossia in quei tratti – espressioni, concetti o citazioni – che rendono evidenti e veicolano differenti posizioni ideologiche e di pensiero all'interno del medesimo discorso. L'ideologema è infatti una traccia di una posizione ideologica o discorsiva individuabile nella voce di un personaggio di un testo polifonico o plurivoco.

⁹² Joseph Sommers ritiene che il romanzo *Oficio de tinieblas* (1962) di Rosario Castellanos, rappresenti la fine del contesto letterario del secondo periodo.

⁹³ Vedi Rubén Medina, *Hacia la liquidación del indigenismo en México: una hipótesis en torno a Chiapas y Memorial del tiempo*, SigloXX/20th Century (1997), p.109-129; cit. in Brian Gollnick, *El ciclón de Chiapas: el desarrollo reciente del indigenismo mexicano*, "Revista de Crítica Literaria Latinoamericana", Año XXIV, N°49, Lima-Hannover, 1er Semestre de 1999, pp.199-216.

A partire dalla decade del 60' e in seguito alla costruzione di grandi centrali idroelettriche in uno dei maggiori corsi d'acqua del Chiapas, il fiume Grijalva, gran parte della popolazione autoctona dello stato si trasformò in popolazione migrante. Promossa dallo stato nazionale, la meta era la terra difficile della Selva Lacandona, il cui ripopolamento rappresentava una soluzione ai movimenti agrari nazionali. Il movimento migratorio degli anni sessanta interessò i territori del sud del Messico e la zona di frontiera con il Guatemala, trasformando la Selva Lacandona nella zona con maggiore dinamismo demografico della regione. Il processo migratorio non interessò solamente la popolazione interna alla regione, ma si trattò di una vera e propria ripopolazione delle zone selvatiche con lo spostamento, voluto dallo stato nazionale, di una massa contadina proveniente da ventitré stati della federazione, e che rappresentò conseguentemente una pressione culturale e demografica per la popolazione originaria delle Selva. Lo stato del Chiapas con l'installazione effettiva di un'economia di mercato con tutte le conseguenze annesse, entrava così nella modernità. Cfr Fábregas Puig, Andrés, Coordinador, *Chiapas. Territorio, fronteras, migraciones, desarrollo. Visiones Interculturales Multidisciplinarias*, Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), 2011, p.11.

Generalmente l'uso della lingua nelle sue varietà e nelle sue forme dialettali è l'espedito più diretto per la creazione della polifonia all'interno di un romanzo: attraverso la differenza linguistica si evidenzia la concertazione delle voci e degli ideologemi, che non per forza coincidono con le soggettività dei personaggi, ma si liberano nel testo, tanto da collocarsi in diverse parti del discorso come tracce rivelatrici di una visione del mondo. In questo caso la polifonia risulterebbe identificabile per l'affiancamento della pluralità di opinioni o voci espresse in una lingua che diventa essa stessa ideologema.

Jesús Morales Bermúdez usa la parola del personaggio come punto di vista sulla realtà: la parola dell'autore è *bivoca*, in quanto *parla* la voce, l'intenzionalità e l'ideologia del personaggio. Come afferma Bakhtin nel romanzo polifonico la parola non è mai neutra, al contrario, esprime sempre un punto di vista che palesa la prospettiva del personaggio.

L'opera ricava dalla dimensione orale della cultura indigena molti espedienti narrativi, ma ancora più importante è la caratteristica per la quale si propone come letteratura che veicola una forma diversa di sapere e di interpretazione del mondo, nel contempo identificandosi in uno spazio epistemologico di enunciazione contrapposto a quello occidentale.

4. La lingua: il castía.

Pensare allo spagnolo parlato in America come un *continuum* dialettale eterogeneo della lingua spagnola standard è un'idea che si allontana fortemente dalla realtà sociolinguistica latinoamericana.

È stato dimostrato che lo spagnolo d'America deve essere studiato da una *triple perspectiva, es decir como un diasistema formado por varios ejes – diacrónico, diatópico, diastrático – que se entrecruzan y cambian en el tiempo, el espacio y la estratificación social de los hablantes.*⁹⁵

Dal momento della conquista in poi l'universo linguistico americano ospitò sistemi linguistici diversi che nel tempo determinarono e 'stabilizzarono', se si può adottare questo termine nel discorso del cambio linguistico, la situazione di lingue in contatto. In questa particolare situazione si individuano come protagonisti lo spagnolo e la grande diversità linguistica delle lingue amerindie. I fattori storici che hanno favorito il sorgere di un bilinguismo in certe aree dell'America ispanofona furono influenzati sicuramente dalla situazione economica, sociale, politica delle aree nelle quali si presentò questa situazione linguistica. Quello che accadde in queste aree all'epoca della conquista fu una rottura dell'ordine indigeno prestabilito e una crescente sostituzione e riorganizzazione dei rapporti socio economici e politici su cui si basava la comunità autoctona.

Un fattore d'ispanizzazione importante fu l'opera di evangelizzazione che parallelamente alla conquista portarono avanti i missionari europei. Nel 1578 una *Cédula Real* emessa dalla corona obbligava i missionari all'uso delle lingue indigene al fine di evangelizzare le popolazioni autoctone, provvedimento che in seguito venne abolito con la *Cédula de Aranjuez* ordinata dal re Carlo III per la quale si impone l'uso esclusivo della lingua spagnola ai fini della cristianizzazione. La privazione linguistica subita dalle popolazioni autoctone in ambiti come quello dell'evangelizzazione non preclude il perpetuarsi di situazioni di monolinguisimo in aree non

⁹⁵Palacios Alcaine, A., *Elespañol y las lengua amerindias. Bilingüismo y contacto de lenguas*, Universidad Autónoma de Madrid, in *El español andino: un caso de bilingüismo histórico*, finanziato dalla fondazione Caja Madrid, p.71.

soggette al consolidarsi del processo di ispanizzazione, zone queste che rappresentano una percentuale minima.

Ciò nonostante risultano abbastanza comuni le situazioni sociali caratterizzate da una scarsa comunicazione tra indigeni e coloni in zone rurali lontane dagli insediamenti spagnoli occupate da comunità indigene monolingui. In questi casi i contatti tra le due popolazioni furono solitamente di carattere commerciale e lavorativo (popolazione indigena al servizio personale o domestico del colono), o culturale (le persone appartenenti ad una aristocrazia indigena, con accesso quindi alla cultura ispanica), rapporti comunque ristretti ad una minoranza indigena bilingue capace di intraprendere relazioni sociali con una realtà linguistica *altra*. Furono anche istituite scuole speciali per l'insegnamento della lingua spagnola (a partire dal XVI sec.), sempre per quelle fasce di popolazione appartenenti all'aristocrazia indigena (figli di nobili, meticci provenienti da una classe sociale alta), insegnamento che non fu esteso a tutte le classi della società indigena.

Non si può parlare infatti di alti gradi di bilinguismo nelle aree rurali precedentemente menzionate. Tutta quella parte di popolazione indigena comune (contadini, lavoratori) non ebbe accesso all'apprendimento della lingua spagnola se non attraverso i mezzi forniti dall'opera cristianizzatrice dei missionari.

Con il passare degli anni la crescita della popolazione bilingue apportò cambi sostanziali all'interno delle relazioni sociali della comunità indigena e di quella *mestiza*. Sorgono quindi zone di meticcio con prevalenza più o meno indigena, caratteristica che risponde a un insieme di fattori particolari che variano da zona a zona; si deve tenere sempre presente l'impossibilità di generalizzare un processo come questo in un contesto multilingue soggetto ad una pluralità di fattori che cambiano da un'area all'altra.

Le aree in cui *las relaciones entre la población indígena y los colonos hispanos compusieron otra realidad sociolingüística*,⁹⁶ distinta da quella esistente, vengono chiamate zone di *bilinguismo storico*.

⁹⁶Palacios Alcaine A., *Op. Cit.*, p.76.

Le zone in cui si sviluppa il bilinguismo storico faranno poi da scenario alla nascita di uno spagnolo fortemente interessato da fenomeni di *interferenza*, o *trasferenza* linguistica.

È importante sottolineare in questa sede la presenza indigena nella lingua spagnola nel romanzo e l'intenzione di una traduzione in lingua italiana che rimandi alla dimensione di ibridismo sintattico, lessicale e grammaticale del testo di partenza.

Come rilevato durante i periodi di ricerca svolti nel dicembre 2010 e nei mesi da ottobre 2011 a gennaio 2012, la situazione socio-linguistica delle comunità rurali dello stato del Chiapas si caratterizza per una condizione di bilinguismo tra lingua spagnola e lingue mayensi, che cambiano in funzione dell'area geografica di appartenenza del gruppo linguistico. Le regioni del Chiapas sono abitate storicamente da gruppi linguistici di origine mayense, presenti peraltro in altre regioni della Mesoamerica. All'interno di questa famiglia linguistica spiccano le lingue parlate tutt'oggi nello stato del Chiapas, che sono principalmente il tzeltal, lo tzotzil, il tojolabal e il ch'ol.

L'obiettivo del lavoro di traduzione di un testo letterario scritto in uno spagnolo fortemente interferito da una lingua mayense di sostrato, che presenta importanti tratti di oralità, è stato quello di familiarizzare con il contesto socio-linguistico nelle aree di bilinguismo. Si è potuto constatare che nelle situazioni comunicative nelle aree rurali dello stato - ossia presso comunità indigene de Los Altos, nonché presso gli *ejidos*⁹⁷ della Selva Lacandona - è presente una tendenza alla commistione linguistica non identificabile però nella semplice alternanza linguistica. Nelle conversazioni non è presente una commutazione di codice *tout court*, ma piuttosto un *code switching* riguardante il piano sintattico, quello grammaticale e in minor misura quello morfologico.

Come constatato anche da Luca d'Ascia, in aree di bilinguismo come quelle citate sopra, nella dimensione comunicativa orale:

sono comuni [...] le rapide transizioni spontanee da un idioma all'altro con i relativi fenomeni di interferenza, per cui il lessico

⁹⁷*Ejidos*: in Messico, proprietà rurali di uso collettivo.

*spagnolo “trabocca” nella lingua indigena che a sua volta deforma le norme sintattiche spagnole adeguandole incoscientemente alle proprie.*⁹⁸

La situazione linguistica riscontrata sul campo ha sicuramente dei tratti in comune con la lingua del romanzo in traduzione. Questo ha permesso di concentrare il focus della strategia traduttiva principalmente nel ritmo della narrazione, che si identifica come la dominante principale del testo.

La scelta stilistica di Jesús Morales Bermúdez in *Memorial* presenta tratti analizzabili da una prospettiva linguistica che tiene in considerazione l'influenza di una lingua mesoamericana di sostrato.

Il cosiddetto *castía* o *castilla* presenta molte situazioni linguistiche - non solo di origine sintattica, ma anche morfologica - nelle quali si percepisce la compresenza di due lingue diverse. Tale situazione si inserisce in un contesto linguistico regionale in cui la varietà di spagnolo parlata, solitamente definita substandard, è in realtà uno standard locale che annovera numerosi parlanti.

Il *castía* si può definire un dialetto interferito, ovvero:

*una varietà di statuto funzionale primario, che ha un acroletto o un bersaglio, o comunque una varietà sovraordinata (standard) con cui necessariamente sta in rapporto dialettico stante la scarsa distanza strutturale, attraverso il processo di formazione dell'interlingua.*⁹⁹

Il costrutto è di genere dialettale in quanto testimonia un impiego della lingua spagnola interferito - o pidginizzato - da elementi della lingua indigena di sostrato. Queste trasformazioni, a volte vere e proprie semplificazioni, operano a livello morfologico e sintattico.

⁹⁸ D'Ascia, L., *Coscienza del bilinguismo nella letteratura indigena del Chiapas*, p.88, in *Multiculturalismi a confronto Chiapas, Catalogna, Amazonia peruviana, Alto Adige-Südtirol: la funzione delle minoranze nel mondo globalizzato*, a cura di Ilaria Riccioni, Bozen - Bolzano University press, 2009.

⁹⁹ Giannelli, L., *Abya Yala Inmargan Americana. Studi intorno alle lingue native di un antico/ novo mondo*, Siena, Protagon Editori Toscani, 1999, p.125.

Per questo motivo l'analisi dell'uso di sostantivi, verbi e altre parti del discorso, nonché la disposizione sintattica dei periodi in lingua spagnola, seguirà in molti casi un ordinamento rispondente alla lingua di sostrato, ossia la lingua ch'ol, una lingua ergativo-assolutiva.¹⁰⁰

La lingua spagnola parlata dalla popolazione ch'ol è frutto della continua convivenza con la popolazione dei *ladinos*, chiamati dai popoli originari *caxlán*. Secondo lo studio di Jesús Morales Bermúdez, *On o T'ian. Antigua palabra*, i ch'ol parlano una modalità di lingua spagnola che è corrente e generalizzata in Chiapas, la quale corrisponde a un tipo di evoluzione linguistica diversa rispetto al resto del Paese:

*en esta modalidad se conservan voces y formas casi desaparecidos en otras partes, se conservan innumerables arcaísmos y modismos derivados de las viejas formas del español.*¹⁰¹

Sebbene la lingua del romanzo non sia una lingua indigena, bensì come appena accennato, uno spagnolo interferito su più livelli linguistici, sembra comunque opportuno ai fini del presente studio una breve analisi della lingua mesoamericana di sostrato.

¹⁰⁰ In quanto funzionale alla costruzione della strategia traduttiva, nel prossimo paragrafo una breve analisi linguistica illustrerà le principali differenze tra lingue nominativo-accusative ed ergativo-assolutive, per evidenziare i problemi traduttivi che emergeranno nel procedimento traduttivo.

¹⁰¹ Morales Bermúdez J., *On O T'ian. Antigua palabra. Narrativa indigena chol*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1984, p. 37.

5. Cenni linguistici.

5.1 Particolarità della lingua mesoamericana di sostrato riscontrabili nell'opera di Jesús Morales Bermúdez.

Secondo la ricostruzione operata da McQuown nella seconda metà degli anni '50 e gli studi successivi, le attuali lingue mesoamericane procedono da un sistema originario denominato protomaya. Le caratteristiche fondamentali di tale sistema linguistico ricorrono in gran numero nella realtà linguistica odierna, ovviamente non senza alcune trasformazioni a livello morfologico e fonologico.

Seguendo le ipotesi di ricostruzione di tale sistema si possono tracciare le linee base di un insieme linguistico generalizzabile a quasi tutte le lingue mesoamericane; anche se le numerose differenze che sussistono tra esse obbligano a costanti precisazioni ed eccezioni.

La differenza sostanziale tra lingue ergativo-assolutive e lingue nominativo-accusative risiede proprio nel modo in cui la lingua stessa tratta il soggetto e l'oggetto della proposizione.

In una lingua nominativo-accusativa il soggetto del verbo transitivo e intransitivo si trova in caso nominativo, mentre l'oggetto del verbo transitivo è sotto il caso accusativo.

Nelle lingue ergativo-assolutive – come nel caso del ch'ol e in generale per le lingue della famiglia mayense – il soggetto (agente) di un verbo transitivo non sarà trattato ugualmente al soggetto di frase intransitiva e all'oggetto di verbo transitivo.

In cakchiquel avremo il soggetto di un verbo intransitivo sotto il caso assoluto, come nell'esempio seguente:

x-ix-ok

“Ustedes chicos entraron”

E l'oggetto di un verbo transitivo nello stesso caso assoluto:

x-ix-ru-chöp

“Él/ella tomó a vos chicos”

Mentre il soggetto di un verbo transitivo, sarà posto sotto il caso ergativo:

x-ix-ru-chöp

“Él/ella tomó a vos chicos”

Nell'esempio precedente il soggetto del verbo intransitivo e l'oggetto di quello transitivo sono sotto il caso assolutivo; mentre il soggetto del verbo transitivo è sotto il caso ergativo.

L'ergatività nelle lingue della famiglia mayense si presenta sia a livello morfologico che sintattico, manifestandosi in termini morfologici *esclusivamente nel sistema pronominale 'dipendente' (clitico) per il fatto che si tratta di lingue senza flessione nominale di caso.*¹⁰²

Molte delle lingue facenti parte del gruppo maya hanno caratteristiche di ergatività scissa, per la quale assumono in casi particolari proprietà di allineamento morfologico nominativo-accusativo in correlazione all'aspetto del verbo. Se quest'ultimo è incompletivo, il sistema non è più ergativo; i verbi intransitivi hanno quindi due marche – ergativa e assolutiva – per il soggetto/agente.

Tale particolarità si manifesta anche nella lingua ch'ol, nella quale il fenomeno appare in stretta relazione all'aspetto del verbo.¹⁰³ Infatti nella grammatica ch'ol i verbi sono marcati per aspetto e tempo, per persona del soggetto e quella del complemento – nel caso dei verbi transitivi – e per il numero della persona.

Ci si riferisce all'aspetto del verbo quando si vuole focalizzare il tipo di azione che esprime, se al momento della comunicazione l'azione stessa è conclusa o meno. Generalmente le particelle aspettuali trovano posizioni periferiche nella struttura della frase e molto spesso si situano in posizione iniziale.

¹⁰² Giannelli, L., *Introduzione alla linguistica maya, Abia Yala Inmargan. Americana*, 1999, Protagon Editori Toscani, p.168.

¹⁰³ L'aspetto del verbo nelle lingue mesoamericane è una “categoria verbale, espressa per affissi che in più casi si originano dalla grammaticalizzazione di elementi avverbiali, e che pur restando nella sua natura verbale, si ritrova applicata con i medesimi morfemi – in alcune costruzioni complesse – a elementi nominali per indicare un'azione continuativa, espressa in forma di frase dipendente, svolta da un soggetto/agente” (Giannelli, *Op. Cit.*, p.175).

Secondo la ricostruzione del sistema originario protomaya si sono rinvenute quattro categorie aspettuative fondamentali quali: completivo, incompletivo, futuro e ottativo, tutte marcate da particelle distinte. Alcune lingue mesoamericane odierne presentano modificazioni a riguardo, aggiunte o semplificazioni ai quattro fondamentali aspetti verbali (ad es. differenze tra passato recente e remoto completivo in lingua mam).

Come visto precedentemente nella lingua cakchiquel la morfologia e la sintassi delle marche personali è organizzata in due set di pronomi ergativi e assolutivi.

Il ch'ol rientra nell'insieme di quelle lingue che hanno maturato una diversificazione tra una prima persona plurale inclusiva e una esclusiva, cioè un 'noi' in cui anche l'interlocutore è compreso, e un 'noi' che lo esclude.

Set assoluto ch'ol:

1.-on 2.-et 3. zero 4. (incl) **-onla** 4.(escl) **-onlojon** 5. -etla 6.-o(b)'

In questa serie si nota come la pluralizzazione delle prime tre persone avvenga con l'aggiunta di *-la* e *-ob*, mentre non avviene lo stesso per la prima persona plurale esclusiva, che presenta un plurale con marca autonoma *-lojon*.

Set ergativo ch'ol:

1. k/h- 2. a/aw- 3. i/iy-

Il plurale del set ergativo si forma sempre con l'aggiunta di *-la*, in questo caso anteposto al pronome, tranne nel caso della terza plurale formato dalla posposizione della particella *ob'*:

4. (incl) la -k/h 5. l-a' 6. i/yob'

Per la terza persona plurale esclusiva si aggiunge il suffisso *-lojon*.

Nel testo dell'opera si incontrano – non con frequenza altissima – delle parole con fenomeni di rilessificazione, le quali presentano una radice nominale spagnola e una parte flessiva ch'ol.

Un esempio è la parola ***Kermanojob***, che presenta una radice spagnola – la cui pronuncia viene trascritta – e la morfologia flessiva della terza persona plurale *ch'ol*, come indicato prima.

La parola citata dal personaggio è un esempio di mescolanza linguistica nella pluralizzazione di un nominativo, per la sua comprensione è comunque fatta seguire dalla glossa in spagnolo pronunciata dallo stesso personaggio:

- ***Kermanojob*** - dice -, ***hermanos***, *qué bueno* [...] ¹⁰⁴

La stessa dinamica si ripropone col termine *Piulob*, anch'esso flesso nella terza persona plurale e seguito da glossa:

- ***Piulob*** - dice -, ***compañeros***; *ya enantes lo tenemos mirado cómo se pasa.* ¹⁰⁵

Oltre alle generalità grammaticali e morfologiche è di particolare interesse l'organizzazione sintattica della lingua di sostrato e il modo in cui quest'ultima interferisce nel costrutto dialettale del castía.

Le particolari costruzioni sintattiche e fenomeni di ordinamento delle parole che ospita il castía possono essere ricondotte alla basilare configurazione *verb-first* di molte lingue maya.

A differenza dello spagnolo, lingua con un ordinamento basilare SVO (soggetto, verbo, oggetto), l'ordine adottato generalmente da quasi tutte le lingue maya è VOS (o VPA – dove P rappresenta il paziente e A l'agente della proposizione).

Questo ordine non viene seguito da tutte le lingue e anche in quelle che lo adottano si manifestano dei cambiamenti (VSO) secondo processi di

¹⁰⁴ JMB, *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, in *Obra Literaria Reunida*, México, Casa Juan Pablo, UNICACH, UNICH, 2007, p.44.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.176

tropicalizzazione,¹⁰⁶ processi legati alla natura dell'oggetto e del soggetto (ad es. gradi o gerarchie di determinatezza e animatezza), proposizioni complesse, proposizioni dove l'oggetto e il soggetto sono di uguale grado di animatezza, o nel caso in cui il soggetto venga definito. Si deve sempre tenere presente l'eterogeneità delle lingue maya, operando specificazioni obbligatorie rispetto alle lingue citate come esempio.

Scegliendo la varietà tzotzil di Zinacatán,¹⁰⁷ si avranno frasi intransitive e transitive, col seguente ordine di parole:

Intransitiva:

Li 'on e.
Li 'on e
ART. 1^aABS. ENCL.
Yo estoy aquí

Transitiva:

'Oy sna li jtot e.
'Oy s- -na li j- -tot e
tener 1^aPOS. casa ART. 3^aPOS. padre ENCL.
Mi padre tiene una casa

Nella costruzione della seconda frase – la cui resa letterale sarebbe *tiene su casa mi padre* – l'agente si manifesta circumfissato dal determinante *li...e* – costituito dall'articolo determinativo *li* e dal clitico *e*.¹⁰⁸ L'elemento *j-* anteposto al nome, è la marca possessiva di prima persona. È opportuno fare alcune precisazioni rispetto alla marca dei possessivi in lingua ch'ol. La serie di possessivi, nelle lingue maya, coincide sempre con il *set B* – serie morfologica dei pronomi ergativi. Tale serie di

¹⁰⁶ La topicalizzazione (o risemantizzazione a sinistra), è l'anticipazione di un costituente della frase senza riprese successive. L'elemento topicalizzato è pronunciato con enfasi.

¹⁰⁷ Lingua che ha come ordine basico VS per le frasi intransitive, mentre per le transitive adotta un andamento VPA, ordine fisso che può variare se la proposizione viene topicalizzata, per risaltare l'agente ponendolo in posizione iniziale.

¹⁰⁸ Questo breve accenno alla struttura della transitiva in tzotzil non deve e non può estendersi a esempio generale delle varietà della stessa lingua, né tantomeno alle restanti lingue della famiglia maya.

particelle varia a seconda dell'iniziale vocalica o consonantica della radice (es. in cakchiquel si avrà: *r-achoch* –la sua casa; ma *ru-tinamit* – la sua città).

La flessione possessiva marcata mediante affissazione, consente al nome maya di informare circa la persona grammaticale del possessore. Se si fa riferimento ad una flessione possessiva non circumfissa, si avrà semplicemente la parola prefissata o suffissata dalla particella agentiva.

In yucateco la morfologia flessiva di possesso si presenta affissa alla radice nel modo seguente:

dato il *set agentivo* yucateco

1. *in* 2. *a* 3. *u* 4. *k* 5. *a...-e'ex* 6. *u...o'ob*

alla parola *tata* (padre), si apporterà il prefisso *a-* per esprimere la possessione di seconda persona singolare: *a tata* (tuo padre).

Una costruzione più singolare, che costituisce un tratto fondamentale dell'area linguistica mesoamericana, è la resa morfosintattica del possessore nominale e il sostantivo posseduto. Il nominativo del possessore infatti, viene posposto al sostantivo posseduto – quest'ultimo coniugato come posseduto da un possessore alla terza persona. Un esempio cakchiquel:

ru-kej ri achin
el caballo del hombre

la cui resa letterale sarebbe *su caballo el hombre*. Come detto precedentemente si ha la particella di terza persona singolare *ru-* affissa al nominativo del posseduto (*kej* “caballo”), seguita dal nome del possessore (*achin*, hombre), preceduto dall'articolo determinativo *ri*.

É proprio questo tipo di resa letterale in spagnolo della clausola possessiva, che si propone più volte nell'opera di Jesús Morales Bermúdez, come si rileva in alcuni esempi tratti da Memorial del tiempo:

Así como lo llegamos en Moyos ai que lo vamos en su casa el Hesiquiuo; como lo tengo su consejo la doña Lencha; ya hay su palabra los comunidades para que vamos a lucharlo juntos en su camino la libertad.

Questi sono solo alcuni dei tanti esempi che si incontrano nella lettura del romanzo.

L'aspetto di lingua interferita che presenta il castía affiora da ulteriori fenomeni legati alla formazione delle parole e alla pluralizzazione dei nominativi, all'uso dell'articolo determinativo e all'impiego dei tempi verbali.

5.2 Uso dell'articolo determinativo.

Nel sottogruppo maya Chol-Tzeltal, si ha un uso esteso dell'articolo determinativo che varia a seconda della lingua e della indeterminatezza della parola che lo segue. Solitamente l'articolo determinativo conserva la funzione di deittico dal quale si originò. Come già visto in precedenza l'articolo in tzotzil assume caratteristiche circonfissali solo nel caso in cui il nominativo viene a trovarsi nella forma assoluta – non accompagnato da pronomi o marche possessive.

Assume invece la marca 'A-, in posizione iniziale, quando accompagna nomi definiti, senza comunque sopprimere le particelle *li...e*:

Muk' li na e
Muk' li na e
Grande ART. Casa ENCL
La casa es grande

Esempio tzotzil con nome definito:

'Ali Xun e, ismaj sba
'A- -li Xun e, i- -s- -maj s- ba
DEF. ART. Juan ENCL PERF. 3^aERG golpear 3^aPOS REFL.
Juan se golpea

In questo ultimo caso l'articolo si trova in posizione iniziale col nominativo accompagnato dal circonfisso *li...e*.

Gli esempi di determinazione appena citati presentano delle caratteristiche comuni a gran parte delle lingue mesoamericane. Una particolarità di tali lingue è quella dell'assenza di genere nei sostantivi: non si avrà quindi una distinzione tra maschile e femminile, nè di altro genere.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Si distinguono dagli articoli i classificatori nominali di genere: essendo le lingue maya prive di flessione casuale e di genere grammaticale, essi accompagnano il nome. L'articolo determinativo è comunque indeclinabile.

Il mancato uso di genere grammaticale e di concordanza in castía, è da ricondursi all'affiorare della lingua originaria priva di suddette categorie, nel piano grammaticale della lingua egemone.

Nel caso del castía l'assenza di genere della lingua di sostrato fa sì che l'uso dell'articolo determinativo sia influenzato da una indiscriminazione nell'impiego del maschile e del femminile, venendo meno alla concordanza di genere rispetto al nominativo che segue- e/o precede.

Si avranno dunque dei fenomeni come i seguenti:

*se llega en **los** comunidades; nueve días que se dura **el** curación; para cuatro veces en cada tinaja **los** siete tinajas; **el** contentura.*

Un tratto fondamentale allo spagnolo parlato nel contesto popolare chiapaneco è l'impiego dell'articolo determinativo di fronte al nome proprio di persona. Non è però possibile ricollegare con certezza tale fenomeno all'influenza diretta di una lingua originaria. Tali fenomeni si estendono anche al castía:

el Bartolomé, el Ezequiel, el Marcos, el Mauro Galva.

5.3 Neutralizzazione dei clitici: uso dell'articolo 'lo' nel castia.

È d'obbligo menzionare un fenomeno linguistico che ricorre frequentemente in Memorial, riguardante la neutralizzazione dei pronomi clitici in *lo* non flesso nè per numero nè per genere.

È complicato far risalire tale uso a una interferenza della lingua indigena di sostrato, si avvalorano comunque delle ipotesi per le quali tale manifestazione sarebbe da collegare a un contatto linguistico.

Il caso dell'uso del pronome *lo* al posto di clitici flessi per numero e genere è stato studiato a fondo nelle aree in cui la sua manifestazione costituisce una norma dialettale (Mesoamerica, America meridionale).

Alcuni studiosi hanno messo in relazione questo fenomeno – insieme ad altri quali la dislocazione a sinistra dell'oggetto o la ripresa clitica in certe proposizioni – con la costruzione del doppio accordo (l'accordo del verbo con l'oggetto), esistente in alcune lingue indigene e in alcune lingue mesoamericane. Le conclusioni che si possono trarre non sono tuttavia generalizzabili a tutte le aree interessate. A seguito qualche esempio dell'uso di 'lo' presente nell'opera:

Entonces, me llego en su casa la doña Lencha y ai de una vez que lo pido para que vamos a platicar.

Al posto del clitico *le* si ha l'impiego di un *lo* non flesso in genere.

Hay ocasión cuando compañero de finca Peñon lo hacen solicitud en la Agraria para que lo van a dotarlos sus tierras.

La ripresa ridondante del clitico *lo* è cospicua nel testo in traduzione, come detto precedentemente non è comunque riconducibile in maniera diretta ad una interferenza della lingua di sostrato. Si preferisce collegare questo fenomeno ad uno standard dialettale che si basa su manifestazioni linguistiche quali *la necessità di accordare il verbo con l'oggetto, l'incomprensione del valore stilistico-pragmatico della dislocazione e la*

*semplificazione consistente nell'abolizione (o riduzione) della flessione del clitico.*¹¹⁰

¹¹⁰ Giannelli, L., *Op. Cit.*, p. 127.

5.4 Rianalisi morfologica e morfosintattica.

Nel testo emergono dei termini che conservano tratti di oralità, che possono essere relazionati sia a un'influenza indigena, sia a una più estesa forma di spagnolo sub-standard in cui gli arcaismi e i modismi rimangono tratti peculiari della lingua parlata. Tali elementi che caratterizzano la lingua, rappresentano delle difficoltà nella traduzione in italiano.

Verranno esposti di seguito secondo un raggruppamento funzionale alla loro manifestazione (tali esempi si incontrano in tutta l'opera, in questa sede se ne riporteranno alcuni):

a) Forme di adattamento grafico alla lingua parlata identificabili nella discrezione della vocale iniziale in termini come: *orita*; *onde*; *caso*;

Fenomeni di elisione e contrazione: *ontá*; *dontá*; *mitá*.

Fenomeni di elisione vocalica: *d'hecho*; *l'otra*; *d'estos*; e sillabica: *pa'qué*.

Da evidenziare la presenza di proposizioni avverbiali che ricalcano lo stile del parlato: *enmedio*; *enrededor*.

Nomi, aggettivi, avverbi appartenenti all'area ispanofona messicana o alla variante sub standard, in alcuni casi riconducibili a usi arcaici della lingua spagnola:

chamaco/a; *chamarra*; *relajiento/a*; *friega* (*molestia*, *trago*); *comal*; *chicote*; *chaya*; *chapaya*; *cimarones*; *pinoles*; *curamento*; *calaca* (*cráneo*, *muerte*); *cuarteadura*; *dialtiro* (*de a tiro o de al tiro o deatiro o dealtiro o diatiro*)

b) Elementi che enfatizzano la presenza di oralità nel testo come gli intercalari *nomás* e *pues*, termini il cui uso ricalca l'andamento dello spagnolo parlato nelle aree geografiche prese in considerazione:

Caso los gusta, pues, la sal los diablos; – *Bueno, pues – lo digo a doña Lencha –*; *Alegre se pone el asunto, pues, galán*; *¿Por qué, pues?*; *Son sucesos, pues, cuando se pasa congreso, en su año de octubre de mil novecientos setenticuatro*; *Nomás esta vez que tanto se puso en mi cabeza que para nada quiere que me abandona su figura*;

*[...] y ahí mismo que lo saca su pistola el don Geño y lo pone su cabeza el don Maceo, **nomás** que no enfrente en su cabeza sino para arriba; Yo, de mi corazón, **nomás** quiero saberlo si ya está bien pensado tu pensamiento que me lo dice tu palabra, o si falta todavía para pensarlo; **Nomás** en Sabanilla se llegan.*

Si incontrano dei casi in cui i termini in questione presentano ulteriori adattamenti al parlato. Sembra che tale fenomeno sia più frequente all'interno del discorso diretto:

*– Caso hay, **pue**, mi asunto decís Dieguito, caso hay mi asunto.... ja, ja, ja qué risa me das don Diego; Pero aistá, **pue**, hermanitos [...].*

Nell'ambito della sfera dello spagnolo messicano si può ricondurre gran parte del lessico, delle forme verbali, degli avverbi presenti nel testo:

c) Termini usati in contesti diversi con significati che variano a seconda della giustapposizione ad altri termini:

chingo de gente, (montón de gente); chingos de cosas que nos dicen; Ay voy corriendo en gran chinga.

Spesso il termine è seguito o preceduto da una proposizione che palesa il significato:

qué chinga que te para. Te engañó, pues; pues, que otra vez tamos jodidos, como si parece que nomás es que nacemos para que nos cae la chinga.

Invece in altri casi il significato si evince dal contesto:

Porque eso sí, meros chingones que son para las bombas los moyotecos. Son único pueblo así entre mismos que lo saben hacerlo bombas y castillo y globos para que se suben con fuego; tienen su gracia para eso, pues.

Todo el pinche noche: in questo caso l'aggettivo *pinche*, che si usa generalmente prima di un sostantivo, risulta una voce malsonante, di uso frequente nello spagnolo parlato messicano. Altri esempi dell'uso di questo termine si incontrano spesso nel testo:

Duele su pinche picada; se llega el pinche gringo.

d) Profusione dell'aggettivo *galán/a* (usato principalmente nello stato del Chiapas):

Galáncomo va subiendo su alegría nuestro corazón; se miran galanas las banderas; Galana su trenza como lo miro; ¡Era un tiempo... pero que galán como era!

e) Rispetto all'uso di certe voci verbali:

– Adattamento di voci verbali alla lingua parlata, con frequente fusione di elementi avverbiali, o pronominali, nonché legata all'elisione e all'apocope:

Vas'te a ver, (vas usted a ver); Aistá, (Ahí está); aistamos, (ahí estamos); váiste, (vaya usted); tiéneste (tiene usted); lo vo' a agarrar, (voy); quiéreste, (quiere usted); stá, 'ta, ta (está); sábeste, (sabe usted); váyaseste (vayase usted); puéduste; habiéraste.

– I verbi *tener, haber, estar*, trovano impiego frequente in costruzioni che si possono definire calchi semantici, in quanto il contenuto semantico originale della lingua ch'ol, trova una sua espressione in castía.

Uno degli usi ricorrenti è quello del verbo al presente seguito da un nominativo:

lo tengo recuerdo; hago recuerdo el murciélagos; lo hacen enseñanza; lo hacemos cooperación el comunidad; lo hacemos acusación; lo hacemos olvido.

– Verbo al presente più participio passato, (spesso viene impiegato il verbo *tener*, che assume funzione di ausiliare):

lo tengo visto; lo tienen sabido; lo tengo regreso; lo tengo soñado; lo tengo sabida; tenemos vivido; lo tienen puesto; lo tienen recuperados; tiene dado; lo tiene sacados.

A tale proposito anche la costruzione *estar de*, *andar de*, viene usata in maniera molto frequente, per esprimere uno stato d'animo, o la situazione in cui si trova il soggetto:

se anda de consentidora; me ando de convidado; me ando de huérfano; están de Éxodos; estamos de encabronado; andamos de apulismado.

– Confusione del verbo *estar* con *hay* e *ser*:

Es razón para que hay contento los músicos; está temprano.

– Forme verbali appartenenti allo spagnolo messicano:

*platicar, (lo subo corriendo para platicarlo el hombre);
chingar;
estar bolo/a -estar borracho- (bastante que está bola la gente);
enchinar (ponérsele la carne de gallina);
persinarse-persignarse, hacer la señal de la cruz- (me entro hacer de persinación; me entro para hacerlo de rezo y persinación).*

– Presenza di alcune forme verbali che rientrano dentro la sfera dello spagnolo colloquiale, come forme di congiuntivo che si allontanano dalla coniugazione standard:

*para que **haiga** lo tenemos fiesta que lo alegra nuestro corazón.*

– Discrezione di vocali iniziali, un esempio è il verbo *ahogar*:

*(...) que ya se andan **hogando**, entonces lo sacan sus cabezas y otra vez lo meten en agua sus cabezas.*

– Cambio accentuale: *lo tenés óido mi palabra.*

f) Fenomeno del *voseo*: uso del ‘vos’ al posto del ‘tú’ nella seconda persona singolare. È un fenomeno esteso in gran parte dell’America Latina di lingua spagnola, per il quale nella seconda persona singolare si sopprime la *i* della forma verbale (ed accentuazione della vocale della desinenza):

vos agarrás; vos llegás; vos tenés; vos pensás.

Confusione nei pronomi personali soggetto ed i clitici accusativi relazionati al soggetto stesso:

Porque usté tal vez lo hazte de conocer bien el San Francisco; si vos también te tiene comido el murciélagó.

g) Circa l’uso di determinanti, preposizioni, possessivi in *Memorial del tiempo*:

– Assenza in molti casi dell’articolo determinativo:

Todo mundo se pasa esperándonos en pueblo; Después nos vamos en cueva; En monte, en acagual, en vereda, en según, como se encuentra.

– Uso ridondante di possessivi:

mi casa mío.

– Assenza o impiego erroneo di preposizioni:

se salió en Jovel; está mordida de murcielago; se muere - la risa ; las gentes que tienen emoción - sus cuerpos; echar fiesta nuestro corazón; Así es como lo acabamos para platicar.

h) Per quanto riguarda la parola e le sue particolarità morfologiche:

– La presenza di confusione vocalica intermedia o a inizio parola (e, o) con (i, u), *polecías*, *prencipal*, *maistro*, non è di alta frequenza. Si può ricondurre ad un tratto tipico di spagnolo popolare.

Nel caso del termine *ispiallo*, la sostituzione della vocale *e* con *i*, può essere ricondotta a un'influenza letteraria che ricalca l'andamento di uno spagnolo arcaicizzante. Non è del tutto escluso che tali termini si incontrino anche nel lessico dello spagnolo parlato in zone in cui è forte la presenza di arcaismi.

– Presenza ampia di suffissi:

-ote: grandotes; -ón: juguetón; tripazón; -ura: contentura; mañosura; rajadura (usato come sostantivo); chinura; -era: balacera; -ío: santerío; gentío; coheterío; caserío; mujererío; -izo/a: corretiza; chinchiza; cintariza; caballiza; marimbiza; riatiza (borrachera); -azo: bastonazo; balazo; chingadazos; cuchillazo.

Da sottolineare l'uso diffusissimo di diminutivi in

-ito/a: santitos; tempranito; copita; pozolito; cafecito; pichito; cerquita; jicarita; limpiecito; hijitas; cerrito; afuerita; güerita; tatita; maicito; tierritas.

Il suffisso *-ada*, apposto al nome, va a formare nomi collettivi, solitamente riferiti a gruppi di persone: *ladinada*, *caxlánada*, *indiada*, *varonada*, *mujerada*. Tali termini ricorrono nel testo e spesso assumono accezioni negative.

6. Macrostrategia traduttiva.

Il presente studio si è svolto in due fasi: la prima interessa la traduzione del testo letterario, la seconda la stesura di un discorso teorico funzionale alla pratica traduttiva.

Tuttavia prima di iniziare la traduzione di Memorial è stata necessaria un'analisi del testo preliminare (narrativa e linguistica) e un'analisi traduttologica volta ad argomentare e individuare i presupposti che hanno suggerito le scelte traduttive più opportune.

L'intenzione dell'autore è stata quella di creare un testo che fosse supporto dell'oralità e che ritornasse poi, secondo un andamento circolare, ad arricchire quella stessa dimensione di conversazione. Il lettore modello potrebbe coincidere con la figura di un ascoltatore, una persona capace di rispettare un testo il cui ritmo è proprio dell'oralità. Il lettore di Memorial si accorge di essere di fronte a una conversazione tra un personaggio e un interlocutore, che non compare nella storia. L'alternanza di voci riportate dal protagonista Diego Alfaro Tigre - Pescado si susseguono in una intricatissima rete che vuole rappresentare in ultima istanza l'arte della narrazione orale.

L'individuazione delle particolarità linguistiche e stilistiche di Memorial ha portato a pensare una strategia che non si colloca totalmente nella sponda dello straniamento né in quella opposta dell'addomesticamento. L'obiettivo del testo tradotto vuole essere quello di vincolare l'alterità nella dimensione linguistica e stilistica, per fare questo nella resa italiana si mantiene il tono colloquiale tipico della conversazione e non si eliminano totalmente le ridondanze di certe formule proprie della narrazione orale. Ci sono stati passi in cui si è ritenuto comunque necessario ridurre nonché omettere la marcata ridondanza.

Sebbene l'obiettivo sia stato quello di rispettare il testo al fine di far emergere un contenuto semantico nella lingua d'arrivo corrispondente a quello della lingua di partenza, più volte sono stata vincolata ad un'interpretazione dell'enunciato che obbligava a smantellare la struttura originaria. L'obiettivo di trasferire esattamente suoni, significati e richiami da un sistema linguistico a un altro, risulta comunque

inarrivabile. I fattori sintattici e semantici (idiomatismi, processi metaforici) che caratterizzano la lingua si sono rivelati le principali fonti di difficoltà nella traduzione del testo.

Il ritmo della narrazione è stato uno dei fattori che ha richiesto più attenzione, si è cercato di ricrearne uno equivalente nella resa italiana. Si identifica nel ritmo la dominante principale del testo, per questo la strategia traduttiva è stata volta alla ricreazione di un testo profondamente cadenzato e ridondante giacché il romanzo è la rappresentazione di una performance narrativa.

Ci si avvicina alla concezione di traduzione che lo scrittore brasiliano João Guimarães Rosa proponeva ai suoi traduttori nelle loro innumerevoli corrispondenze, ovvero il concetto di *traduzadaptação*¹¹¹ delle sue opere in un'altra lingua. Lo scrittore prestava molta attenzione alla poetica implicita nel modo di realizzare la forma dei suoi originali. Nella corrispondenza intrattenuta con il traduttore italiano Edoardo Bizzarri, Guimarães Rosa afferma che la traduzione di un suo testo vertiginoso dovrà essere altrettanto vertiginosa, ossia una traduzione generata da una folgorazione, il cui atto politico rispetto alla lingua possa creare un divenire, un muoversi, che possa creare una vertigine in un'altra lingua.

La ricreazione della vertigine rosiana da parte di Bizzarri è stata raggiunta magistralmente attraverso vari espedienti che rendono il lavoro del traduttore discretamente visibile, tra cui quello del dislocamento di alcune regole della lingua target.

Nel caso della traduzione di Memorial ci sono stati molti casi in cui la scelta propendeva per una forzatura delle regole della lingua italiana per preservare alcuni aspetti del testo originale. Sono state le espressioni in *castía* fortemente radicate nel contesto della cultura originaria a sollevare i maggiori problemi traduttivi. In quei casi ho cercato di creare una traduzione che riuscisse a rendere intuibile da parte del lettore italiano un diverso sentire, che nel testo originale si manifesta generalmente attraverso una costruzione che organizza la semantica in maniera non convenzionale rispetto alla lingua spagnola standard.

¹¹¹*Traduzadaptação*: dal portoghese *tradução* e *adaptação*, rispettivamente traduzione e adattamento.

Per quanto la lingua del testo fonte possa essere dialettale, non ho mai pensato fosse importante propendere per una lingua italiana interferita con un dialetto, al contrario, penso che questo tipo di scelta sia molto azzardata e poco appropriata perché andrebbe a falsare i concetti e le espressioni che radicano nella cosmologia originaria. La considerevole presenza nel testo di riferimenti culturali all'universo indigeno ch'ol fa del lavoro di traduzione una ricerca costante di equilibrio tra i livelli intratestuali dell'opera.

6.1 Fattori lessicali e semantici.

Uno degli aspetti più problematici della traduzione all'italiano, concerne la resa lessicale nel testo di arrivo. Di seguito alcuni esempi tratti dal testo e le scelte traduttive ritenute più opportune.

¡Ay tatita!

Ahi vecchjo mio!

Il termine *tat* che nel testo si incontra spesso col diminutivo *tatita* significa padre.¹¹² È un appellativo di cortesia e rispetto con cui ci si rivolge alle persone anziane o più grandi di chi parla. In questo contesto è usato come esclamazione dal narratore che comunica lo stupore che ancora prova nel raccontare il sogno della notte precedente. Nelle traduzioni provvisorie del testo avevo optato per l'inserimento del termine all'interno del glossario, ma la scelta traduttiva finale riportata sopra sembra appropriata in quanto esplicita la doppia accezione del termine *tatita* in questo contesto: la vicinanza amichevole, quasi parentale, il rispetto che il narratore nutre nei confronti dell'ascoltatore e l'affettuosità in quanto amico, indicata dalla flessione del diminutivo (*tat-ita*). La resa italiana presenta un'amplificazione dell'espressione mediante l'aggiunta del possessivo (*mio*), che esplicita indirettamente la vicinanza tra i due interlocutori.

Non è stato possibile seguire la stessa dinamica nel frammento che segue:

– **Kermanojob** – dice – , *hermanos, qué bueno está que lo miramos que se vinieron en nuestro fiesta. Alegre nuestro corazón porque lo mira que están alegre los convidados. Que no lo falta pozol, que no lo falta tortilla, que hay quien lo dan sus café, que hay quien se ofrece sus comida de frijol, o de xaxkuy o de gallinas, según como lo tiene su posibilidad.* (p.44)

¹¹²*Tar*: [tsots] totil, [ch'ol] tyaty, tyala [toj] tatal, [esp] padre, in *Diccionario Multilingue Svunal Bats'i K'Opetik. Español, tseltal, tsotsil, ch'ol, tojol-ab'al, de Chiapas. Batsilk'op tseltal, tsotsil, tojol-ab'al, kaxlank'op*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005.

«*Kermanojob*»¹¹³ dice, «*fratelli, che bello vedervi qui alla nostra festa. Il nostro cuore è felice perché vede che gli invitati sono felici. Che il pozol non manchi, che non manchino le tortillas, c'è chi vi darà il vostro caffè, chi vi offrirà il vostro piatto di fagioli, di xaxkuy o di pollo, secondo le possibilità d'ognuno*».

Il termine *Kermanojob* (trascrizione del termine spagnolo *hermanos* pluralizzato con la desinenza plurale inclusiva *-ob* in lingua ch'ol), rappresenta un concetto che si utilizza generalmente durante gli incontri tra soggetti della stessa condizione, della stessa comunità o delle comunità indigene vicine, di cui le relazioni sociali sono imparentate. In lingua tzeltal si esprime con la stessa radice del termine spagnolo suffissando la desinenza plurale inclusiva *-tik*: *kermanotik*. È un concetto diffuso in quasi tutte le lingue mayensi, che esprime una categoria di corrispondenza che soddisfa le relazioni tra soggetti uguali, nonché un significato di rispetto tra i soggetti della stessa posizione sociale. Possiamo definirla una proposizione inclusiva che abbraccia varie situazioni sociali. Con questo termine si designa per esempio un insieme di donne incinte della stessa comunità o delle comunità vicine perché tra loro sussiste una condizione di vulnerabilità che le raggruppa e le esclude da altri soggetti dello stesso gruppo. Il termine si può tradurre con *nostri fratelli* o *nostre sorelle* e ha un senso più generale dei termini *uomo* e *donna*. Questo perché nelle lingue mayensi non si concepisce l'idea di persona isolata, ossia svincolata dai diversi tipi di relazioni di parentela e particolarità locali, queste riferite sempre alle concezioni dei limiti territoriali, alle relazioni sociali, e alla gerarchia delle diverse cariche politiche e religiose che strutturano la società delle comunità indigene.¹¹⁴ La scelta è stata quella di lasciare inedito il termine e inserirlo nel glossario, al fine di non proporre una resa semplicistica (*fratelli, amici*) o

¹¹³ *Kermanojob*: fenomeno di rilessificazione, più precisamente caso di mescolanza linguistica nella pluralizzazione di un nominativo. La parola è composta da una radice spagnola (di cui si riporta la trascrizione della pronuncia: *hermanos* > *kermanoj*), e dalla morfologia flessiva della terza persona plurale ch'ol (*-ob*).

¹¹⁴ Vedi Sánchez Carrillo, Óscar, *Cuerpo, Ch'ulel y Lab Elementos de la Configuración de la Persona Tzeltal en Yajalón, Chiapas*, Revista Pueblos y Fronteras digital Núm. 4, Dic. 2007 – Mayo 2008, La Noción de Persona en México y Centroamérica, <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>

distorta (*fratellijob*), che susciterebbe una sensazione artificiosa nel lettore d'arrivo. Gli altri termini culturospecifici presenti nel periodo precedente (*tortillas, xaxcuy*) vanno a formare il glossario alla fine dell'opera.

6.2 Idiomatismi.

L'idiomatismo o idiotismo è una locuzione di significato particolare di una specifica lingua, la cui traduzione letterale può risultare oscura o non immediatamente riconoscibile dal lettore di lingua d'arrivo. L'idiomatismo è una frase che acquista il suo significato in base all'interpretazione condivisa da una specifica comunità linguistica.

Estar con el ojo pelón.

Avere l'occhio guardingo.

Il verbo spagnolo *pelar* significa pelare, in un'accezione più popolare designa anche il verbo *spogliare*, quindi l'enunciato in traduzione si avvicina a una frase di questo tipo: *avere un occhio che spoglia*. L'espressione rimanda alla sfera semantica dell'attenzione e viene usata in riferimento a una persona sempre all'erta; il contesto in cui è inserita la frase è una conversazione sulla notte precedente, durante la quale dei pipistrelli infastidivano costantemente il sonno dei personaggi:

– No lo sé qué es lo que pasó – dice –. No lo puedo entenderlo – dice –. Si caso me dormí siquiera – dice –. Todo el pinche noche ai me estoy con el ojo pelón para cazarlo muercielago – dice – y quién sabe qué fue que me pasó que me mordió el cabrón – dice –. No lo sé cómo fue que lo hizo – dice – seguro que tal vez me hizo ipnotismo – dice –; eso fue lo que pasó – dice –; seguro, si no, ¿en qué otra forma? – dice –. (p.42)

«Non so cos'è successo», dice. «Non riesco a capirlo. Se neanche ho dormito io. Tutta la santa notte stavo lì con l'occhio guardingo per acchiappare pipistrelli, e poi chissà cos'è successo, quel cornuto mi ha morso. Non so come ha potuto. Sicuramente mi ha ipnotizzato, forse; è andata così. Di sicuro, sennò come altrimenti?».

Il contesto ironico della conversazione supporta la scelta dell'accostamento desueto tra il termine occhio e l'aggettivo guardingo

(solitamente riferito a una persona e non a una parte del corpo), al fine di comunicare al lettore d'arrivo la dimensione informale della conversazione e l'uso popolare della lingua. La trasposizione conserva comunque la forma aggettivale del termine che rimanda alla sfera semantica del nominativo a cui è riferito.

¡Qué descanso ni que ocho cuartos!

Riposare? Neanche per sogno!

Ni que ocho cuartos è un'espressione che designa disapprovazione e che sottolinea il disaccordo. È un modo di dire arcaico della lingua spagnola molto comune nella Spagna del XVIII secolo, poi trasportato in Messico durante la conquista, per il quale *ocho cuartos* o *realillo de a ocho cuartos* designava la moneta di uso corrente che equivaleva a otto quarti di *peseta*. *Ocho cuartos* era il prezzo base dei generi alimentari, come per esempio il pane o le patate; quando il cibo di sussistenza risultava più caro di quel prezzo, cresceva il malcontento nella popolazione. Un'espressione equivalente in lingua spagnola sarebbe *ní qué nada!* (proprio per niente!), dove *nada* è stato sostituito con l'irrilevante somma di *ocho cuartos* di una *peseta*, il cui valore d'acquisto si avvicina a zero. L'espressione nel contesto in questione è utilizzata per enfatizzare la situazione di stanchezza dei soldati, ai quali il generale proibisce di riposare e ordina loro di continuare la marcia. Nella resa italiana scompare il riferimento al denaro e si inserisce un modismo equivalente che informa sulla stessa situazione. Anche se l'idiomatismo italiano, *neanche per sogno*, non rimanda al campo semantico del denaro, l'espressione mantiene tuttavia indistinta la carica di disapprovazione e negazione della richiesta (*descanso*, riposo) avanzata dai soldati al generale. Si sarebbe potuto optare per una modulazione che rimanesse nello stesso campo semantico, ma l'uso della maggior parte degli idiatismi italiani che hanno a che fare con il denaro (*da/per quattro soldi, non valere una lira bucata, non avere il becco di un quattrino, ...*)

rimanda a contesti situazionali diversi, il cui impiego avrebbe inificiato la forza espressiva dell'esclamazione in castía. Ho deciso di suddividere la frase in due parti esclamative anziché prediligere una resa più generalizzante mantenendo una sola proposizione (per esempio: *Ma quale riposo!*) la quale avrebbe comportato la perdita dell'idiomatismo e sarebbe risultata meno efficace.

La traduzione dei proverbi riposa sulla ricerca da parte del traduttore di un corrispondente nella lingua straniera, o su una traduzione letterale. Secondo Berman tradurre letteralmente un proverbio, non equivale a una semplice traduzione *mot à mot*:

Il faut aussi traduire son rythme, sa longueur (ou sa concision), ses éventuelles allitérations, etc. Car un proverbe est une forme. Le travail traductif se situe précisément entre ceux deux pôles ; la traduction «mot à mot» du proverbe [...] et la traduction de la forme-proverbe, laquelle peut éventuellement être amenée, pour parvenir à ses fins, à forcer [nel caso di Berman] le français et à modifier certains éléments de l'original.¹¹⁵

La riformulazione del detto spagnolo *a grandes males, grandes remedios*, conl'aggiunta di perifrasi, relative, riferimenti contestuali e una notevole introduzione anaforica, prende la forma di uno scioglilingua:

*Por eso, pues, como está de decirlo el dicho y que lo dice bien dicho:
«que si grandes sus males, entonces que hay que ponerlos grandes sus remedios».*

Per questo, ecco, come dice il detto e ben detto lo dice: «che se i mali sono estremi, allora servono gli estremi rimedi».

¹¹⁵ Berman A., *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Éditions du Seuil, Paris, 1999, p14.

Nella resa italiana si modula la clausola introduttiva con una parziale inversione di ordine degli elementi testuali (*y que lo dice bien dicho > e ben detto lo dice*) per mantenere l'intenzione e la sonorità del gioco di parole; mentre nella traduzione del detto popolare spagnolo virgolettato, ho inserito l'equivalente idiomatismo italiano parafrasato.

6.3 Allitterazioni

In Memorial si incontrano enunciati ridondanti accompagnati da una struttura allitterativa che ne esalta fortemente la costruzione. Nella resa italiana ho cercato di mantenere dove possibile questa particolarità:

Pura ruina se mira

Tutto distrutto

Il gioco allitterativo del fonema /r/ dell'enunciato originale, nella resa italiana viene sostituito da un'altra allitterazione, giocata sul fonema /t/.

Nel passo che segue la ridondanza dell'enunciato verte sulla ripetizione del fonema /c/ del termine *cuero*, (ripreso anche da altri termini: *carnero, como, quiere, que, quita*), che nella versione italiana si ripropone variata, enfatizzando il traducevole *vello* e giocando sulla sonorità del fonema /l/:

Lo miro que aistá quitándose su cuero. Porque quiere que va a meterme en su cuero y que me vuelvo carnero como su cuero, por eso está que se quita su cuero.

Dopo lo vedo che si leva il vello d'agnello. Vuole avvolgermi nel suo mantello, così divento anch'io agnello, per quello se lo toglie.

Anche se non propriamente un proverbio, l'enunciato assume una cadenza cantilenata, la traduzione dovrà tenere in conto delle relazioni tra significanti e significati, delle assonanze allitterazioni e del ritmo della frase.

6.4 Intercalari.

Gli intercalari hanno una presenza cospicua nel testo e sono utilizzati per avviare il discorso, richiamare l'attenzione dell'interlocutore, segnalare una puntualizzazione; inoltre appartengono a categorie grammaticali diverse (forme verbali, interiezioni, pronomi, e altre ancora). Il più delle volte queste forme non vengono usate nel loro significato proprio, ma ne risultano private completamente. Un esempio eclatante è il *pues*, il cui uso nel testo ricalca l'impiego che se ne fa nello spagnolo parlato in Messico:

Por eso, pues, que lo estoy mirando el Santo.

Insomma, è per questo che controllavo il Santo. (1)

Como lo cuentan antes que hay gente, pues, o de cristiano, según, que lo tiene su pacto con el diablos, pues.

Come si diceva prima, insomma, che c'è gente, ecco, o un cristiano o chissà chi, che stringe il patto coi diavoli. (2)

Si è tradotto principalmente il *pues* con i termini italiani *ecco* e *insomma* per rappresentare delle interiezioni del parlato inserite ripetutamente in maniera irriflessa nel flusso comunicativo del narratore. In certi casi, come nella seconda citazione (2) si tende a modulare l'enunciato con una dislocazione dell'elemento di interiezione.

7. Procedimenti traduttivi e influenza della dimensione culturale del testo fonte.

7.1 La voce *nosótrica*.

I procedimenti traduttivi adottati sono stati vari in funzione dell'enunciato da tradurre. In questa sede verranno analizzati quelli che con maggiore frequenza si sono presentati nella traduzione di *Memorial* e che hanno richiesto un approfondimento del contesto culturale. La resa in lingua italiana è marcata da una tensione costante in relazione alla sintassi del castiá e alla semantica che fa luce sul rapporto lingua-cultura e che avvicina il lettore alla cosmovisione indigena. In funzione di questa conflittualità nella resa, si è cercato dove possibile di compensare le perdite dei tratti stilistici del testo di partenza.

I primi passi verso il paese di Moyos sono lenti e intercalati da tappe, che si trasformano in pause narrative, racconti intrecciati e ordinati secondo il ricordo del narratore. Sin dall'incipit del romanzo si esplicita la centralità che acquista la parola nel mondo dell'oralità:

Así como venimos contando porque hay cuentos que pasan en los lugares así como vivimos, así contamos cosas según como nos tenemos recordado.

Il modo di raccontare le storie che accadono nei posti, i luoghi in cui viviamo, è un modo di raccontare che insegue la memoria.¹¹⁶

Nel primo periodo si può notare la marcata presenza di una lingua di sostrato che influisce fortemente sulla sintassi e sulla grammatica della lingua spagnola. Le scelte traduttive hanno portato in molti casi a omettere alcune parti ridondanti del periodo in funzione della scorrevolezza del testo.

In questo caso l'interpretazione proposta mira a preservare l'idea di equivalenza tra i verbi *contar*, *vivir*, *recordar*, correlati nel testo originale

¹¹⁶Da qui in poi tutte le traduzioni in italiano di *Memorial del tiempo vía de las conversaciones* in italiano sono mie.

dalla costruzione avverbiale *así como*. La traduzione ha l'obiettivo di mettere in evidenza la stretta relazione tra le azioni *raccontare*, *vivere* e *ricordare*, pur non mantenendo la costruzione avverbiale iniziale. La scelta di focalizzare l'attenzione sull'importanza del ricordo, rende l'ultima subordinata (*contamos cosas según como nos tenemos recordado*), con *è un modo di raccontare che **insegue** la memoria*, anche se nel testo originale non c'è traccia di tale verbo. Per assonanza la locuzione *según como* potrebbe richiamare il verbo italiano *inseguire*, tuttavia questa scelta è stata presa in relazione all'importanza della conversazione nei contesti sociali indigeni e all'atteggiamento del narratore, che ricorre costantemente alla memoria come archivio di ricordi e diepisodi da raccontare.

Le vicende del romanzo verranno raccontate *secondo come noi abbiamo ricordato*: una traduzione in tal senso, con notevole scarto dalla norma sintattica della lingua d'arrivo, corrisponde alla scelta di far affiorare la cosmovisione indigena tra le maglie della versione italiana. In una cultura orale, infatti, il pensiero e l'espressione vengono strutturati attraverso dei concetti in ambito di riferimento situazionale e operativo molto vicini al mondo umano, di conseguenza anche il ricordo degli eventi lavorerà in base a una selezione di fatti proposta dalla memoria personale del narratore.

Pero se pasa hay veces que ya tenemos olvido así como de sucesos que ya se pasaron los que son campesino como nosotros, como mismo pues, igual como nosotros que dicen la palabra verdadera.

Capita a volte di non ricordare quelle storie successe a chi come noi è contadino, alla gente uguale a noi insomma, quelli che dicono la parola vera.

Nel secondo periodo che completa il primo capoverso del romanzo, l'enunciato di partenza viene adattato a una ricategorizzazione dell'espressione composta da verbo e sostantivo (*tenemos olvido*) con un verbo in italiano (*–non– ricordare*). La scelta di rendere la frase relativa *que ya tenemos olvido*, con la locuzione *di non ricordare*, implica una

riflessione sulla scelta di traduzione del pronome di prima persona plurale *nosotros*, con un soggetto impersonale. La scelta è stata presa per motivi di scorrevolezza della lettura nella lingua di arrivo e per non perdere il ritmo dell'oralità, nonché per evitare di appesantire il periodo con un'ulteriore frase relativa. In questo caso il castíá presenta un'influenza evidente della struttura della lingua di sostrato in relazione alla trattazione del soggetto. Infatti se si pensa alla valenza del pronome di prima persona plurale *nosotros* nella cosmovisione indigena, la presente resa in italiano potrebbe risultare a tutti gli effetti una traduzione etnocentrica.

La lingua ch'ol rientra nell'insieme di quelle lingue che hanno maturato una diversificazione tra una prima persona plurale inclusiva e una esclusiva, cioè un 'noi' in cui anche l'interlocutore è compreso, ed un 'noi' che lo esclude. Nel periodo in questione si potrebbe inferire dal contesto che si parla di un noi inclusivo, giacché si specifica con una espressione rafforzativa (*los que son campesino como nosotros, como mismo pues, igual como nosotros que dicen la palabra verdadera*) il fatto che si voglia stabilire un'equivalenza tra la gente contadina e il popolo ch'ol, che tradizionalmente si autodefinisce come *gente che dice la parola vera*; si potrebbe definire un'intenzione di identificazione tra chi lavora la terra e chi parla con *parole veritiere*, ovvero chi appartiene al popolo ch'ol. Nella dimensione narrativa questa concezione comunitaria viene esplicitata dall'uso del *noi* con valenza di prima persona singolare. In effetti lungo tutto il romanzo si incontra spesso un protagonista che parla a nome di tutta una comunità. Tutte le lingue veicolano una cosmovisione particolare, che a sua volta fa luce sulle particolarità delle strutture linguistiche, delle espressioni idiomatiche e in generale dell'idiosincrasia di quella determinata lingua. Nella prima lettura del romanzo si isola una delle maggiori differenze culturali che affiorano in esso, di cui l'espressione linguistica ne rivela la complessità. Il concetto di comunità espresso dal *nosotros* si costituisce come concetto-chiave per la comprensione delle cosmogonie dei popoli originari della regione chiapaneca, perché rappresenta un insieme organico nel quale si integra una moltitudine di componenti o membri. L'atto di parlare a nome di una comunità non cancella l'individualità del parlante, ma ne alimenta

l'identità, che Carlos Lenkensdorf, filosofo e linguista tedesco esperto di lingua e cultura tojolabal, chiama *voz nosótrica* (voce *nosótrica*; da *nostros* > noi).¹¹⁷

Con delle riflessioni sulla cultura tojolabal, uno dei gruppi originari dello stato *chiapaneco*, Lenkensdorf afferma:

*Si nos quieren entender de verdad, si quieren captar la cultura nuestra, decimos la nuestra y no la mía ni la de otro compañero u otra compañera, sino la nuestra, nuestra, tendrán que aprender el nosotros. Es un distintivo de nuestra cultura, de nuestra identidad, de nuestro modo de ser. A diferencia de ustedes pensamos y vivimos un todo orgánico y complejo en el cual todos somos hermanas y hermanos y así nos comportamos. Si de veras están interesados, escúchenos, escuchen para inquietarse y para empezar a preguntar, a indagar, a averiguar. Tienen mucho que aprender. A la vez tienen que desaprender la importancia extraordinaria que asignen al Yo. No lo negamos, ni lo borramos pero el yo lo mismo que el tú sólo existen gracias a la existencia del nosotros que les da oportunidades de desarrollarse.*¹¹⁸

Senza negare o cancellare l'*io*, soggetto privilegiato delle società e narrazioni occidentali, il filosofo tedesco nota come nella cosmogonia tojolabal venga prima di tutto il *nosotros*, il noi; ed è solo grazie al *noi* che possono esistere un *tu* e un *io*. Questa dimensione comunitaria abbraccia tutto ciò che viene considerato soggetto nella lingua tojolabal, come anche nelle restanti lingue della famiglia mayense, ed è proprio l'*intersoggettività* la caratteristica che contraddistingue queste lingue e le espressioni che nascono da esse. Questa riflessione porta a rivedere le precedenti analisi linguistiche come parziali in quanto pretendono di interpretare le strutture delle lingue mayensi attraverso un paradigma formato da elementi appartenenti alla linguistica, una disciplina occidentale.

¹¹⁷ Vedi Lenkensdorf, C., *Filosofar en clave tojolabal*, <http://www.olimon.org/uan/lenkensdorf.pdf>

¹¹⁸ *Ibidem*, p.13.

In effetti la distinzione tra lingue nominativo-accusative e ergativo-assolutive è basata fondamentalmente sul paradigma linguistico occidentale che identifica le lingue stesse in base alla trattazione del soggetto. Si è già osservato come l'ergatività venga definita una caratteristica nella grammatica di certe lingue di trattare nella stessa maniera i soggetti dei verbi intransitivi e gli oggetti dei verbi transitivi, invece di trattare in modo diverso il soggetto di un verbo transitivo.

Detto questo, la pluralità di soggetti che si distinguono morfologicamente, sintatticamente e semanticamente nelle lingue mayensi costituisce un tratto distintivo che ne caratterizza la struttura sintattica. Secondo il linguista tedesco sarebbe opportuno chiamare queste lingue, piuttosto che ergative, *intersoggettive*, in quanto quest'ultimo termine esprime più fedelmente l'idiosincrasia della loro struttura.

In effetti la differenza fondamentale tra la lingua spagnola e le lingue mayensi consiste nell'assenza di complementi oggetto di queste ultime. Lenkendorf in relazione alla valenza del *nosotros* come soggetto cosmico e all'assenza di oggetti in lingua tojolabal, afferma:

Se extiende semánticamente el nosotros tojolabal para incluir no sólo a la sociedad humana sino a todo el cosmos, porque desde la perspectiva tojolabal todo vive; es decir, no hay nada que no tenga corazón, que es lo que vivifica. Por eso los humanos somos una especie en el contexto de un sinnúmero de especies, a las que nos toca respetar y con las que tenemos que aprender a convivir sin tratarlas como objetos a nuestra disposición. En efecto, no hay objetos. Esto quiere indicar que la relación de los seres humanos con la naturaleza no consiste en dominación, sino en respeto y convivencia. Porque la naturaleza misma es ja jnantik lu'um, es decir, Nuestra Madre Tierra, que no es meramente el medio ambiente o lo que nos rodea, sino Nuestra Madre que nos da vida y nos mantiene vivos. No es ningún "neutro" lo que nos rodea, sino otro sujeto muy particular por ser madre nuestra.¹¹⁹

¹¹⁹ Lenkendorf, C., *La filosofía tojolabal*, <http://www.olimon.org/uan/13-tojolabal-lenkendorf.pdf>

Questa particolarità evidenziata da Lenkendorf è stata ripresa da altri studiosi tra cui il matematico e filosofo spagnolo Emmánuel Lizcano, il quale avvalorò la tesi del linguista tedesco affermando che:

[...] la frase tojolabal carece de objeto, ni directo ni indirecto, y en su lugar emerge un segundo sujeto. El verbo entrelaza o complementa las acciones de ambos sujetos, de modo que cualquier acción, en lugar de nacer de un sujeto, dominante y único agente, para recaer sobre un objeto pasivo y desanimado, sin alma ni agencia, cualquier acción –digo– es una acción en la que intervienen dos agentes, sin que aparezca ningún paciente que se limite a sufrirla o encajarla. “Yo les dije (a ustedes)” en tojolabal se dice: “kala awab’yex”, que literalmente se traduciría por: “Yo dije, ustedes escucharon”. El sonido ‘k’ que precede al verbo “-ala” (“decir”) es un prefijo agencial de primera persona (“yo”): “yo dije”. Pero en lugar del pronombre “les”, que en castellano es el objeto indirecto que les representa “a ustedes”, recibiendo como esponjas lo que yo les haya dicho, en la expresión tojolabal aparece “aw-ab”, donde “aw-” es un prefijo agencial de segunda persona, que precede a “-ab”, raíz del verbo “àbi”, escuchar, oír. “Yo les dije” sólo puede traducirse entonces mediante la perífrasis: “Yo dije, ustedes escucharon”. Cada frase tojolabal exige dos frases nuestras, cada una con su sujeto, ninguna con un objeto. Por eso dice Lenkersdorf que se trata de una lengua intersubjetiva, en la que se expresa un imaginario y unas formas de vida necesariamente intersubjetivos.¹²⁰

Come si può evincere dalle precedenti citazioni, nella lingua si palesano degli habitus sociali che si riflettono nel comportamento dei suoi parlanti.

¹²⁰ Lizcano E., *Hablar por metáfora. La mentira verdadera (o la verdad mentirosa) de los imaginarios sociales*, <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/15.-Hablar-por-met%C3%A1fora.pdf>.

Nello stesso articolo sottolineo un aneddoto riportato dall'autore, che rimarca il valore dell'intersoggettività non solo sul piano linguistico ma anche su quello sociale: «Cuenta Lenkersdorf cómo, con ocasión de dar él un curso de formación en una comunidad tojolabal muy aislada, un día sus alumnos le dijeron: “Hermano Carlos, danos un examen”, pues sabían que en las escuelas suelen darse exámenes. Él les propuso un problema e, inmediatamente, sus veinticinco discípulos se reunieron para intentar resolverlo. No le veían el menor sentido a aislarse cada uno con un problema que era el mismo para todos. A una lengua inter-subjetiva le corresponden hábitos inter-subjetivos».

La difficoltà maggiore nell'apprendimento di una lingua non risiede solamente nella comprensione della struttura grammaticale o delle peculiarità sintattiche, bensì nella comprensione di una diversa interpretazione del mondo e delle relazioni sociali che palesano quelle stesse strutture. Da questo si desume che le lingue, tutte le lingue del mondo, veicolano una filosofia e un sentire particolari e che il dialogo interculturale debba necessariamente fondarsi sui concetti di pluralità filosofica, pluralità di paradigmi, ed epistemologica, perché nella modernità coesistono logiche diverse di costruzione del sapere.

7.2 La traduzione dei *realia*.

L'inizio del romanzo introduce il lettore in una dimensione diversa da quella della narrazione occidentale, siamo di fronte ad una conversazione e come tale il romanzo continuerà a rappresentare il dialogo attraverso la voce del protagonista Diego Alfaro Tigre-Pescado:

*Así pues que ya lo olvidamos muchas cosas. Porque hay veces que hay quien lo pasa **que lo mordió culebra o que lo apareció los brujos o el mala mujer** o, según, muchas cosas. Orita así lo estoy acordando ese pobrecito compañero que tiene que lo mordió culebra. Ese compañero que su pueblo onde vive lo llaman su nombre de Moyos, ahí mismo **ontá** la iglesia que se le cayó su techo. Tan bonita como es iglesia. Ya como ése no lo hacen ahora iglesias. Ése sí que mero galán se mira como lo hicieron. Como son sus paredes de pura piedra, con sus repellos y sus letras en su frente, sus pilastras, bonito se mira la iglesia; ya no hay como ésa, lo pensamos. Así que lástima, pues, que se cayó. Quién sabe cuando se cayó. D'hecho ya tiene tiempo. Porque así como lo cuentan los viejitos en estos rumbos, así lo cuentan que cuando son chiquitos todavía, así como todavía lo tienen sus abuelitos pues, entonces dicen que ya está caída la iglesia. Y d'hecho que tal vez es cierto, porque ya ahora hasta arboles grandotes lo salieron **en sus paredes la iglesia de Moyos**. Hasta el Chayo que es su sagrestano lo **platica** que **siente triste su corazón** así como lo mira la iglesia que ya está cáida. **Pura ruina se mira**. Por eso dice el Chayo que da tristeza. Y así ha de ser verdad porque ai se mira cómo **en su interior su iglesia**, ahí donde antes lo hacen misas o según, ai que se lo pasan comiendo los animales, o que se caga las gentes. Así pasa como si fuera **potrero**. **¡Ah, y vas'te a ver!** Ahí en los Moyos hay que lo tengo mi conocido. Porque vas'te a ver cómo pasaron estas cosas. Así pasaron: [...] (pp.27-28).*

Così, ecco, molte cose ce le scordiamo. Quando a volte capita che il serpente morde qualcuno, quando saltano fuori gli stregoni o la mala mujer o, secondo come, molte altre cose. Proprio adesso mi ricordo quel povero amico, l'aveva morso un serpente. Quel compagno, il

paese dove vive si chiama Los Moyos, dove c'è la chiesa col tetto crollato. Quanto era splendida quella chiesa. Adesso mica ne fanno come quelle. Quella sì che era un'eleganza per davvero. Con i muri tutti di pietra, con i fregi, sulla facciata le scritte, le sue colonne, proprio carina; crediamo che come quella ormai non ce n'è. Un peccato, insomma, che sia venuta giù. Chissà quando è crollata. In effetti già da un po'. I vecchietti di queste parti raccontano che quando erano ancora piccolini, quando avevano ancora i loro nonni insomma, che crollava sin d'allora. Di fatto può essere pure vero, perché proprio adesso dai muri spuntano degli alberi, e grossi per di più, dalla chiesa di Moyos. Anche il sagrestano Chayo lo dice, sente il cuore triste quando guarda la chiesa diroccata. Tutto distrutto. Per quello dà tristezza, dice Chayo. E così dev'essere, perché dentro la chiesa, dove prima ci facevano messe o cose così, adesso ci mangiano gli animali e ci caga la gente. Fanno come fosse aperta campagna. Ah! Guarda un po' tu! Conosco il posto lì a Los Moyos. Adesso vedrai come sono andate le cose. Sono andate così:[...].

Questo passo di media lunghezza rappresenta l'inizio della conversazione ed è esemplare in quanto presenta una forte concentrazione di problemi traduttivi che interessano il piano lessicale, grammaticale e semantico.

Dal punto di vista lessicale emerge la necessità di creare un glossario dei termini che non trovano equivalenza in lingua italiana, i *realia*, parole che denotano aspetti culturospecifici.¹²¹ La trascrizione del *realia* senza nota a piè di pagina ma con un rimando a un glossario a fine testo, permette di mantenere il ritmo della narrazione.

¹²¹ Secondo i ricercatori bulgari Vlahov e Florin i *realia* nella scienza della traduzione si definiscono come: [...] *parole (e locuzioni composte) della lingua popolare che costituiscono denominazioni di oggetti, concetti, fenomeni tipici di un ambiente geografico, di una cultura, della vita materiale o di peculiarità storico-sociali di un popolo, di una nazione, di un paese, di una tribù, e che quindi sono portatrici di un colorito nazionale, locale o storico; queste parole non hanno corrispondenze precise in altre lingue.* (in Vlahov S., Florin S., Neperovodimoe v perevode. *Realii*, 1969, in Osimo Bruno, Manuale del traduttore. Guida pratica con glossario, Hoepli, Milano, 2011, p.112.) Tali termini possono riguardare vari campi (geografico, etnografico, religioso, sociale, artistico, politico, e altri), e possono essere resi attraverso traduzioni diverse (trascrizione, calco o neologismo, creazione di un traducevole adeguato, uso di un altro vocabolo della cultura emittente e spacciarlo per appropriato, esplicitazione del contenuto, sostituzione con un omologo della cultura locale, traduzione contestuale, e altri tipi di resa).

Nel passo citato con l'epiteto spagnolo *mala mujer* si rappresenta un realia che riguarda l'ambito della cultura indigena. Secondo varie leggende della zona del Chiapas la *mala mujer* è una donna affascinante che con la sua bellezza inganna gli uomini incontrati lungo il cammino, i quali vittime dell'artificio, rimangono stregati per il resto della vita. In Memorial si incontrano dei realia inerenti all'argomento para-religioso e almeno altri due che si riferiscono a delle presenze spiritiche, ossia il *Niek* o *El Negro*, e il *Ch'ix Winik*. Il primo rappresenta uno spirito burlone e ingannevole che secondo un racconto ch'ol si manifesta soprattutto durante la stagione secca, verso le due o le tre del pomeriggio, nelle ore più calde della giornata. Per allontanare il Niek, i ch'ol suonano uno strumento chiamato *lul*, che è un richiamo fastidioso per le api. Queste ultime infastidite dal suono del *lul*, alla vista del corpo *negro y peludo* del Niek, si scagliano su di esso per pungerlo. Il secondo spirito viene definito "uomo con le spine o spirito fastidioso"; la leggenda narra che dopo aver mangiato una ragazza, morì infilzato dai suoi stessi aculei, per una caduta causata dal troppo ridere.

Il Niek viene chiamato anche *Wolok-ok* o *Sombrerón*, colui che ha i piedi al contrario o colui che porta un cappello grande. È una presenza attuale nella cosmovisione indigena mayense, soprattutto in quei territori in cui è facile perdersi, come la Selva Lacandona, in cui più volte durante la ricerca sul campo – forse perché rendevo l'idea di spaesamento o solo per prendermi in giro – mi hanno raccomandato di stare molto attenta alle impronte del *Wolok-ok*, perché se uno si perde, poi chissà se trova il cammino di ritorno.

Di seguito un passo dove il protagonista Diego Alfaro Tigre-Pescado narra del *Wolok-ok*, interessante anche dal punto di vista dell'arricchimento progressivo di un lessico straniero per il lettore d'arrivo. Il sistema adottato da JMB per i termini culturospecifici in lingua originaria e spesso intraducibili in lingua spagnola è quello di far seguire immediatamente una glossa al termine in lingua ch'ol. La stilizzazione del parlato e i mezzi linguistici con cui viene rappresentato sono da ricercare non solo nella sintassi della frase, ma anche nel ricco lessico ibrido del Memorial, dove la presenza di termini indigeni

immediatamente seguiti da una *glossa* interna alla narrazione, acquista tuttavia particolare importanza.

Le glosse presenti nel testo si differenziano in almeno due gruppi: quelle che traducono un termine della lingua ch'ol in *castía* e quelle che chiariscono un termine proprio dello spagnolo messicano con una traduzione allo spagnolo cosiddetto *standard*.

Es como dicen aquí los tatuches, los viejitos pues, que dicen cómo todo por donde son lugares que nos tenemos para vivir que ai también se vive espíritu o de muchacho o quién sabe qué es, que son travieso. Nomás los gusta para que van a hacerlo broma, o sea, encantamiento. [...] Bonito el abanico queda como que ya es juguete. Por eso su nombre Yulas Wolok ok que en castía es como se dice «juguetes del duende». Tal vez así es verdad. Yulas Wolok ok. (pp. 29-30)

È come dicono qua i tatuche¹²², gli anziani insomma, dicono proprio che nei luoghi dove abitiamo, in quei luoghi per l'appunto, ci vivono spiriti di ragazzo o di non so chi, ma sono spiriti dispettosi. Ci provano gusto a fare scherzi o, come dire, malefici. [...] Il ventaglio riesce bene come un vero gioco. Per questo si chiama Yulas Wolok ok, che in castía si dice: «juguetes del duende», giochi del folletto. Chissà, forse sarà davvero così. Yulas Wolok ok.

La glossa spesso può essere esplicitata attraverso una vera e propria introduzione, come alla fine del passo precedente, in cui compare il nome della lingua d'arrivo (*Por eso su nombre Yulas Wulok ok que en castía es como se dice «juguetes del duende». Tal vez así es verdad. Yulas Wolok ok*), dove il termine *yulas* significa 'giochi', mentre con *Wulok ok* si designa il nome di uno degli spiriti "que se aparecen o hacen maldad en el camino", di cui è ricco l'universo mitico chol.

Nella traduzione italiana si mantiene la glossa in *castía*, a cui segue la traduzione in lingua italiana (*Per questo si chiama Yulas Wolok ok, che in castía si dice: «juguetes del duende», giochi del folletto. Chissà, forse*

¹²² In lingua chol, il termine *tatuch*, designa letteralmente il più grande, il più anziano; è un termine che rimanda a un'istituzione comunitaria molto importante. Esistono inoltre delle varianti del termine usate soprattutto nelle zone di Tila e Tumbalá, in cui si adopera la parola *mojtjomaj*.

sarà davvero così. Yulas Wolok ok). L'opzione di una resa che lasci intatto il passaggio esistente nel testo di partenza, ossia dalla lingua ch'ol (*Yulas Wolok ok*), al castía, (*juguetes del duende*), ha lo scopo di coinvolgere il lettore d'arrivo nella situazione di contatto linguistico in cui lo spagnolo viene percepito come seconda lingua. La strategia delle glosse intratestuali ha il vantaggio di inserire il lettore gradualmente all'interno del sistema linguistico che crea l'autore e di far acquisire progressivamente il lessico straniero; inoltre in questo modo la parola autoctona non viene cancellata, dato che se ne fornisce un'immediata comprensione del termine e si lascia invariata la sonorità della lingua ch'ol.

Dal punto di vista grammaticale si incontrano delle peculiarità che fanno luce sulla presenza della lingua di sostrato o sul contatto linguistico, come accennato nei precedenti paragrafi, che emerge con forza nella presenza del pronome *lo* non flesso per genere e numero.

Un frammento del passo citato in precedenza:

Porque hay veces que hay quien lo pasa que lo mordió culebra o que lo apareció los brujos [...]

Quando a volte capita che il serpente morde qualcuno, quando saltano fuori gli stregoni [...]

Nella resa in italiano non c'è traccia del pronome *lo* riferito a *quien*, si propone invece una traduzione che semplifica la lettura, perchè non è sembrato necessario dislocare le regole della grammatica italiana in funzione del testo fonte. Questo perché lo straniamento se pur notato dal lettore di partenza non verrebbe percepito dal lettore italiano d'arrivo come espressione denotativa di una variante di spagnolo regionale. Questo problema si presenta in quasi tutte le frasi del testo e ridefinisce il lavoro di traduzione come un lavoro bifasico di interpretazione del testo dove questo risulta ambiguo e di ricerca di un ritmo del testo di arrivo che renda percepibile la natura popolare del tono del testo di partenza. Si è cercato di mediare costantemente tra il pericolo di un adattamento che

inevitabilmente andava a menomare la ricchezza espressiva del testo di partenza e una traduzione eccessivamente straniante che sarebbe risultata illeggibile da parte del lettore di arrivo.

Altre particolarità sul piano grammaticale si riscontrano nella locuzione: *porque ya ahora hasta arboles grandotes lo salieron en sus paredes la iglesia de Moyos*, che si avvicina alla costruzione cosiddetta del *doblo genitivo* o *habla volteada*, molto usata dallo scrittore peruviano José María Arguedas per rappresentare alcune parlate del popolo quechua peruviano. Questa manifestazione linguistica è da ricondurre ad arcaismi dello spagnolo e non in maniera massiccia a una matrice indigena di sostrato. In questo contesto non è presente un doppio genitivo, ma si crea un'espressione molto vicina, che in un resa italiana letterale suonerebbe nel modo seguente: *nei suoi muri la chiesa di Moyos*. In questo caso si è optato per la resa: *perché proprio adesso dai muri spuntano degli alberi, e grossi per di più, dalla chiesa di Moyos*.

Nella traduzione non c'è traccia della costruzione di partenza, ho cercato di compensare con una struttura sintattica molto vicina al parlato, che riassetta le parti del discorso seguendo il ritmo della narrazione orale.

Un fenomeno simile si riscontra in *porque ai se mira cómo en su interior su iglesia*, reso in italiano con: *perché dentro la chiesa*. L'omissione in questo caso interessa la perifrasi introduttiva ed entrambi i possessivi.

Per quanto riguarda l'apocope di certe voci verbali come nel caso dell'esclamazione *Vas'te a ver*, (*vas usted a ver*), la mancanza di accordo di genere e numero degli articoli determinativi (*el mala mujer*), l'opzione standardizzante lontana da dislocamenti grammaticali nella lingua d'arrivo, consente una resa non artificiale altrimenti prodotta dalla traduzione indiscriminata di questi espedienti. Tali situazioni grammaticali sono disseminate in tutto il testo di partenza: devo affermare infine che nella traduzione italiana molto spesso si perde questa dimensione *sgrammaticata* del castí, dovuta in parte alla presenza

parallela di un paradigma grammaticale altro, che sconvolge le regole della lingua spagnola e che informa sulla cosmovisione indigena.¹²³

¹²³ Per esempio, nelle lingue mayensi non esiste l'articolo indeterminativo – in molte di esse si usa il numero uno o un classificatore numerale preposto al sostantivo – e quello determinativo è indeclinabile. Un esempio nella lingua tseltal è l'articolo determinativo *te* (che in sé è una particella dimostrativa), che si colloca prima del sostantivo:

<i>te ts'i'</i>	il cane	
<i>te ants</i>	la donna	
<i>te mutetik</i>	le galline	(<i>mut</i> = gallina; <i>-tik</i> = desinenza plurale)
<i>te ja'</i>	l'acqua	
<i>te jmam</i>	mio nonno	(<i>j</i> = marca del possessivo di prima persona singolare; <i>mam</i> = nonno)

Questa particolarità presente nel castìla viene persa nella traduzione italiana. (Esempi presi da Sánchez Gómez, F.J., et al., *Sk'op Bats'il Winiketik. Gramática Básica de la Lengua Tseltal*, Unidad de Escritores Mayas-Zoque, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Culturas Populares e Indigenas, 2003, p.70)

7.3 *Su ojo el agua: il parallelismo del corpo umano.*

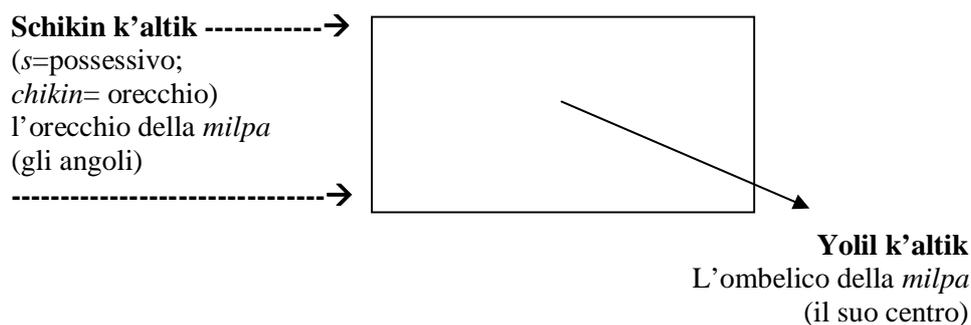
Dal punto di vista semantico emergono nel testo delle espressioni che richiamano l'attenzione del lettore perché evidenziano una relazione altra tra corpo e natura. La locuzione *sentir triste el corazón*, riportata precedentemente, viene resa in italiano con *sentire il cuore triste*. La traduzione sarebbe risultata più scorrevole con: *avere la tristezza nel cuore* o *essere tristi*, ne rimarrebbe escluso però il rimando al contesto culturospecifico mayense. Tutte le espressioni che coinvolgono il cuore infatti, come elemento che rende vivo un essere e come metro di misura delle emozioni, sono centrali nella costruzione della rete intersoggettiva che regola l'orizzontalità della comunicazione mayense.

L'antropologo Robert M. Laughlin in uno studio sulla creazione metaforica nella lingua tzotzil di Zinacantán (paese che si trova a pochi chilometri da San Cristóbal de Las Casas, Chiapas), spiega come in questa lingua il processo retorico si crei attraverso l'accostamento a delle parti del corpo, procedimento chiamato anche *parallelismo del corpo umano*. In lingua tzotzil, per esempio, per designare il tetto della casa si dice *jol na*, ossia la testa della casa (*jol*= testa; *na*=casa). Questo procedimento si ritrova anche nei toponimi, come per esempio *Jol Tulija'*, una località che si trova nel municipio di Ocosingo, Chiapas, che significa testa del fiume (*Jol*=testa; *Tulija'*= parola composta da *Tuli* + *ja'*, dove *ja'* = acqua, *tuli* da *tul*= *winik*= uomo; secondo questa interpretazione potrebbe significare la testa del fiume uomo, dove la *testa del fiume* designerebbe il punto in cui nasce il corso d'acqua).

Questo parallelismo si applica anche alle stesse parti del corpo umano creando così delle espressioni metaforiche per designare, per esempio, il ginocchio: *sjol yakan* (*s*=possessivo terza persona; *jol*=testa; *yakan*=gamba), che letteralmente sarebbe *la sua testa la gamba*, ossia *la testa della gamba*. (cfr: costruzione del genitivo come visto prima nell'espressione *sus paredes la iglesia de Moyos*).

Molti termini che designano le parti del corpo si formano con l'accostamento di una parola a un elemento corporale. Un esempio in lingua tzotzil citato da Laughlin è *sbe xch'ich'* (*s*=possessivo terza

persona; *be*=cammino; *xch'ich'*=sangue), che significa letteralmente *la strada del sangue*, metafora usata e normalizzata all'interno dei parametri linguistici nativi, per designare le vene. Questo procedimento viene applicato anche alla natura e alle cose, vale a dire che le parti del corpo umano intervengono nella descrizione degli elementi naturali, per rappresentare, per esempio, un albero. Quindi in lingua tzotzil si può dire che la linfa di una pianta è *xch'ich'el te'*, ovvero *il sangue dell'albero* (albero=*te'*).¹²⁴ Durante le lezioni di tzeltal seguite a San Cristóbal, si impara che tutte le parti delle piante hanno una descrizione umana: la chioma dell'albero è la sua testa (*sjol te'*), i frutti sono i suoi occhi (*sit te'*), i rami sono le sue braccia (*sk'ab te'*), il tronco è la sua gamba (*yakan te'*), le radici invece, i suoi baffi (*yisim te'*) e la corteccia è la sua schiena (*spat te'*). La stessa cosa avviene per la descrizione delle parti di un campo di mais, che in Messico si chiama *milpa*, in tzeltal *k'altik*:



Da questi esempi si ricava la distanza che sussiste tra le diverse ontologie che articolano la relazione uomo-natura nella cosmogonia nativa e in quella occidentale. L'atteggiamento prometeico e la separazione tra l'essere umano dalla natura nelle culture occidentali è così radicata da non percepire come vitali tali legami. Nel libro *On O T'ian. Antigua Palabra*, Jesús Morales Bermúdez presenta i ch'ol come un popolo strettamente legato all'agricoltura e alla terra, come tutte le popolazioni maya. Per i maya e i loro discendenti, *los hombres de maíz*, la relazione con la terra trascende ogni significazione economica e riassume il senso totale dell'esistenza. Secondo Morales Bermúdez:

¹²⁴ Per i termini e le definizioni mi sono avvalsa del *Diccionario Multilingue Svunal Bats'i K'Opetik. Español, tseltal, tsotsil, ch'ol, tojol-ab'al, de Chiapas. Batsilk'op tseltal, tsotsil, tojol-ab'al, kaxlank'op*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005.

En base a este elemento, la tierra, se forjará toda la concepción del mundo de los choles: la tierra brota del ombligo de Ch'ujtiat¹²⁵, en la tierra vivimos, volveremos al seno de la tierra; en la tierra nos renovamos como las flores, como cada nuevo ciclo agrícola; tierra es nuestra piel, el olor de nuestras mujeres, su flujo menstrual también es del color de la tierra y, finalmente, de la tierra brota y crece el maíz, "nuestro sustento". ¿Cómo, pues, podrían los choles vivir sin la tierra, sin pelear y dar la vida por la tierra?¹²⁶

L'autodefinizione di lavoratori della terra, *campesinos*, da parte del popolo ch'ol si deve alla dedizione di queste persone al lavoro della *milpa*, il campo di mais. A questo alimento naturale, sacro per gli dei e asse centrale della cosmovisione indigena, i ch'ol consacrano la quasi totalità della loro esistenza, che trova un senso se vissuta in contatto con la terra.

Più in generale è la relazione che sussiste tra uomo, religione e natura che fa della dicotomia cultura/natura un modello inadeguato per avvicinarsi a una visione del mondo che attribuisce disposizioni e comportamenti umani alle piante e agli animali, includendo gli spiriti, creature mitiche, oggetti, minerali. L'azione dell'uomo sulla natura si traduce in un sistema di pratiche che funzionano come vincoli sociali e definiscono culturalmente gli esseri tra di loro, sulla base dell'insieme di norme che regolano l'agire umano nei confronti della natura. Si tratta di una sorta di spiritualità sistemica che tocca ogni aspetto della vita quotidiana, sulla base della quale si costruisce l'identità culturale di un popolo, intesa come sistema di saperi, modi di sentire, capire e agire nel mondo attraverso forme di vita condivisa. Il predominio della dimensione collettiva si sorregge e si esplica nelle istituzioni comunitarie, nei comportamenti normati, nei saperi tramandati, nella creazione di artefatti e oggetti artistici. Per la cosmovisione ch'ol l'uomo si interfaccia con la natura e con la spiritualità attraverso una dinamica intersoggettiva, dove non

¹²⁵ *Ch'ujtiat*: (ch'ol) Santo Padre; il signore dell'universo; il creatore. Detto anche *Lak Ch'ujtiat*, che significa: nostro Padre Santo.

¹²⁶ Morales Bermúdez J., *On O T'ian. Antigua palabra. Narrativa indigena chol*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1984, p.28.

esistono oggetti ma solo soggetti e questi ultimi possono definirsi tali solo se posseggono un cuore, che permette di vivere e di pensare.

Questa interpretazione del mondo trova nella lingua adottata da JMB una rappresentazione singolare, in quanto si traduce nell'organizzazione della frase, nell'uso dei verbi, nei processi di metaforizzazione e altri espedienti linguistici.

Secondo l'autore l'opera non si sarebbe potuta scrivere diversamente perché

*en esta manera de escribir o de hablar, está presente la larga paciencia de los pueblos indios; la paciencia para permanecer sentados observando el paso de los elementos, esperando cada nuevo ciclo agrícola; la paciencia de estar ahí, incisivamente aislados, marginales, repitiendo acciones y sucesos con esa larga paciencia tan propia de ellos: su única posibilidad de sobrevivencia.*¹²⁷

Si deve comunque fare presente che il panorama attuale della letteratura in lingua indigena nella regione del Chiapas è ricco di poeti e scrittori che hanno cominciato a pubblicare, da più di vent'anni, delle opere nelle diverse lingue originarie presenti nella regione, generalmente seguite da un'autotraduzione a fronte in lingua spagnola. Questo fenomeno si distingue in varie parti dell'America indigena e comincia ad avere grande risonanza nei diversi contesti internazionali. La produzione indigena autotradotta e il caso di Memorial del tiempo sono due fenomeni letterari diversi per scelta linguistica, produzione letteraria e autorialità.

Il diritto al doppio codice espressivo viene rivendicato da quegli autori la cui produzione letteraria nelle lingue originarie deve affrontare una traduzione in lingua spagnola al fine di una diffusione più estesa, che superi i confini comunitari. Oltre alla difficoltà nella traduzione di idee, emozioni e cosmovisioni da una lingua all'altra, gli scrittori indigeni si scontrano con una realtà in cui non esistono traduttori letterari specializzati nella traduzione delle lingue indigene, ovvero persone

¹²⁷ Morales Bermúdez, Jesús, *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, Primera Edición, México DF, Instituto Nacional de Bellas Artes, Editorial Katún, 1987, p.14.

formate nella trattazione del linguaggio letterario, delle lingue indigene e della lingua spagnola. Perché come afferma la poetessa zapoteca Irma Pineda, autrice di varie raccolte bilingui autotradotte zapoteco-spagnolo:

*La literatura indígena, como la conocemos actualmente, no puede concebirse sino de manera bilingüe, ya que es una creación pensada en alguno de los idiomas originarios de nuestro país, pero de permanecer sólo en éste, su difusión estaría restringida al ámbito comunitario, por lo que para poder llegar a una diversidad de lectores y escuchas, necesariamente tiene que ser traducida al español.*¹²⁸

La produzione letteraria in lingua indigena necessita quindi di un passaggio traduttivo che accompagna l'opera nella sua stessa genesi, ovvero, viene sistematicamente pensata come doppia nonchè edita insieme alla versione autotradotta in lingua spagnola. Questo proprio perché è diffusa l'idea secondo la quale *si los escritores indígenas desde sus primeras creaciones se autotraducen, pues bien lo pueden seguir haciendo.*¹²⁹ Non si affronterà in questa sede la questione dell'autotraduzione portata avanti dagli autori indigeni, perchè la dimensione di doppia genesi letteraria è un fenomeno diverso dalla produzione letteraria ladina o 'meticcica' che rappresenta Memorial del tiempo. L'opera ospita piuttosto una dinamica di ibridazione linguistica che tende a veicolare la cosmovisione indigena attraverso quella che si può chiamare una lingua franca condivisa dai diversi gruppi etnici dello stato del Chiapas.

¹²⁸ Pineda I., *La autotraducción en la Literatura Indígena: ¿cuestión estética o soledad?* http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/cp/pdf/la_autotraduccion_irm_a_pineda.pdf.

¹²⁹ Pineda I., *Op. Cit.*

7.4 Metafore *alter-native*.

I processi di metaforizzazione vengono qui intesi come un insieme di figure retoriche che deviano dalla definizione puntuale di metafora. Si avvicinano alla definizione per la quale la metafora è qualcosa che genera nuova conoscenza in quanto ri-categorizza qualcosa nei termini di qualcos'altro.¹³⁰ La metafora possiede una fondamentale portata cognitiva che può essere pienamente colta soltanto nel quadro di una analisi attenta alla struttura complessiva dell'enunciato (e del contesto), come dice bene Ricoeur, citando Blak, a proposito della funzione euristica della metafora:

*Prendiamo la metafora l'uomo è un lupo. Il focus -lupo- funziona non già sulla base del suo significato lessicale corrente, quanto piuttosto in forza del «sistema di luoghi comuni associati», vale a dire in forza delle opinioni e dei pregiudizi nei quali si trova immerso, per il solo fatto di parlare, il locutore di una data comunità linguistica; questo sistema di luoghi comuni s'aggiunge agli usi letterari della parola regolati da regole sintattiche e semantiche, per formare un sistema di implicazioni, adatto ad una evocazione più o meno facile, più o meno libera...Attraverso un effetto di filtro «la metafora -lupo- sopprime certi particolari, accentuandone altri, insomma organizza la nostra visione dell'uomo».*¹³¹

La metafora *funziona* nel contesto sociale in cui nasce perché può essere riconosciuta immediatamente nella rete di significazione che genera nella mente del parlante, per il fatto che esiste un modello interpretativo condiviso in cui si genera il processo metaforico.

I processi di metaforizzazione che in questa sede si riferiscono soprattutto alla similitudine, non sono solo considerati come figure poetiche, ma come modi di concettualizzare la realtà. Si delinea quindi il rischio che il traduttore non percepisca la normalizzazione che la metafora assume

¹³⁰ Vedi Martone Arturo, *Tra Metaforizzazione e Nominazione. Una ipotesi di Ricerca*, http://www.unior.it/userfiles/workarea_477/Martone%20LZ%202%2029-12-2010.pdf

¹³¹ Ricoeur P., *La metafora viva*, Milano, Jaca Book, 1976, p.117, in Casadio C., *Interpretazione generica e metafora*, Bari, Franco Milella Editore, 1990, p. 133.

all'interno del contesto comunicativo originario e che opti quindi per una traduzione di tipo straniante.

Inoltre si deve tenere conto della voce dell'autore e delle scelte stiliche che opera nella mediazione tra paradigmi culturali differenti. Si avrà dunque una negoziazione su più fronti, che interessa non solo la dimensione sociolinguistica specifica del contesto chiapaneco, ma anche lo stile di JMB, che in quanto autore propone una visione mediata di quella realtà.

La traduzione della metafora necessita di un equilibrio tra due tendenze opposte, quella di riduzione e di esotizzazione dell'espressione, che implica da parte del traduttore la stima di un rischio di perdita in traduzione del significato di partenza e delle implicazioni culturali che racchiudono tali processi metaforici.

Come accennato precedentemente le espressioni metaforiche del cuore sono quelle che ricorrono maggiormente nel testo. A questo proposito lo studio di Laughlin può far luce sull'uso del cuore come elemento che filtra la visione del mondo da parte dei popoli originari nel contesto chiapaneco. Lo studioso individua le azioni svolte *dal* cuore e *nel* cuore della persona, *verso* il cuore di qualcuno, azioni che possono essere positive o negative. Il cuore è il padrone principale delle emozioni e le condivide con l'anima e con la testa; come sostiene Laughlin:

El corazón descansa; es decir, se divierte, especialmente en una fiesta, o se siente cómodo después de que ha pasado la enfermedad o el susto. El corazón recibe; se da cuenta o toma en serio las cosas. El corazón ve; conoce íntimamente a otro, conoce su carácter. El corazón compadece; siente lástima por otro o lo trata bien. El corazón sale; es sincero. [...] Pero el corazón no siempre es capaz de eso; puede perderse; se vuelve inconsciente, se distrae, se olvida, se confunde, se vuelve indeciso o insensible. Y no siempre está satisfecho. El corazón piensa; es decir, desea, quiere. El corazón

*cuenta o habla; se distrae, se pregunta, se llena de deseos, se inquieta, se preocupa, se vuelve ansioso.*¹³²

La comprensione e l'interpretazione del vissuto sono relazionate generalmente con i sentimenti, piuttosto che con la sfera della ragione. Il termine *cuore* in lingua spagnola si dice *corazón*, che se scomposto può figurare come *co-razón*, dove *razón* significa ragione. Lo studioso Patricio Guerrero Arias in un suo studio afferma che *co-razonando*, ossia dislocando il ruolo egemonico della ragione, si fa luce sulla costituzione dell'umanità intesa come incrocio tra l'affettività e la ragione, il cui orizzonte è rappresentato dalla costruzione di proposte epistemologiche altre e differenti significati dell'esistenza:

*Una de las formas más perversas de la colonialidad del poder y del ser ha sido la negación de la afectividad en el conocimiento, al fragmentar la dimensión de lo humano en nombre de la razón cartesiana occidental hegemónica, mientras que las sabidurías chamánicas consideran que los seres humanos no somos sino “estrellas con corazón y con conciencia” [...] Corazonar constituye una respuesta política insurgente frente a la colonialidad del poder, del saber y del ser, pues desplaza la hegemonía de la razón, y muestra que nuestra humanidad se erige a partir de la interrelación entre la afectividad y la razón, y que tiene como horizonte la existencia. De ahí que Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes pueda contribuir a la construcción, no sólo de una distinta propuesta académica y epistémica sino, sobre todo, de sentidos otros de la existencia.*¹³³

Il principio del dare affettività all'intelligenza risiede nel processo di dislocamento della matrice del pensiero dalla testa al cuore, questo

¹³² Laughlin, M. R., *De cabo a rabo. Las expresiones metafóricas de la anatomía Tzotzil de Zinacantán*, pp.51-61, in Mercedes Montes de Oca Vega, *La Metáfora en Mesoamerica*, UNAM, México, 2004.

¹³³ Guerrero Arias, P., *Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia*, <http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/rt/printerFriendly/1205/1597>

procedimento vivo nella cosmovisione originaria si esplicita nell'uso della lingua e nell'organizzazione sociale comunitaria.

L'azione di *co-razonar* costituisce una *risposta politica ribelle* alla colonialità del potere, del sapere e dell'essere perché si presenta come *disobbedienza epistemica* necessaria alla decolonizzazione dell'estetica e del sentire, nella proposta singolare di un approccio ermeneutico inter-epistemologico.

Tale criterio di trasferimento rappresenta una maniera di pensare che viene identificata anche con il neologismo *senti-pensar*, ossia il processo mediante il quale il pensiero e il sentire lavorano congiuntamente. Questo fenomeno si riconosce nella fusione di due forme di interpretare la realtà a partire dalla riflessione e dall'impatto emozionale, sino al punto di far convergere questo processo in un unico atto di conoscenza e azione.

In Memorial si incontrano numerosi passi in cui il cuore assume valenza di soggetto e di elemento attraverso il quale il personaggio è capace di interpretare le situazioni e le sensazioni, di entrare in una relazione armoniosa con la natura, di mantenere viva la conversazione con gli altri personaggi del romanzo.

I processi metaforici che coinvolgono il cuore rivelano un meccanismo che nella traduzione in italiano subisce sovente un processo di riduzione. Nei casi di traduzione di poeti indigeni che optano per la produzione bilingue, è *fondamentale* [per il traduttore] *scandagliare le strutture linguistiche indigene, senza affidarsi esclusivamente allo spagnolo, anche a costo di produrre nei lettori un effetto straniante.*¹³⁴ Nella traduzione di Memorial l'obiettivo è stato questo, lasciare affiorare dal testo un sentire altro, un discorso che accompagni il lettore nella costruzione graduale di un'interpretazione del mondo diversa, dove la resa straniante di alcune figure retoriche aiuta alla comprensione della cosmovisione altra.

Ai vamos para Moyos. Ya pa' que te cuento cómo fue que pasó en nuestro camino si de por sí ya lo tenés conocido ese camino en los

¹³⁴ Badini R., *L'altra voce della letteratura latinoamericana nell'editoria italiana*, p. 158, in *Ispanoamericana*, Anno XXX, n.128, 2010, Letterature d'America, Rivista Trimestrale, Bulzoni Editore, pp. 153-165.

*Moyos. Pobrecitas las mujeres. Mucho se sufren en el camino, las mujeres. Como hay mucho lodo, por eso cansado como se hace el camino. Pero con muchas ganas que siguieron, como vamos de convidado pues, por eso; pero también porque **lo llevamos contento nuestro corazón. Como el humo cuando está fuerte el fuego, así que se sube el contentura en nuestro corazón. Se parece que se pusiera ropa de fiesta para ir en fiestas nuestro corazón.** Hasta que llegamos tan contentos. Tan contentos que llegamos en los Moyos. A empezar su fiesta de San Francisco. (p. 32)*

Diretti a Moyos. Ora perché dovrei raccontarti il viaggio, se tu già conosci la strada? Povere donne. Soffrono molto lungo la strada, le donne. Il fango era molto, camminare stancava. Hanno continuato volentieri perché siamo stati invitati, per quello, insomma; ma anche perché avevamo un cuore contento. Come il fumo quando il fuoco è vivo, così saliva la contentezza nel nostro cuore. Sembrava che il cuore fosse vestito a festa per andare a festeggiare, il nostro cuore. Alla fine arriviamo, talmente contenti, finalmente. Felici di arrivare a Los Moyos. A iniziare la festa di San Francesco.

Nel passo precedente il cuore è il protagonista delle emozioni umane, si colma d'allegria (*lo llevamos contento nuestro corazón*), non è un cuore che si rallegra, o un *cuor leggero* – rese che devierebbero l'intenzione dell'espressione originale – ma è un cuore che si rimepie di un'allegria che sale, che levita come fumo nell'aria (*Como el humo cuando está fuerte el fuego, así que se sube el contentura en nuestro corazón*). È un cuore che esprime la propria contentezza con abiti e *habitus* umani, come per esempio vestirsi per andare a una festa (*Se parece que se pusiera ropa de fiesta para ir en fiestas nuestro corazón*).

Si incontrano diversi passi in cui il cuore è l'amplificatore delle sensazioni, il mezzo attraverso il quale la persona riesce a decifrare la natura ed entrare in armonia con essa:

*Bien me acuerdo porque esa vez **lo siento como que todo se entra igual que es golpe en mi corazón.** Entra luz, entra fresco, entra*

mirada de lluvia y calor, su olor las flores rojas que tienen los árboles que no los conozco todavía, que dicen que se llaman flamboyanes. Cómo entra todo eso en mi corazón. Hasta lo pienso que es visita de Nuestro Señor Jesucristo que lo hace para mi persona. Porque igual como hay color rojo en flores de flamboyanes, igual como está sabroso su olor las flores de flamboyanes, suena todo como si está lleno de alegría, suena con sonido que no lo permite saber cómo se anda ocurriendo, que nomás se mete en mi corazón, mi oído, que ai de una vez me deja como que ya no me quiero nada, ni mover, ni gritar, solo; como si soy árbol que lo saca sus ramas para sentirlo sus sentido el viento, como que mi corazón se camina más fuerte hasta que quiere huirse mi vida. Es como lo siento esa vez que me pasa.
(p.98)

*Mi ricordo così bene, perchè quella volta **sentivo che tutto entrava di colpo nel mio cuore.** La luce che entra, il fresco, entra uno sguardo di pioggia e di calore, l'odore dei fiori rossi che hanno gli alberi che ancora non conosco, quelli che chiamano flamboyanes. Come tutto questo entra nel mio cuore. Penso perfino che questa sia una visita di Nostro Signore Gesucristo, proprio diretta a me. Perchè come i fiori di flamboyanes hanno il loro colore rosso, com'è gradevole l'odore dei fiori di flamboyanes, tutto suona come se fosse pieno d'allegria, suona con un suono che non si spiega da dove provenga, che solamente si insinua nel mio cuore, nelle mie orecchie, che tutto in una volta va via come se non volessi più nulla, nè muovermi, nè gridare, solo; come se fossi un albero che toglie fuori i suoi rami per sentire il senso del vento, **come se il mio cuore camminasse più forte così che la mia vita volesse andarsene via.** Questa volta sento che mi succede così.*

Y entonces es forma como nos llegamos en pueblo'e Tila y ai de una vez nos vamos en su iglesia Señor de Tila y ai mismo que lo pasamos para hacerlo su oración, para besarlo su imagen Santo Señor, para agarrarlo su cordón, para darlo cordonazos con su cordón de Santo Señor. Ahí cada quien lo hace como lo tiene sentido en su corazón.

*Hay unos que lo entran dando volteadoras igual como si son chivos de reparo; hay quien se entra hincado o en su pie, según pues como es que lo nace su sentido su corazón, así lo pasamos para entrar. Eso sí, cada uno lo entra en gran respeto de Señor de Tila. Como somos pobre, como somos campesino pues, por eso hay su respeto para Señor de Tila. Caso, pues, que somos finqueros para que porta alzado su corazón, caso caxlán pues, por eso, como somos campesino, de pobre pues, por eso que lo entramos hasta arrastrado en el suelo. Es que así está su vida que somos de campesino. Tamos pegados en el suelo, pues. Se parece que es igual su piel nuestro cuerpo con su piel la tierra. Mismo color, mismo su olor, mismo que estamos hechos juntos de tierra y de su cuerpo de campesino pues. Por eso se entra de arrastrado o de volteadora. No váiste a pensar que nomás es gusto, no. Hay razón. Es como lo tienen dicho de antes. Que si es como que somos tierra, pues; que así se acaba su vida los hombres, en pura tierra. Y seguro que es verdá porque allí en la tierra es que se cría todo que son cosa que lo dan alimento para que se sigue su vida que somos campesino. **Allí en la tierra, si lo tenés visto, allí está su petate para dormir, su fuego nuestra casa, su juguete los ciquitos. Así igual se encuentra nuestro corazón.**(p.114, 115)*

*Una volta arrivati entriamo nella chiesa del Signore di Tila, facciamo una preghiera, bacciamo la statua del Santo Signore, tocchiamo il cordone del Santo Signore, quello che usa per dare le cordate. **Ognuno entra a suo modo**, alcuni facendo giri intorno come se fossero caproni scalpitanti, c'è chi entra strisciando come un serpente, chi invece si inginocchia o chi in piedi, **secondo come gli dice il cuore**. Ma tutti entriamo con un gran rispetto nei confronti del Signore di Tila. Siamo poveri, siamo contadini, per questo abbiamo un gran rispetto per il Signore di Tila. Se fossimo finqueros con cuore altezzoso, oppure caxlán¹³⁵, ma siamo contadini noi, poveri per giunta, per questo entriamo strisciando per terra. Perchè la vita del contadino è questa. Stiamo attaccati alla terra, ecco. La pelle del nostro corpo sembra quella della terra. Stesso colore, stesso odore, della stessa fattura la terra e il contadino. Perciò entra strisciando o volteggiando. Non pensare che sia per puro spasso, no. Il motivo c'è.*

¹³⁵ Finqueros: proprietari terrieri; caxlán: "ladino", "mestizo", meticcio.

*È come dicevo prima. Che siamo come la terra, insomma, che la vita degli uomini finisce così, in pura terra. Ed è vero senza ombra di dubbio, perché nella terra, proprio là, cresce tutto quello che è cibo, perché i contadini possano continuare a vivere. **Lì nella terra, se lo hai notato, c'è il petate¹³⁶ per dormire, il fuoco delle nostre case, i giochi dei piccoli. C'è anche il nostro cuore.***

*Cuando ya pasa sucesos como te voy platicando, entonces yo de mi corazón lo voy sintiendo cómo se sientetan contento mi corazón. Nada hay que lo ofrece mayor gusto. Hasta parece como que es río que se anda brotando de manantial. Lo pienso que tal vez por eso gusta de volar de mariposas porque seguro que sienten cómo es que salen en la tierra igual que son flores que luego lo aprenden pra volar. Como que si es mundo en todas partes llenos de mariposas que son flores que vuelan sus colores en todo lugar. **Así se encuentra mi corazón; como mariposa de vuelo, como de color de flores en vuelo, como flor que son alas que son vuelo, como de color de flores en vuelo.** Así me encuentro todo como yo me soy. (pp.117,118)*

*Nel mentre di tutti questi accadimenti sentivo il mio cuore molto felice. Niente poteva darmi più soddisfazione. Come un fiume che nasce da una cascata. Penso sia per questo che alle farfalle piace volare, perché sono come fiori che nascono e imparano a staccarsi da terra. Come se il mondo fosse pieno di farfalle, sono fiori che volano ovunque. **Così è il mio cuore, come una farfalla in volo, come il colore dei fiori in volo, come fiori con le ali, colori alati.** Mi sento proprio così.*

Un ulteriore brano seguito dalla resa in italiano in cui sono presenti diverse figure retoriche ed espressioni culturospecifiche connesse al *corazón*:

¹³⁶*Petate*: dal nahuatl, “petlatl”, stuoia di rami o foglie intrecciati che si usa per dormire.

Entonces, en otro día lo agarro mi camino para que me voy en mi comunidad. Ai se va tranquilo mi corazón, igual como si lo pasa sua aguas el arroyo y de una vez lo limpia sus penas mi corazón. Sube su alegría. Se alegra mi corazón cuando me subo en los caminos. Lo miro cómo está verde y grande los arboles; lo siento bonito cuando paso en el arroyo, en el camino. Oigo su soplo el viento: flll, flll, flll; lo oigo su canto el Wakuay, lo miro su vuelo el Mukuy, lo pruebo sus cerezas las matas de café [...] lo siento mi corazón como si tiene llanto tan bonito como se mira todo; lo acuerdo de antes cómo todo; lo acuerdo de antes cómo todo en ese camino se da mucho sufrimiento, que hay mucha chinga así como lo vivimos pobrecitos que somos de campesinos, lo pienso en los santos, ya no lo tengo mi pozol, lo siento en misma vez contento y triste mi corazón, lo miro que en mi vida ya está muchas cosas que lo tengo vividos, que tal vez todavía muchas cosas los tengo para vivir, lo siento que es tan contento, que se sigue fiesta en mi corazón, lo siento de una vez que mi corazón es tabaco, es jícara de pozol [...] (pp.78-79)

Il giorno dopo prendo la strada del mio paese. Il mio cuore è tranquillo, come se passasse l'acqua del ruscello per lavare per benino le preoccupazioni del mio cuore. La felicità cresce. Il mio cuore si rallegra quando salgo per i sentieri. Guardo gli alberi, sono verdi e grandi, mi sento bene quando passo lungo il ruscello, nella strada. Sento il vento soffiare: flll, flll, flll; sento il canto del Wakuay, guardo il volo del Mukuy, la tortora, assaggio le bacche del caffè [...] sento il cuore come se piangesse dolcemente perché sente tutto. Mi ricordo di prima, di quanto in quella strada tutto dava angoscia, perché sono tante le fregature per chi è povero, contadino come noi. Penso ai santi e mi accorgo di non avere il mio pozol, sento il cuore allo stesso tempo contento e triste; mi accorgo che nella mia vita ci sono molte cose che ho già vissuto, che forse, chissà, tante altre me ne rimangono da vivere; lo sento così contento, quanto continua a far festa il mio cuore. D'un tratto sento il cuore che è tabacco, che è tazza di pozol [...]

Il processo metaforico rappresenta l'azione nel suo svolgersi, riproduce un pensiero nomade a cui corrispondono strutture linguistiche in movimento; in molti passi del romanzo il processo di metaforizzazione rappresenta non solo uno spostamento interno al linguaggio, ma anche un movimento all'interno della realtà del mondo, che come tale necessita di una trasposizione anche da parte del lettore.

Scrivere radicati nella realtà quotidiana iper-tecnologica e scrivere dal punto in cui la natura ha origine non è la stessa cosa, il *locus di enunciación* segna il discorso, localizza il linguaggio, ne palesa le connessioni con il contesto naturale e sociale, contribuisce a mantenere vivo il sistema di valori e di interpretazione del mondo. Secondo Jesús Morales Bermúdez:

*Pensar la poesía en Chiapas es pensar en cómo se expresa desde allí el paso de los hombres. Las formas de la naturaleza, la atmósfera, la historia específica, la respuesta dada por los hombres a sus propias necesidades y los modos de ella confieren una codificación desde la cual se concibe el mundo; de una manera similar a otras pero con particularidades. [...] No es lo mismo escribir desde la experiencia cotidiana de la transformación vertiginosa de la tecnología que desde el casi origen de la naturaleza: paraíso en pérdida. El medio está presente en el ejercicio del lenguaje, en sus ritmos, en su aliento y cadencias: en su decir.*¹³⁷

È all'interno di questa logica che l'assioma cartesiano *cogito ergo sum* diventa *sono dove penso*, per il quale un individuo radica il suo sentire e il suo pensiero nel luogo in cui quelle azioni prendono forma. Il riconoscimento di pluriversalità del sentire mira all'ampliamento della nozione *totalitaria della totalità*, che nega, esclude, opacizza le differenze e gli universi alter-nativi.

Il concetto di una totalità non totalitaria consiste nella concezione di una *pluriversalità di totalità*, nella quale queste ultime sono intese come

¹³⁷ Morales Bermúdez, J., *Aproximaciones a la poesía y narrativa de Chiapas*, México DF, UNIACH, 1997, p.16.

relative, tra parentesi, quindi coesistenti; sono messe in relazione sulla base di un rapporto inclusivo, *e – e* piuttosto che esclusivo *o – o*.

Questa dinamica porta secondo Aníbal Quijano all'affermazione della *transmodernità*, una dimensione moderna in cui il *desprendimiento* (*delinking*, *déconnexion*, scollegamento) epistemologico costituisce la base della comunicazione inter-culturale:

*En primer término, la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad.*¹³⁸

Dal punto di vista del processo metaforico lo stile adottato da JMB trova delle corrispondenze con il più recente discorso zapatista sorto nei negli anni Novanta in Chiapas. Secondo Luis de la Peña Martínez, scrittore e professore di teoria del discorso presso la Scuola Nazionale di Antropologia e Storia a Città del Messico:

Los recursos retóricos y literarios, como es el caso de la metáfora – u otros como el oxímoron , la sinestesia, etc. –, han sido empleados en el discurso del zapatismo no sólo como un medio ocasional de persuasión o de ornamentación, sino como una manera de crear un lenguaje y, por tanto, un modo de acción diferente en el ámbito de la confrontación política e ideológica. Esto es, el zapatismo representa, como pocos movimientos sociales lo han hecho en nuestro país, una

¹³⁸ Quijano A., *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, in *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, in H. Bonilla, (Comp.) Quito, Tercer Mundo-Libri Mundi editores, 1992, pp.447, in Mignolo W., *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, pp. 16, 17.

*“insurrección de las palabras”, una rebelión frente al orden discursivo impuesto tanto en la política nacional como mundial por el neoliberalismo económico. El zapatismo ha sabido combatir contra este estado de cosas con palabras y silencios, y con imágenes metafóricas como la de los “caracoles”, la que es también un proyecto de transformación social y una forma de vida.*¹³⁹

Il discorso zapatista si serve dei processi metaforici non come mezzo occasionale di ornamento della lingua, bensì come prassi politica. In questo caso all'interno della lingua ha luogo un'*insurrezione delle parole*, ovvero delle forme in movimento che rivoluzionano la sintassi standard della lingua egemonica, palesando la dimensione po-etica della scrittura rappresentata dalla figura del *caracol* (chiocciola):

*Nosotros, los pueblos indios, los pueblos de corazón verdadero; los de sangre verdadera, aquí estamos. Nosotros los indios verdaderos, de la tierra nos formamos. Cuando el caracol cantó su canto, nació la flor. Nació la palabra.*¹⁴⁰

Attraverso le circonvoluzioni della metafora, spirali esemplari del *caracol*, l'enunciatore sceglie lo spazio della deviazione, allontanandosi dall'affermazione brutale, dalla dimostrazione rigida, passa dall'espressione indiretta dell'immagine, dalla figurazione di un vincolo e incluso di un vincolo di vincoli sottinteso da una analogia. Violenta il linguaggio cambiando le parole, le unioni, le referenze, la relazione significante-significato.¹⁴¹

¹³⁹ De la Peña Martínez, *Luchar por la metáfora: metáforas y enigmas en el discurso zapatista*, in Primer Coloquio Internacional “Metáfora en acción” organizado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, del 18 al 20 de Mayo de 2005.

¹⁴⁰ Frammento del comunicato del 28/03/01, in *EZLN*, vol. V, Era, México, 2003, p.321, in Carrillo A.L., Galland N., *Metáforas Rebeldes. Espacio y tiempo en discursos insurgentes de Guatemala y Chiapas*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, p. 97.

¹⁴¹ Carrillo A.L., Galland N., *Metáforas Rebeldes. Espacio y tiempo en discursos insurgentes de Guatemala y Chiapas*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, p. 97, (Trad. mia).

Anche in Memorial la ridondanza nell'enunciato si trasforma in forza espressiva della ripetizione, che ricalca il ritmo, la cadenza, il respiro della quotidianità contadina.

Numerosi processi metaforici in riferimento al mondo naturale e animale presenti in Memorial, rafforzano la visione della vita strettamente collegata alla terra e ai suoi cicli naturali. Di seguito il passo in cui il protagonista descrive il suo stato d'animo in relazione al vento, soffermandosi sulle sfumature che l'agente atmosferico può assumere, paragonandole a quelle dell'animo umano:

Así mi pensamiento como se da; mi sentir, mi corazón, tal vez que es viento, viento. Sólo hay gusto para estar en todos lados. Cuando me ando en montaña lo siento viento que está tranquilo, quieto, sabroso, en silencio, como si es que montaña es su casa y que de una vez se calla para que nomás se escucha sus cantos los pájaros, su sonido el río, su murmullo las cuevas. Entonces es que yo también soy tranquilidad; todo está en reposo en mi corazón, en mi cara, en su gusto que se brota en todo mi cuerpo que hasta se parece que es olor de árbol, olor de pinos; olor de árbol que se machaca y que suelta su jugo para llenarlo de gusto nuestra nariz. Es como me siento cuando también soy viento en tranquilidad; pero hay veces mi paso es como viento que pasa suave; como cuando dicen que es brisa suave que golpea sus caras los hombres, que da fresco en sus caras y en sus cuerpos, que sabroso es como se siente. Así es como lo siento también para sentir de mi persona. Es como cuando este tiempo que así sabroso que lo pasamos platicando, entonces lo siento mi corazón como que mi persona que es viento, suave como las brisas, como cuando anda de madrugada que todavía se siente con rocío y lo refresca tu cara para que te vas contento a trabajar, así es mi corazón de sabrosura para platicar. Usted lo puédeste ver cómo sale sabrosa mi palabra; hasta como que fuera su miel de los apiarios parece mi palabra. Es como mi sensación con suavidad de viento. (p. 130)

Ecco com'è il mio pensiero; il mio sentire, il mio cuore, forse è vento, vento. Provo gusto solamente per andare dappertutto. Quando vado in montagna sento il vento tranquillo, quieto, delizioso, in silenzio, come

se la montagna fosse la sua casa e che di punto in bianco sta zitto per ascoltare solo il canto degli uccelli, il rumore del fiume, il mormorio delle grotte. Allora ecco che anch'io sono tranquillità, nel mio cuore tutto riposa, nella mia faccia, nel piacere che nasce in tutto il mio corpo che sembra addirittura profumo di albero, profumo di pini; profumo di albero pestato che rilascia il succo per riempire di piacere il nostro naso. È come mi sento quando sono anch'io vento tranquillo; ma ci sono volte in cui il mio stare è come vento che passa dolce; come quando dicono che la brezza soave soffia sulla faccia degli uomini, che fa fresco sulle loro facce e sui corpi, che si sente in modo delizioso. Così è come mi sento. È come quando passiamo del tempo delizioso chiacchierando, allora sento nel mio cuore che sono vento, soave come le brezze, come quando si cammina all'alba quando ancora si sente la rugiada che ti rinfresca la faccia, così vai contento a lavorare. Il mio cuore si delizia allo stesso modo quando parlo con qualcuno. Puoi vederlo anche tu come escono bene le mie parole, sembrano miele di apiario. Questo è il mio sentire con la grazia del vento.

Il vento che si placa, placido e tranquillo è specchio del cuore di Diego; l'azione di rimanere in ascolto della natura viene accostata al profumo che rilascia il ramo spezzato di un albero. La forza evocatrice di tali similitudini e la creazione di immagini fortemente comunicative, rimandano alla stretta relazione esistente tra uomo e natura nel mondo indigeno. La ruvidità della lingua, con le sue perifrasi, ripetizioni, intricata sintassi, assume un andamento più lineare. Nel momento della conversazione – la *plática* –, il vento calmo, vira in brezza. Diego interpreta in questi termini il piacere per la conversazione, per lo scambio di idee, il confronto. Il miele ed il vento dolce sono i termini di una similitudine che colloca la voce dell'uomo in una dimensione di armonia con la natura.

7.5 La dimensione onirica.

I problemi di traducibilità culturale aumentano quando, come nel passo che segue, si incontrano delle descrizioni che introducono la dimensione onirica come partecipativa della quotidianità della comunità indigena:

Sólo tengo que mirar cómo se sube de humo mi corazón y ai cuando se va subiendo, de un salto se lo traga un tigre y el tigre en su salto cae. Lo miro el tigre que se cae en el río y que rápido se pasa un pescado y sólo de abrir y cerrar su boca, de un trago se traga el pescado el tigre. ¿Cuál mi asombro? ¿Cuál su significado? Agarro mi jícara de pozol. Lo echo agua del río en mi jícara de pozol, bato mi pozol para tomarlo. Antes de tomarlo mi pozol, lo miro: en mi jícara se anda nadando un pescadito. Es chiquito, es rápido, es con figura de tigre el pescadito que nada en mi pozol. Es mediodía. Está fresco en la sombra y hay calor. De un buche, a pechos, de una vez lo tomo mi pozol. Siento que por mi tripa baja el pescado; llega en mi estómago el pescado, ahí se pone a nadar. Otra vuelta encuentra acomodo mi corazón. Entonces se pone claro mi pensamiento: lo tengo por figura el pescado, ese mero que es mi nagual. Pero más adentro en el pescado se encuentra mero figura mi corazón: el tigre, así está hecho para que va a acompañar. Así está claro en mi vida. Así el nagual que lo va a acompañar. Mero nombre grabado para mi corazón Diego Alfaro Tigre-Pescado. Así como voy a andar: en montaña igual que tigre, en agua igual como si es pez. Es pensamiento de mi persona Diego Alfaro Tigre-Pescado en día que parece que es como día en que todas las cosas me llevan para nacer. (pp.79-80)

Vedo soltanto come il cuore diventa fumo, ed ecco, quando sta salendo, ungiaguaro in un salto se lo respira, ma il giaguaro nel suo salto cade. Lo vedo cadere nel fiume e in fretta passa un pesce e in un apri e chiudi di bocca, in un boccone, il pesce s'ingoia il giaguaro. Qual'è la mia paura? Qual'è il senso? Prendo la tazza di pozol. Ci verso acqua di fiume, pesto il mio pozol. Prima di bere ci guardo dentro: nella tazza nuota un pesciolino. È piccolo, è veloce, quel pesciolino che nuota nel pozol sembra un giaguaro. È mezzogiorno.

*All'ombra c'è fresco e c'è caldo. In un sorso, di petto, tutto in una volta bevo il pozol. Sento che il pesce scende nelle viscere; arriva allo stomaco, il pesce si mette a nuotare. **Il mio cuore ha trovato di nuovo il suo posto.** Mi si schiariscono le idee: ho l'immagine del pesce, quello è il mio *nagual* per davvero. **Ma ancora più in fondo, nel pesce, si trova la vera figura del mio cuore:** il giaguaro, così è stato fatto, per farsi compagnia. Ecco che la mia vita è chiara. Questo è il *nagual* che mi accompagnerà. **Vero nome inciso nel mio cuore, Diego Alfaro Pesce-Giaguaro.** Così camminerò: in montagna come se fossi giaguaro, in acqua uguale a un pesce. È il mio pensiero, quello di Diego Alfaro Pesce-Giaguaro in un giorno che sembra essere un giorno in cui tutte le cose mi portano a nascere.*

Il passo precedente è la chiusura del primo capitolo del romanzo, intitolato *Cuando el sueño*, in effetti il sogno nella cultura delle comunità indigene ricopre un ruolo fondamentale: è una determinante nel destino individuale e collettivo.¹⁴² Si ricorre all'interpretazione del sogno nei casi in cui a una persona viene diagnosticato un malore riconducibile al genere dello spavento (*espanto*). Nel momento in cui una persona è spaventata si dice che abbia avuto un trauma, a causa del quale il suo *chuijel* (termine che si può tradurre con *anima*), si divide e crea una frattura che necessita una repentina guarigione.

Presso le comunità originarie il sogno è presagio, spiegazione di fenomeni misteriosi, rivelazione divina, è medicina; attraverso il sogno la vita stessa continua in un'altra dimensione. Nella quotidianità comunitaria i sogni sono considerati una fonte di potere spirituale che l'uomo può usare per acquisire sapere e consapevolezza.

In questo passo la metafora del cuore si lega alla rivelazione del *nagual* del protagonista. Il legame col *nagual* – il doppio, la proiezione, dalla radice nahuatl *nau*: doppio – che dalla nascita protegge e segue l'uomo, si manifesta attraverso i sogni o visioni dell'individuo. Il *nahual* è l'essere della transizione, colui che assicura il contatto con il resto dell'universo. La sua potenza simbolica è immensa giacché rianima la dimensione cosmo-poetica dell'essere in dialogo con gli elementi naturali e del

¹⁴² Morales Bermúdez J., *Op. Cit.*, p. 22.

cosmo. In questo caso la manifestazione avviene sulla riva di un fiume, è una rinascita che porterà il protagonista a seguire un cammino di consapevolezza e affermazione religiosa e politica.

Diego Alfaro sente il cuore talmente leggero da vederlo ondeggiare nell'aria come fosse fumo, che ad un tratto viene aspirato dal nagual giaguaro; il cuore alleggerito che *se sube de humo*, rappresenta una sensazione corporea che si fonde con la natura in una dimensione onirica. La resa italiana è vicina all'espressione in castía – *si alza in fumo* – dove il verbo *subir* (salire), che si rende con il riflessivo *alzarsi*, crea un'immagine aerea del cuore, che una resa più addomesticante avrebbe appesantito e banalizzato. Nel brano si nota come il cuore rappresenti il luogo e l'elemento per mezzo del quale accadano eventi straordinari, per i quali un pesce, per esempio, può ingoiare un giaguaro in un sol boccone e poi ritrovarsi a sguazzare in una tazza di *pozol*, bevanda di acqua e mais pestato, comunissima nelle regioni chiapanecche. Quel pesce viene poi buttato giù in un sorso da Diego, il quale sente come il cuore adesso abbia ritrovato la sua esatta posizione – *otra vuelta encuentra acomodo mi corazón* – e sia per sempre segnato col nome dei suoi due animali guida, il pesce e il giaguaro. Il cuore non è solamente un organo biologico, esso è spazio di rinascita, di rinnovazione, di rivelazione, si configura come metro di misura delle emozioni umane: è per questo che rispetto alle altre parti del corpo, e anche alla *cabeza*, conta con molte più espressioni metaforiche (secondo Robert M. Laughlin delle 90 radici associate metaforicamente con il corpo, 39 appartengono al cuore).

Esiste un forte legame tra la dimensione onirica e l'istituzione dello sciamanesimo, dimensione a cui si accede attraverso vari percorsi: per eredità, iniziazione o attraverso una rivelazione. In generale la rivelazione si manifesta attraverso un sogno, nel quale una divinità o un personaggio speciale impone all'eletto il nuovo cammino da seguire. È ciò che capita esattamente a Diego Alfaro Tigre-Pescado nel primo capitolo di Memorial, il quale con l'aiuto di doña Lencha, anziana signora del paese

di Sabanilla, riesce a decifrare quello che San Michele gli comunica in sogno. Il sogno avviene nella casa di Hesiquio, dove Diego trascorre la notte nella sua amaca, sperando di non venire morso dai pipistrelli:

*¡Ay **tatita!** Vaste a verlo que esa noche harto que tuve mi sueño. No lo tengo sabido cómo se pasan de cosas; ya lo pienso que tal vez pequeño está mi entendimiento. Por más que lo pido de San Miguel, de Señor de Tila, de Señor de Sabanilla, de San Mateo, se San Juan, de San Francisco, no hay que lo tengo entendimiento grande. Cerrado mi cabeza. Tal vez por eso que no lo sabe bien cómo lo pasa. **Pero es que mi sueño vaste a ver cómo es que lo pasaron; hasta espanto que lo da mi sueño como pasaron.** Vaste a ver cómo lo pasaron; así como lo tengo mi sueño: (pp. 45,46)*

***Ahi vecchio mio!** Ma guarda che sogno lungo quella notte! Non so come siano andate le cose, a questo punto credo di capirci veramente poco. Per quanto chiedo a San Michele, al Signore di Tila, al Signore di Sabanilla, a San Matteo, a San Giovanni, non c'è verso che ci afferri qualcosa. La mia testa è chiusa. Forse è per questo che non mi so spiegare com'è andata. **È che il mio sogno ... adesso vedrai come è andato; quel sogno fa spavento.** Vedrai cos'è successo; ho sognato questo:*

È da sottolineare la presenza molto frequente nel romanzo di un tipo di perifrasi introduttiva che in questo caso viene utilizzata per manifestare all'ascoltatore il cambio di piano narrativo che si avrà con il racconto del sogno. Insieme alle perifrasi conclusive che chiudono i cambi di voce dei personaggi, peraltro diffusissime nel testo (*Así como se mira; Así anda la cosa como te digo, así como lo podés mirar; Es como fueron sus palabras la doña Lencha; Así es como lo acabamos para platicar; O, sí, mejor que de una vez te lo cuento; Así lo cuentan; (...) es como fueron sus palabras el San Miguel*), contribuiscono a creare l'illusione di oralità. La formula dichiarativa usata in modo così frequente permette alla narrazione orale di imporsi al testo scritto e di renderlo subordinato alla voce del narratore. Quest'ultimo viene identificato come vera guida del viaggio lungo la

‘strada delle conversazioni’. L’effetto del *parlato* viene così trasformato con l’effetto del *vissuto* che il lettore/ascoltatore percepisce dalla voce narrante.

Nella resa italiana la manovra di separazione della frase in castía (*Pero es que mi sueño vaste a ver cómo es que lo pasaron*) attraverso l’introduzione dei punti di sospensione (*È che il mio sogno ... adesso vedrai come è andato*), è dovuta all’intenzione di enfatizzare, per mezzo di una pausa, la *suspence* dell’imminente narrazione onirica e la sensazione di terrore che provoca il solo ricordo nella mente del personaggio (*hasta espanto que lo da mi sueño como pasaron > quel sogno fa spavento*).

Il sogno continua come segue:

*Primero que se aparece, se mira de grande río, ríogaláncómo que si lleva corriente. Así se camina el río. Pero como es grande el río hay que lo tiene su ribera, a sea, su playa con arenas. Bonito como se ve su playa, caliente. Así como se mira. Y no váiste a pensar que de antes lo tengo conocido ese río. ¡Qué va a ser, pues! No hay su conocimiento el río. Ya hasta que lo salgo en mi casa para que me voy en otro pueblos, entonces llego en sus lugares donde de por sí lo tiene ríos. Y no lo vaste a creer, pero me llego en su lugar donde lo tiene río igualito, mismo río que como se aparece en mi sueño. ¿Cómo lo vo’ a saber antes? Pero allí lo sé. Es lugar que tiene su nombre de Acala. Acala donde pasa río que lo llaman Grijalva. Entonces, **te digo pues**, así la playa aparece en mi sueño. Y así pues, lo miro su playa y ai se aparece en su playa que hay muchas casitas chiquitas; chiquitas como se miran bastantes **sus** casitas; nomás que no es material que están hechos **sus** casitas. Es tela como están hechos **sus** casitas; así como es mantas o de lonas que lo tiene hechos **sus** casitas. Y nunca es que los tengo visto antes así como son esas **sus** casitas. Porque mero chiquitas que se miran y de hecho que son así porque sólo hay que se cabe para dormir nomás un cristiano. Sólo un cristiano se cabe. Muchos casitas los miro en el sueño. (p. 46)*

Si vede per primo un fiume grande, un bel fiume con la corrente. Il fiume camminava. È grande, ci devono pur essere delle sponde, ossia,

*una spiaggia sabbiosa. La spiaggia è carina, calda. **Mi appare in quel modo.** E non penserai mica che quel fiume lo conoscevo già. Ma va'! Non l'avevo mai visto. Solo quando esco di casa per andare in altri paesi e allora sì che arrivo in terre di fiumi. E non ci crederai, ma arrivo dove c'è un fiume spiccicato, lo stesso fiume che mi è apparso in sogno. Come potevo saperlo prima? Però lì l'ho riconosciuto. È un posto che si chiama Acala. Acala dove passa il fiume che chiamano Grijalva. Ti dico allora, **che sì davvero**, quella spiaggia tale e quale m'è apparsa in sogno. Proprio così, guardo la spiaggia e vedo che ci sono molte casette piccole; sono così piccole quelle casette, e non sono di mattoni. Sono fatte di tela, di coperte o tappeti. Mai prima d'allora avevo visto casette uguali a quelle. Perché sono piccoline sul serio e in realtà sono così perché a dormire ci entra un solo cristiano. Ce ne sta solo uno. Nel sogno ne vedo parecchie.*

Il passo è esemplificativo per la presenza degli intercalari nel testo, che in traduzione in parte si omettono, perché troppo ridondanti. La dimensione di oralità è amplificata dalle formule o da avverbi di luogo e di tempo che rimandano continuamente al contesto situazionale, come per esempio l'espressione *Así como se mira*, molto comune nel linguaggio parlato per confermare la veridicità dei fatti. Una resa italiana semanticamente equivalente sarebbe l'espressione *come si può vedere*. In questo caso si è optato per una traduzione che informasse sul contesto onirico della narrazione, modulando il verbo *mirar* (guardare) con *apparire* – che un uso arcaico indica anche come *mostrarsi* – coniugandolo non nella forma impersonale come nell'enunciato di partenza, ma inserendo il soggetto di prima persona singolare (*Mi appare in quel modo*). L'introduzione di questa modulazione ha permesso un cambiamento del punto di vista del narratore, pur mantenendo il significato dell'enunciato di partenza.

La grande profusione dell'aggettivo possessivo *sus* (sue/suoi) che precede il nominativo *casitas* indica l'appartenenza delle casette alla spiaggia sognata. Questo procedimento può riferirsi alla costruzione peculiare del genitivo nella lingua di sostrato e anche alla necessità di ricordare la provenienza delle *casitas*, giacché in un contesto orale si manifesta la

tendenza al costante riferimento all'ambito situazionale e operativo. La resa italiana tende a omettere questo uso ridondante dell'aggettivo possessivo che permea tutto il testo, compensando la perdita con altri espedienti stilistici, spesso derivati dal piano sintattico piuttosto che da quello grammaticale.

7.6 Sante transculturazioni.

Il passo che segue rimanda all'ampiezza della dimensione sincretica dell'immaginario chiapaneco, in cui la dimensione onirica, lo sciamanesimo e i santi cristiani si fondono in una dimensione transculturale.

*Y así pasa mi sueño que ya se llegó la noche. Oscuro, pues; nomás chillan las chicharras. Entonces, como ya está noche, lo miro que ai aparece que es misma mi persona que se duerme adentro una casita. Aistoy, pues, que estoy durmiendo. Sabroso. Entonces, que vaste a ver lo que se pasa. Como aistá que es mi persona que se duerme, de repente lo siento como que es golpe fuerte que recibe mi persona y entonces, así, que se despierta. Y luego que lo miro mi persona que ya se despierta luego, luego lo siente espanto mi corazón. Es razón para ello. Es que en un lado lo miro que se para el San Juan Baptista que está muy **bravo**. **Bravo el cabrón** que ya me tiene dado bastonazo. Por eso me despierto, porque es **cabrón** que me tiene pegado bastonazo. Lo miro que aistá quitándose su cuero. Porque quiere que va a meterme en su cuero y que me vuelvo carnero como su cuero, por eso está que se quita su cuero. Hay susto mi corazón; como quiere que me vuelvo carnero, por eso hay susto mi corazón. No es así como quiero que se pasa. Busco para escapar. Lo volteo en un lado pra que me salgo corriendo; nada que así puedo hacer. Ahí en lado lo miro que está parado el San Francisco, y nomás pasa que se anda riendo el **cabrón** San Francisco. Harta risa que tiene. Pero como más se lo pasa riendo, entonces que de una vez se abre más su boca; como que es cueva su boca y ai que se vuelve león su boca y que echa fuerte su grito igual que es león ¡Grrrrrr...!siento que es que lo hace y ai mi corazón siente que de una vez se cayó mi cuerpo, que ai todo se queda tirado en su piso onde están mis pies. ¡**Put**a, cómo lo siento miedo! ¡Hasta parece que ya nomás lo quiero para morir! Más todavía cuando lo miro que su mero boca el San Francisco lo van saliendo chingos animales como que es su cueva; o sea, de nauyacac y tepezcuintles y de tzimín y de tigrillo y de todo como nomás los gusta para hacer maldad. ¡Ay hermano, no sábeste cómo lo tiene que se entra miedo mi corazón! Nomás lo siento que se huye hasta arriba mi*

*garganta. Hasta buches lo tengo que hacerlo para que no lo quede güegüechos en mi garganta, para que no de una vez se escapa mi ch'ujlel. Y el **puto** San Franciscolo sigue riendo; su boca que ya es de león. Y ai que hasta el último, en su boca va saliendo como si es diablo, gordo y barbón, igual como si es un chivo su cuerpo, pero que también es hombre su cuerpo. Así como se mira. Y yo ¿qué quiéreste que hago, pues? Nada hai que lo quiero hacer. Un lado San Juan Baptista que nomás se lo pasa dando garrotiza, otro lado San Francisco que es risa su boca como lo tiene de león, otro lado ya se pone el diablo con fuegos que lo sale en su boca, en su ojo que lo tiene rojo y que parece que quiere para que me agarra y **me chinga**. Así **jodido** que ya no hay cuestión; sólo para haber miedo que lo tiene mi corazón.*

*E il mio sogno va avanti, che poi viene la notte. Buio, insomma; è tutto un fischiare di cicale. È già notte quando vedo che lì appare me stesso che dorme dentro una casetta. Sto lì, appunto, a dormire. Deliziato. Poi guarda un po' cosa succede. Quando il mio corpo dorme, di punto in bianco sento un colpo forte, e si sveglia. Subito mi sveglio e il mio cuore si prende uno spavento all'istante. Ma ci credo! Perché da un lato vedo arrivare San Giovanni Battista molto **furibondo**. È arrabbiata la **canaglia**, è stato senz'altro lui a bastonarmi. Mi sveglio per questo, perché mi ha preso a bastonate, quel **disgraziato**. Dopo lo vedo che si leva il vello d'agnello. Vuole avvolgermi nel suo mantello, così divento anch'io agnello, per questo se lo toglie. Entra il terrore nel mio cuore. Vuole trasformarmi in agnello, ho il cuore terrorizzato. Non voglio che mi succeda. Cerco di sfuggirgli. Alzo i tacchi e scappo via correndo, non posso fare altrimenti. Da una parte, eccolo, vedo San Francesco che ride e basta, quel **bastardo** di San Francesco. Si sganascia. Però più continua a ridere e più apre la bocca; al posto della bocca ha una caverna che poi diventa leone, la sua bocca, e grida forte, come il leone: "Grrrrrr...!" sento che fa, e a quel punto il mio cuore si rende conto che il mio corpo cade all'istante, rimane stecchito per terra dove stanno i piedi. **Merda!** Che paura! Mi sento morire! Ancora di più quando vedo che giusto dalla bocca gli salta fuori una valanga di animali, come fosse una grotta; vale a dire nauyacas e tepezcuintle,*

*tzimin, tigrillo, tutte le bestie a cui piace far del male. Ahi fratello, non sai il panico che entra nel cuore! Il cuore dritto in gola. Gonfio le guance e trattengo il respiro per non lasciare groppi in gola, per non far uscire il mio ch'ujlel in quattro e quattr'otto. E quel **fetente** di San Francesco continua a ridere, con la sua bocca da leone. Proprio all'ultimo, dalla bocca gli esce un diavolo grosso e barbuto, con il corpo per metà caprone e per metà uomo. È andata così. E io, cosa vuoi che faccia, insomma? Nulla. Da una parte San Giovanni che bastona, dall'altra San Francesco che ride con la bocca di leone, dall'altra ancora ci si mette pure il diavolo che sputa fuoco dalla bocca ... coi suoi occhi, ce li ha rossi! Sembra che voglia prendermi e **picchiarmi**. Non c'è verso: sono **fottuto**; il mio cuore esiste solo per avere paura.*

La pluralità di registri culturali presente nella narrazione del sogno è indice della profonda dimensione transculturata che assumono i santi cristiani nella religiosità indigena. Come spiega Serge Gruzinski in uno studio sulle società indigene nel Messico spagnolo, la dinamica di riedificazione dei sistemi culturali europei da parte delle popolazioni autoctone della Nuova Spagna avviene attraverso uno sforzo creativo praticamente ininterrotto:

Modi e tecniche d'espressione, memorie, immaginari, percezioni del tempo e dello spazio forniscono così la materia per esplorare l'incrociarsi dei prestiti, l'assimilazione dei tratti europei insieme con la loro deformazione, le dialettiche del malinteso, dell'appropriazione e dell'alienazione. Senza con questo perdere di vista il contorno degli obiettivi politici e sociali, che fanno sì che un tratto reinterpretato, un concetto o una pratica possano rinforzare un'identità minacciata: allo stesso modo sono in grado, in tempi lunghi, di causare la lenta dissoluzione o la riorganizzazione globale dell'insieme che li accoglie.¹⁴³

¹⁴³ Gruzinski, S., *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino, Einaudi, 1994, p.5.

I risultati di questa dinamica transculturante (di cui è un esempio la splendida chiesa di San Juan Chamula in Chiapas), sono evidenti ancora oggi all'interno dell'organizzazione religiosa e sociale della comunità indigena. Il passo precedente come tanti altri nel romanzo alludono a una dimensione sincretica di elementi cattolici e indigeni, in cui i santi cristiani trovano spazio nella cosmovisione originaria e assumono tratti spiccatamente umani, si comportano in modo dispettoso, entrano nei sogni degli iniziati per rivelare loro il destino da *curandero*, si rincorrono, si fondono con gli elementi della natura, ne assumono le sembianze. Qui i santi sono *bravos*, *putos* e *cabrones*, sono santi che *te chingan*: San Francesco ha la bocca come una grotta piena di animali feroci, San Giovanni Battista prende a bastonate le persone addormentate, tra i santi c'è anche il Diavolo, esattamente San Diavolo Panzone che sputa fuoco dalla bocca. I santi in traduzione sono diventati *furibondi*, *canaglie*, *disgraziati*, *fetenti* e *bastardi*, tutti tradimenti dei termini spagnoli *bravo*, *puto*, *cabrón*. Nella versione italiana ho cercato di non usare dei termini che appartengono al linguaggio volgare, non per riverenza nei confronti dei santi cristiani qui trasculturati, ma perché è sempre problematico trovare un corrispettivo di un termine volgare in un'altra lingua senza il rischio di incorrere in una resa poco rappresentativa o eccessiva dal punto di vista espressivo. Non sono stata avara sui termini malsonanti invece quando si è trattato di tradurre i verbi *chingar* e *joder*, praticamente sinonimi, ma in questo contesto usati con accezioni diverse, resi rispettivamente con *picchiare* e *fottere*, il cui grado di volgarità rispetta quello dell'originale. Per la resa dell'esclamazione *¡Putá!* ho pensato fosse troppo localizzante nonché non commisurato al grado di volgarità proposto dall'originale, tradurre con un italianissimo *porca miseria*, o *porca puttana*; per questo ho optato per un semplice *merda!*

La resa dei termini volgari ha sempre rappresentato uno scoglio nel lavoro del traduttore, giacché oltre alla conoscenza della dimensione sociolinguistica veicolata nell'opera e altri fattori contestuali, chi traduce deve negoziare coi propri codici di riferimento e ritrovare un tono equivalente per il termine malsonante, che se pur esistente nella lingua target, può non mantenere la stessa carica espressiva.

Conclusioni.

Il presente lavoro sviluppa uno studio sulla traduzione di un'opera che ha sollevato forti problemi di traducibilità in funzione dell'idioletto usato dall'autore ed delle implicazioni culturali connesse. Sulla base del pensiero de coloniale presentato nei primi due capitoli, ho proceduto all'esposizione del lavoro di traduzione e alle motivazioni delle principali scelte traduttive. Il *come* tradurre un testo fortemente connotato come Memorial del tempo ha sollevato altri interrogativi che riguardano le potenzialità della lingua d'arrivo, in questo caso la lingua italiana.

Dall'analisi portata avanti è emersa la difficoltà di come mantenere la varietà linguistica regionale adottata dall'autore, che è stata superata nella maggior parte dei casi ricorrendo ad un italiano *parlato*; raramente si individuano dei traduttori per le espressioni culturospecifiche, perciò si è previsto un glossario a fine testo che informi sui termini stranieri. Ho cercato tuttavia di non perdere la "naturalzza" dell'originale non trascurando lo scarto che esiste tra la lingua standard e il linguaggio informale tipico dell'oralità presente in tutto il testo.

Dal lavoro di traduzione sono emersi inoltre dei punti in comune con il pensiero decoloniale e la traduzione intesa come processo operante tra cosmologie diverse e come pratica di comunicazione interculturale. Per questo nell'arco dei tre mesi di ricerca il lavoro è stato organizzato secondo delle prerogative di base andando a privilegiare l'ambito della ricerca sul campo. In merito a tale decisione il lavoro si è svolto attraverso metodi vicini alle discipline antropologiche, sempre senza pretese di obiettività o di neutralità ermeneutica.

Nella stesura dello studio è stato centrale il concetto per il quale il lavoro del traduttore dovrebbe incentrarsi sulle relazioni che il testo crea con il contesto culturale in cui è stato prodotto. Riconoscere la complessità della produzione di un testo, l'ancoramento culturale che porta con sé, il riflesso di aspetti quali la classe, il genere, si costituisce come un imperativo per il traduttore culturale. La traduzione è imprescindibile nella comunicazione fra culture e questo congiunge fortemente gli studi sulla traduzione a quelli decoloniali. Ho cercato di evidenziare tali legami in diversi passi

dell'analisi traduttiva, molto spesso si giustificano le scelte in base a degli studi filosofici e antropologici, nonché linguistici e stilistici, dai quali emerge la proposta di un'ermeneutica ribelle ai canoni occidentali. In effetti la disobbedienza epistemica si delinea come un'opzione di liberazione disciplinare al canone occidentale basato su un paradigma univoco di interpretazione epistemologica. Con questo studio si propone un'analisi che si situa fuori dai privilegi epistemologici del punto zero, ossia uno studio scevro dalla pretesa di neutralità della conoscenza da parte dello studioso (intesa come disancoramento dal luogo di generazione del sapere) ma con la consapevolezza di quest'ultimo della configurazione geopolitica del sapere. In base a questa postura si è cercato di elaborare uno studio senza pretese di neutralità scientifica. Si è cercato di rendere visibili i silenzi di un'epistemologia occidentale mettendo in evidenza i diritti di un'epistemologia decoloniale razzisticamente svalutata, per costruire da quel silenzio delle argomentazioni attente alla cosmologia veicolata dal testo.

L'intenzione di questo progetto è stata interpretare il testo e la traduzione secondo logiche decoloniali, aperte a un cambio nella geografia del ragionamento e nella forma di valutazione dell'argomento.

In relazione alla ricezione dell'opera nel contesto d'arrivo, si sono individuate poche case editrici che portano avanti politiche editoriali attente ai discorsi alter-nativi. Le scelte traduttive sono state prese funzionalmente al principio per il quale il testo debba rappresentare una conversazione tra cosmologie, con la speranza che il lettore d'arrivo incarni le qualità di ascoltatore partecipante.

Appendice.

Ero già sveglio, rimango un po' di tempo nella mia amaca a pensare quello che mi è successo. Ho ancora il batticuore. Il cuore pensa: cosa significa questo sogno? Ma non ho testa per capirne il senso; il mio cuore non riposa. Meglio raccontare tutto a Hesiquio, tale e quale come m'è successo, così forse, se potrà, poi mi aiuta. Dopo che ho il pensiero più tranquillo, mi preparo in fretta per continuare la festa. Ma tu guarda cos'è successo! Appena alzato mi rendo accorto dei piedi pieni di sabbia. Ma com'è possibile? Impossibile, non ho camminato sulla sabbia! Sabbia di spiaggia in tutto Moyos o Sabanilla o altri paesi qui intorno non ce n'è! Come può essermi capitato, allora? Non c'è verso, il sogno che ho fatto, per forza di cose, è successo per davvero. Merda! Allora sì, mi sa che sono fottuto sul serio! Non sarà che sono già bell'è stregato? Ossia che quella canagliadi Diavolo Panzone, nel sogno s'è preso il mio *ch'ujlel*? Dicono che succede così, in poche parole, a chi ha il patto col diavolo. Così dicono. Come si diceva prima, insomma, che c'è gente, ecco, o un cristiano o chissà chi, che stringe il patto coi diavoli. E dicono che questa gente esce quando è notte completamente fonda, per andare dove vogliono, in giro. Ma non gironzolano mica tutti interi. Macché. Il loro *ch'ujlel* cammina solo e il loro corpo rimane sempre al solito posto. Dicono che accade così quando fanno patti col diavolo. Dicono anche, che non appena si ha la certezza che le cose stanno così, che a quel punto è meglio prendere sale e cospargerlo sul corpo della persona che ha il *ch'ujlel* a spasso, perché così si fa con le persone che scendono a patti coi diavoli. A quel punto sì che l'uomo é stregato e pure fottuto, perché non c'è modo che il *ch'ujlel* entri nel suo corpo. Resta a camminare solo, il *ch'ujlel*, solo soletto muore. E se per caso poi ai diavoli è gradito il sale? Che si salino forse, i denti? Magari è per questo. Perciò penso che non stia già succedendo proprio a me, con me in carne ed ossa, penso. Non sarà che Santo Diavolo Panzone mi ha già fottuto e non me ne sono accorto? Non lo so, ho la testa in disordine. Chissà se va bene dirlo a Hesiquio. E se mentre dormo prova a mettermi sale? E se sono già stregato? Se è così, adesso il mio *ch'ujlel* sta andando sicuramente in giro

nei corpi dei maiali o degli asini. Meglio non dire nulla a Hesiquio. Ahi! Com'è triste il mio cuore! Ahi, *papacito*! Hai dimenticato tuo figlio, l'hai lasciato orfano, padre! Sì, vivo da orfano, io. Sono un poverino, sono orfano, per me compassione non ce n'è, sono orfano. Ahi! Come soffro! Ho il cuore triste! Ma tu guarda, al momento di fare pipì, proprio quando vado al monte per pisciare; non appena tolgo fuori la mia cosa, insomma, ma tu guarda vecchio mio, che macello ... Ahi! Adesso sì che voglio morire! Lì su due piedi scopro che ho le palle gonfie come punte da vespe! Ah, vecchio mio! Che fare? Nulla. Solo tristezza nel mio cuore. Niente può animare il mio cuore. Nulla mi trascina a fare festa o a ridere, neanche vedere Hesiquio che per l'ennesima volta l'ha morso il pipistrello, sua figlia pure e tutti gli altri figli. Ride sua moglie e basta, quando vede tutti quanti azzannati dal pipistrello. Sua moglie. Sì, ride e:

“Sei un imbecille, tu Hesiquio. Sei davvero bravo a fare la guardia ai pipistrelli, eh sì. Se fai la guardia ai ladri, ti rubavano anche la figlia; perfino la moglie ti rubano”. Ride. Compiaciuta la signora.

Allora Hesiquio fa: “Ah! Farabutta! Ti prendi sempre gioco di me. Guarda che, sul serio, ho passato la notte intera seduto a cacciare il pipistrello. Non mi spiego come ha fatto quel pipistrello infame”.

“Ma quale caccia? Quale caccia d'Egitto! Pensi che non sentivo come russavi? Guardati il piede”, dice lei, “Le dita!”.

“Ah! Pipistrello bastardo!”, dice Hesiquio. “Ma adesso sì, che lo prendo e lo inchiodo. Tu don Diego, che ne pensi?”

Io? ... e cosa vuoi, insomma, cosa vuoi che gli dica?! Nulla! Anch'io rido, per forza. Ma qualcosa è meglio dirla:

“Può succedere, ecco, Hesiquio. I pipistrelli sono proprio dei cornuti. Hanno morsicato anche me, mi hanno morsicato le palle”.

“Ah! Asino! Ti hanno morsicato le palle? Come ti viene in mente? Saranno i pipistrelli? O invece sarà stata la *Yegualcihuahle*? Forse che al pipistrello piace morsicare le palle? Credo che a morsicarti è stata la *Yegualcihuahle*”.

“Può essere”, dico io, “Può essere. Per questo stanotte rimango sveglio anch'io a fare la guardia. Non sia mai che mi morde di nuovo”.

Beviamo il caffè, mangiamo *xaxkuyes*, perché, alla festa di San Francesco li fanno per mangiarli, giustamente. Assaggiato qualcosa, vado dritto al santuario per vedere come prosegue la festa. La gente sta lì, parecchio ubriaca; hanno passato la notte a bere, per questo ora si ritrovano così. Ma sto un altro po' a guardare. Ah! Eccolo lì, Pioquinto continua, suonando il flauto, Pioquinto! Proprio così. Guardandolo penso che forse è lui la persona migliore per raccontare il sogno. Forse lui sa come stanno le cose. Prima però entro nel santuario a fare il segno della croce. Mi faccio un gocchetto e filo a pregare e fare la croce. Entro, un po' di orazioni, accendo le candele portate da Sabanilla, piango un po' con tutti i compagni che erano lì a salutare il signore di Moyos, Signor San Francesco. Quando sento il cuore tranquillo è ora di uscire. Ma prima sono proprio curioso di vedere come sta il santo, se ancora ha voglia di fare festa o che cosa starà facendo. Quindi mi avvicino. Una volta lì mi viene un altro colpo. Vedo San Francesco coi piedi pieni di sabbia, guardo la faccia e la vedo arrabbiata, la sua faccia. Una faccia molto furibonda. Sembra quasi una faccia punta da vespe, quella di San Francesco. Il suo viso sembra stanco, stanco. Si vede che non ha più voglia di continuare la festa; solo che siccome è il patrono, non può mica lasciare la gente e i santi soli, venuti apposta per far combriccola. Credo che è per quello che si trattiene, eh sì. Ma dalla faccia si vede bene che è stanco e arrabbiato. Per quello il mio cuore si spaventa di più. Perché in realtà, di notte, San Francesco mi rincorreva veramente. Sicuramente di notte rideva e voleva che i suoi animali mi mangiassero, o può anche essere che mi scagli stregonerie, o come dire, incantesimi. Dammi retta, meglio non guardarlo. Meglio prendere la strada della festa, uscire dal santuario e guardare come il giorno passa splendido. Quanto c'è sole. Bello, splendido per davvero. Si vedono le scarpate e i colli, gli alberi, tutte le case di Moyos. Tutto quanto è bello, forse come poche volte ho visto bello in vita mia. Si vede il fumo che sale dalle case di Moyos. Le case fumose, dove sicuramente fanno le *tortillas* per la festa. Anche solo il fumo mi sembra così bello che viene voglia anche a me di fare fumo, col mio corpo, per somigliare anch'io alle case di Moyos. Ho l'impressione che sia la sensazione più grande che la mia vita abbia mai sentito. A momenti penso che sarà

senz'altro questo quello che si sente in quello che chiamano cielo. Così uno non vuole più andarsene da Moyos, per rimanere lì guardando sempre, ecco. Così sente il mio cuore, così. Prendo il mio tabacco, una foglia di tabacco grande, mi unisco alle case di Moyos con piacere, così tutti quelli che sono la vita di Moyos, fumano insieme... Si unisce anche Pioquinto. La sua musica è come fumo che sale col vento, entra nelle orecchie, la musica di Pioquinto...

Vedo di nuovo Pioquinto, mi ritorna in mente quel ricordo, aspetto che smetta di suonare e quando il suo cuore cercava un po' di riposo, giusto in quel momento gli racconto il sogno e lo spavento che mi è rimasto nel cuore. Non sa cosa dirmi. "Sicuramente", dice "ti succede qualcosa, un sortilegio. Meglio però, chi sa spiegare quello che ti sta succedendo è una signora che vive a Sabanilla. Cercala. Doña Lencha. Così è il suo nome: doña Lencha. Quella signora che prima lavorava nelle proprietà di don Noé. Questo è il mio consiglio". Dice Pioquinto. Crede che possono aiutarmi, poi dice che non c'è motivo di continuare in pena, che era meglio continuare a bere. Fatto sta che andiamo a casa di suoi amici e ci prendiamo una sbornia sino a che il giorno non finisce.

La festa è finita il giorno dopo, è tempo di ritornare. Abbiamo già bevuto caffè, ho salutato Hesiquio, la famiglia che mi ha accolto. Ci salutiamo sperando che i pipistrelli non li scoccino più, visto che hanno già morsicato le dita di tutta la famiglia. Preghiamo in casa e accendiamo candele. Sono andato di filato al santuario dove si riuniscono i compagni. Ci sono già i mayordomos e i capitani con le bandiere. I musicisti coi tamburi, i flauti, violini o chitarre. Noi compagni siamo tutti insieme, aspettiamo. Incominciano le musiche e i mayordomos entrano a portar via i santi che accompagnano San Francesco. Si recitano preghiere e altre parole maleducate, solo per ridere; di San Giovanni che va sul monte per visitare Santa Veronica, di quello che va a casa tua per divertirsi con tua moglie; del prete che dorme con Petrona; di Elena, la sorella di Petrona, che per non rattristarsi dorme col sacrestano, del *ladino* che ha molti peli in faccia, della sua donna che ha molti peli nel sedere. Quante cose diciamo, tutte fanno sbellicare, così il nostro cuore s'incammina contento. Ci mettiamo in fila. Avanti i capitani, con le bandiere e musicisti e

mayordomos e santi, tutti gli altri dietro, a camminare; ci sono anche i moyotechi, quelli che ci hanno ospitato. Suonano i tamburi pom, pom, pom, pom. Giriamo per Moyos, entriamo nei negozi dove ci offriranno fuochi d'artificio, biscotti e da bere lungo il cammino. Un altro giro per Moyos, perché i nostri occhi non lo vedranno più; altro giro e arriverci all'anno prossimo, con gli *adiós* fratello, *adiós* fratello.

[...]

Arriviamo dritti dritti a Sabanilla.

Vediamo che ormai fa buio, chissà, forse è meglio dormire qui e poi domani mattina presto, ognuno prende per la sua comunità. Arriviamo alla chiesa di Sabanilla, facciamo una preghiera perché la strada è andata bene, poi chiediamo alloggio. Quasi tutti rimaniamo a dormire nel convento della chiesa; solo pochi vanno in altre case di conoscenti o di compari loro, ecco. Per quanto mi riguarda andrò a cercare doña Lencha che mi offrirà da dormire e mi leggerà il sogno, come Pioquinto m'ha detto. Arrivato a casa di doña Lencha, subito la prego di parlare con me.

“E allora, don Diego”, dice doña Lencha. “Dove t'eri perso per così tanto tempo, che qui non ti si vedeva più?”

“In giro, doña Lencha, in giro”, le dico. “Non è che non volevo venire, ecco. È che ho avuto molto lavoro”.

“Così dicono tutti. Viceversa, credo che tu dici balle”.

“No. Se vuole, la invito a vedere il mio lavoro”.

“Va bene”, dice. “È un miracolo che sia venuto a trovarmi! Non è che per caso ti piace venire a casa mia? O piuttosto, non sarà che hai qualche problema?”

“Sì”, le dico. “Un problema c'è. Lì a Moyos ho fatto un sogno. E dopo il sogno, Pioquinto mi ha detto che sarebbe stato meglio venire a trovarla”.

“Hai fatto bene”, dice doña Lencha. “Ma dimmi il tuo problema, vediamo come posso aiutarti”.

“Bene”, le dico.

Lì su due piedi le parlo del sogno di San Giovanni, di San Francesco, di San Michele e della frustata di Santo Diavolo Panzone. Le racconto tutto per filo e per segno, anche di quanto è ancora spaventato il mio cuore. Dopo averle raccontato com'è andata, non c'è modo di fermarle la risata.

Se la ride. Sembra una tacchina. Maledetta, penso, come può ridersela del mio cuore angosciato? Incomincio ad andare in collera, quando lei stessa comincia:

“Ah! Stupido Diego, sei proprio un babbeo, va’! Soltanto per questo sogno, mi dici che hai avuto paura? Ma non scocciare, va’! Ma non lo vedi chiaro e tondo quello che San Michele vuole dirti? Ah, ma quanto sei cretino, insomma! Come puoi? Invece di chiedere la ragione delle legnate e botte ti metti a correre. Te lo sei meritato, alla fin fine, e pure bene. Mica chiedi, no, nemmeno per sogno. Corri, corri! Neanche fosse il *Cadejo* o il *Niek* che ti vuole mangiare. Tutt’altro! Sono San Giovanni e San Francesco arrabbiati, per chissà cos’hai fatto. Forse ti vogliono come mayordomo. Chi lo sa! Ma tu corri e basta: in questo modo come possono dirti qualcosa? Ah! Stupido di un Diego! Sfido io che poi liberano le vespe. Subito all’istante, a pungerti le palle, che poi si gonfiano. Di conseguenza cresce anche la tua brama. Così non si può, eh no, così proprio no. La tua corsa comincia proprio per quello. E siccome appare anche San Michele, si vede che lui vuole vincere la scommessa. Il più forte è San Michele. Non vedi come ha frustato Santo Diavolo Panzone? San Michele è proprio un portentoso. E da come ti teneva nascosto nel suo mantello, c’è motivo di pensare che ti voglia al suo servizio; magari San Michele, sceglie la persona a cui affidare il servizio e la nasconde. A saperlo! Così, più o meno come te lo sto dicendo, è successo così, più o meno”, ha detto doña Lencha.

“Asino!”, dico io. “Come puoi pensare, insomma, che San Michele mi nasconde e poi mi sceglie per aiutare gli uomini?”

“Questo no, io non lo so” dice doña Lencha. “Se lo vuoi sapere, fai prima a prendere San Michele e chiederlo a lui in persona. Non so mica come sceglie, lui. Se fossi io a dover scegliere, non mi fisserei su di te, sei sciapo, in sostanza, sei buono solo a sprecare le cose”, dice già un po’ arrabbiata. “Se non credi a quello che ti dico o se non vuoi accettare quello che dice San Michele, allora vattene da un’altra parte, va’ a cercare chi soddisfa il tuo capriccio, insomma. Ma una cosa devo dirti, perché è bene che tu ne sia al corrente, non vorrei che dopo vai a dire in giro che non sai niente, o che non t’hanno detto nulla. No. Per non sbagliare te lo

dico subito, subito. E sai che c'è? C'è che quando San Michele, o un altro santo qualsiasi, prende un cristiano al suo servizio, è uguale a quando marchiano i tori. Se quel cristiano vuole sfuggire, quel cristiano si fotte. Perché con quel marchio, San Michele lo ritrova, e su due piedi gli scaglia la malattia, o muore la sua famiglia o gli marciscono i campi di mais, dipende, o succedono altre cose a suo danno. Così mi seisembratotu, don Diego. Non penserai che dico bugie per farti vincere dalla paura? Perché volerti ingannare, io? E poi, alla fin fine, che ci guadagno? Se dico questo è perché sono al corrente di quello che succede, poi, dopo, penserai come fare. Io sono a posto col mio compito. Perché anch'io c'ho il mio compito; non solo tu sei in grado di averlo, don Diego. Allora, per farla breve, te lo dico, poi tu vedi se lo vuoi adempiere”.

Testo originale:

Como ya se ocurrió que me despierto, ai me quedo un rato pensándolo en mi hamaca cómo es que se pasó. Todavía lo siento con susto mi corazón. Lo piensa mi corazón, ¿qué será como quiere decir cosas que lo soñé? Pero no hay que tengo entendimiento para que lo puedo saber su significado el sueño; no hay sosiego posible mi corazón. Ai que lo pienso está bueno para contarlo el Hesiquio así como me pasó y entonces tal vez que puede va a ayudarme así como pasan sus cosas. Y como ese pensamiento ya lo tengo más tranquilidad, entonces de una vez que me paro para seguir la fiesta. Nomáa que vaste a verlo cómo es que lo sucedió. Porque apenas lo voy levantando, que me voy dando cuenta cómo lo tiene lleno de arena mi pie. Pero ¿cómo es posible?, lo pienso. No puede ser así si puesto que no lo tengo de caminar en arenas, si puesto que no lo hay arenas de playa en todo lo que es pueblo de Moyos o de Sabanilla o demás por este lugar. ¿Cómo será, pues, que se me ocurrió? Ni modo que mi sueño lo tuve, ni modos que se ocurrió de verdad. ¡Putá! Entonces sí que tal vez ya va a esatr jodido, porque no vaya a ser que me pasa que ya me estoy embrujado; o sea que ya lo tiene

agarrado mi ch'ujlel puto Diablo Panzón que lo tengo visto en mi sueño. Así dicen como se pasa, pues, que tienen su pacto con el diablo. Así dicen. Como lo cuentan antes que hay gente, pues, o de cristiano, según, que lo tiene su pacto con el diablos, pues. Entonces, lo dicen, como hay de ese gentes, por eso que lo salen cuando ya está alta el noche, lo salen para que se pasean por donde quieren; por ahí se van. Nomás que no entero se van. No. Nomás su ch'ujlel que se camina; su cuerpo ahí se queda onde está siempre su lugar. Así dicen que lo hacen como tiene pactos con diablos. Entonces, dicen, cuando lo sabemos que así se pasan esas cosas, mejor que lo agarramos sal y lo echamos sal su cuerpo el persona que lo fue a pasear su ch'ujlel porque así es como lo tiene pacto con el diablos. Ai que si está embrujado, ai que de una vez se chinga, porque no hay cómo lo va a poderlo entrar en su cuerpo el ch'ulel. Solito se queda caminando el ch'ulel; solito como se muere. Caso lo gusta, pues, la sal los diablos. Tal vez que se sala, pues, sus dientes, pues; por eso. Entonces lo pienso si no será que ya se está pasando así con mi persona, lo pienso. ¿No será que ya me chingó Santo Diablo Panzón y no lo tengo dado cuenta todavía? Yo no lo conozco como lo tengo de confusión en mi cabeza. Quién sabe, lo pienso si estará bueno de que lo platico al Hesiquio. ¿Qué tal que lo piensa para que va a echarme sal cuando me duermo? ¿Qué tal que ya lo estoy embrujado? Ai que me quedo vagando mi ch'ujlel en sus cuerpos los chuchos o los burros. Mejor no lo digo nada el Hesiquio. ¡Ay, cómo está triste mi corazón! ¡Ay, papacito, lo pienso, cómo lo tenés olvidado tu hijo que lo dejaste huérfano, papacito! Porque yo me vivo huérfano. Soy pobrecito, pues; como estoy huérfano, no hay quien lo tiene su compasión como lo vivo huérfano, pues. ¡Ay, me sufro! Así, triste mi corazón. Y vaste a verlo cuando me voy pa' echarlo mi orinada, cuando me voy en el monte pa' echarlo mi orinada; así como ya lo saco mi cosa pues, pa' echarlo mi orinada, tatita, que se pone más jodido. ¡Ay, lo siento que ya lo quiero para que me voy a morir! ¡Allí mismo que lo descubro que lo tengo hinchado mi güevo como si fuera tiene piquete de avispa! Tatita, ¿qué lo puedo hacerlo? Nada. Nomás tristeza en mi corazón. Nada hay como quiero para que se pone alegre mi corazón. Nada que lo siento para

hacer fiesta o para que voy a reír así como lo miero el Hesiquio que ai se anda otra vez que lo chupó el murciélago y su hija también que lo chupó el murciélago y todos sus hijos que los tiene chupados el murciélago. Sólo su mujer el Hesiquio lo ríe como los mira que todos se andan con su chupada de murciélago. Su mujer el Hesiquio. Ahí que anda con risa y que lo dice:

- Sos cabrón, pues, vos Hesiquio. Bueno sos para velarlo de murciélago – dice -. Qué tal que fuera que lo estás velando de ladrón. Hasta tu hija te la roban – dice-, hasta tu mujer te lo roban – dice -. Y se ríe su mujer el Hesiquio. Contenta la señora.

El Hesiquio también lo dice:

- ¡Ay, cómo sos bandida!, dice. Nomás me lo pasás fregando – dice-. Miralo que de verdad toda la noche me lo pasé sentado para cazarlo el murciélago – dice-. No me explico cómo lo hace cabrón murciélago – dice.

- Qué vas a velar – habla su mujer el Hesiquio - ; qué vas a velar, hombre. Qué pensás que no lo tengo escuchado cómo lo pasás roncando – dice -. Miralo tu pie – dice -. Miralo como lo tenés comido todos tus dedos – dice.

- ¡Ah, cabrón murciélago – dice Hesiquio -. Pero ora sí que lo vo' a agarrar y lo vo' a clavar puto murciélago – dice -. ¿Cómo os veste, pue, don Diego? – dice.

Y yo qué quiéreste pue, que le digo. ¡Nada! Ni modos que también me río. Mejor lo digo sus palabras:

- Así lo pasa, pues, Hesiquio – digo -. Así son cabrones los murciélagos. Yo también que lo tengo que lo chuparon mi güevo – lo digo.

- ¡Ah, burro! – dice el Hesiquio -. Cómo lo decís pue, que lo chuparon tu güevo – dice -. Los murciélagos – dice -. No será que te lo chupó la Yegualcíhuatlé – dice-. Caso, pues, que el murciélago lo gusta para chuparlo güevos – dice; yo creo que fue la Yegualcíhuatlé que lo chupó tu güevo – dice.

- Tal vez – lo digo -, tal vez. Ai también que voy a velarlo esta noche. No vaya a ser que me come de nuevo – lo digo.

Entonces que lo tomamos café, los comemos xaxkuyes, porque como es su fiesta el San Francisco, hay que lo hicieron xaxkuyes para que los comamos xaxkuyes. Y así como ya lo tengo de probado mi alimento, ai que me voy en su ermita ontá la fiesta para que miro cómo sigue la fiesta. Entonces lo miro que aistá la gente, pero bastante que está bola la gente; como echaron trago en la noche, por eso que se andan bolos. Pero más todavía que lo miro. ¡Ahí sigue el Pioquinto; echando flauta el Pioquinto! Así como lo miro. Y así como lo miro el Pioquinto, entonces lo pienso que está mejor el Pioquinto para que lo cuento que lo tengo mi sueño. Tal vez que el Pioquinto puede saberlo de cosas como se pasan. Pero primero lo pienso que está bueno para que me entro a hacer de persinación. Entonces ai voy entrando y lo echo un rato de rezo y lo prendo mis velas que lo traje en Sabanilla y ai que lo lloramos un poco con todos los compañeros que ya se llegaron para hacer su saludo Señor de Moyos, Señor San Francisco. Y ya como lo siento tranquilo mi corazón, entonces lo miro que está bueno salir. Nomás que antes hay que tengo curiosidad para mirarlo cómo se mira de San Francisco, si todavía lo tiene su gusto para su fiesta o cómo se mira que está. Ai entonces lo acerco para mirarlo el San Francisco. Ai entonces que lo llevo otro mi espanto. Se pasa, pues, que ai que lo miro el San Francisco lo tiene lleno de arena sus pies el San Francisco y ya como lo miro su cara, lo miro brava su cara el San Francisco. Mero brava que se mira su cara. Hasta parece como que lo tiene picado de avispa su cara el San Francisco. Cansado se mira su cara el San Francisco, cansado. Se ve que ya no tiene ganas para seguirlo su fiesta; nomás como es patrón de fiesta entonces tiene que va a aguantar que lo hacen si fiesta porque no lo puede dejarlo solo la gente y los otros santitos que ya se vinieron para hecerlo compañía. Yo creo que por eso se aguanta. Pero ya de su cara, bien que se mira que se anda cansado, que anda enojado el San Francisco. Es razón para que lo da más susto mi corazón. Porque seguro es verdad que en la noche lo anduvo el San Francisco para echarlo corretiza en mi persecución. Seguro que se anda riendo en noche y lo quiere que va a comerme sus animales o tal vez para que va a hacerlo que me llegan brujerías, o sea de encantamiento. Entonces ya mejor no quiero para mirarlo. Mejor lo

agarro mi camino para la fiesta. Lo salgo en la ermita y ai me pongo a mirarlo cómo se pasa bonito el día. Harto sol tiene ese día. Bonito, galán se mira el día. Ahí se ven sus barrancos y cerros, sus árboles, su caserío el pueblo de Moyos. Bonito como todo se mira, como ya pocas veces que lo tengo visto que está tan bonito en mi vida. Se mira que salen humo en sus casas los Moyos. Con humo el caserío onde seguro lo hacen tortillas para que se comen de fiesta. Nomás que lo miro tan bonito el humo, hasta ganas me sube para que me sale humo en mi cuerpo, para que mi cuerpo también se parece su caserío los Moyos. Es como sensación más grande lo ha sentido mi vida. Casi lo pienso que seguro así se ha de sentirlo como es que lo dicen que se llama cielo. Ya es para que no se quiere salir en los Moyos; para quedar allí mirando de siempre, pues. Así como lo va sintiendo mi corazón, así. Lo prendo mi tabaco; grande mi hoja de tabaco y sabroso me junto con su caserío los Moyos para que todos que son su vida los Moyos, juntos lo vamos sacando humo ... Hasta el Pioquinto se junta. Es como humo su música que se sube en el viento, que se sube en el oído, su música el Pioquinto ...

Y así como ya otra vuelta lo tengo visto el Pioquinto, así como ya me volvió su recuerdo, entonces lo espero hasta que se acaba de soplarlo su flauta cuando ya su corazón lo siente que quiere un poco de descanso y así lo cuento cómo es que se pasó mi sueño, lo platico cómo lo siente espanto mi corazón todavía. Entonces el Pioquinto lo dice que nada lo sabe para que va a decirme. Seguro – dice – algo te pasa de encantamiento. Pero mejor – dice – quien te lo puede explicarte como lo está sucediendo es señora que se vive en Sabanilla – dice -. Buscálo doña Lencha – dice-. Así es como es su nombre: doña Lencha; es señora que antes se trabajó en su finca don Noé. Así es como te lo digo mi pensamiento. Fueron su palabras el Pioquinto. Y así como lo piensa que hay quien puede hacerlo mi ayuda, entonces que dice que no hay para qué seguirlo penando y mejor que nos vamos para que echamos nuestros tragos. Y ai nos vamos en sus casas sus conocidos el Pioquinto y ai que nos echamos borrachera hasta cuando se acaba el día.

Otro día como ya está que se acabó la fiesta, entonces es tiempo que nos regresamos. Ya lo tenemos tomado el café, ya lo tengo despedido del

Hesiquio, de su familia el Hesiquio que lo dieron mi posada. Ya lo despedimos que ojalá ya no los sigue chingando el murciélago, así como ya los tiene mordidos sus dedos toda su familia el Hesiquio. Ya lo hicimos rezo y lo prendimos vela en su casa el Hesiquio. Entonces me voy onde se encuentra la ermita porque es donde se juntan todos los compañeros. Allí lo miro que ya están juntos los mayordomos y los capitanes con sus banderas. Allí los musiqueros con sus tambores, sus flautas, sus violines o de guitarras. Todos los compañeros ya los juntamos; aistamos ya todos juntos. Ai que empiezan las músicas y los mayordomos que se entran para sacarlos los santitos que lo acompañan el San Francisco. Ai que los echamos rezos y de otras palabras malcriadas para que van a darnos risa; que si San Juan se sale en el monte para visitarlo Santa Veronica, que si el hombre se fue en tu casa para hacerlo travesura a tu mujer; que si cuando hay cura se duerme con la Petrona; que si la Elena que es su hermana la Petrona, para que no se queda triste se duerme con el sacristán, que si el ladino mucho los tiene pelos en su cara, que si su mujer mucho los tiene pelos en su rajada. Así bastantes cosas que los decimos para que todos va a darnos risa y, entonces, contento se camina nuestro corazón. Y así lo ordenamos las filas. Adelante, los capitanes, con sus banderas y musiqueros y mayordomos y los santitos y, atrás todos los caminamos y ai van que lo acompañan los moyotecos que son que tienen de convidado. Entonces que van sonando tambores pom, pom, pom, pom. Damos vuelta en su pueblo Moyos y lo entramos en sus tiendas para que van a regalarnos de cohetes, de galletas, de trago para el camino. Otra vuelta lo damos su pueblo los Moyos; como ya no más va a tenerlo visto nuestros ojos, otra vuelta damos los Moyos y los vamos despidiendo hasta en otro año, de adiós hermano, adiós hermano. (pp.51-56)

[...]

Y de esa forma nos llegamos en pueblo de Sabanilla.

Según lo tenemos visto que ya se llega la noche, pensamos que está mejor para que lo dormimos en Sabanilla y mejor otro día temprano cada uno se jala para su comunidad. Entonces nos llegamos en su iglesia del Sabanilla para que hacemos rezo como nos fue alegre en nuestro camino,

ya lo vamos para pedirlo nuestro posada para dormir; nomás poquitos se van otras casas, según que lo tiene su conocido o su compadre. Yo de mi parte lo voy a buscarlo doña Lencha para que me da su posada y para que lo hace adivinación de mi sueño así como me lo tiene recomendado el Pioquinto. Entonces, me llevo en su casa la doña Lencha y ai de una vez que lo pido para que vamos a platicar.

- Iday vos don Diego – dice la doña Lencha -. ¿Onde te habías perdido tanto tiempo que ya no te tenemos visto por aquí?

- Por ai nomás doña Lencha – lo digo -. No es que no quiero venir, pues. Es que hay mucho mi trabajo.

- Así dicen todos. Yo creo que nomás es su cuento.

-No. Si lo quíereste ver yo lo puedo invitarlo para que los váiste a verlo mi trabajo.

- Ta bueno – dice -. Pero qué milagro que venís a verme. Caso, pues, que te gusta venir en mi casa. ¿No será lo tendrás tu problema?

- Sí – lo digo -. Hay mi problema. Es que allá en su pueblo los Moyos lo tengo mi sueño – lo digo -. Entonces, como lo tengo mi sueño, ai que el Pioquinto me dice que está bueno para que vengo a verte.

- Hacés bien – dice la doña Lencha -. Pero contame tu pena a ver cómo va a ser que puedo ayudarte – dice.

- Bueno – lo digo.

Y ai de una vez que lo platico sueño del San Juan, del San Francisco, del San Miguel y de su cintariza para Santo Diablo Panzón. Todo lo cuento cómo se anda su espanto mi corazón. Y así como ya lo tengo de platicado cómo es que pasó, no hay forma para pararlo su risa la doña Lencha. Bastante se pasa riendo. Hasta parece jolota como es que se pasa riendo. Cabróna – lo pienso -, ¿cómo es que nomás lo ríe su sufrimiento mi corazón? Ya hasta lo empiezo para sentir coraje, ya casi, cuando la doña Lencha los dice unas palabras:

- ¡Ah, que pinche Diego, sos chingón pue! Nomás por ese sueño es que me decís que tenés miedo. Ya ni jodés, pue. ¿Qué no lo mirás claro lo que quiere para decirte el San Miguel? ¡Ah, pero si serás burro, pues! ¿Qué es eso? Nomás lo pasás corriendo en lugar que vas a preguntarlo por qué te dan tus bastonazos o tu chinga, pues. Bien merecido te lo tnés. Pero

no. Aistás corre y corre. Ni que fuera el Cadejo o el Niek que te quiere para comer. Si nomás es el San Juan, el San Francisco que lo están enojados porque quién sabe qué los hiciste. Tal vez que quieren para escogerte que sos su mayordomo. ¡Al saber! Pero sólo te lo pasás corriendo ¿cómo es que algo pueden para que te van a decir? ¡Ay, pinche Diego! Es razón para que lo suelten de avispas. Para que de una vez lo pican tu güevo y lo hinchán tu güevo. Ni modos pues que lo vas a hacer lo que se hincha tu gana. No se puede, pues. Por eso su corretiza. Pero como ai se aparece de San Miguel, se mira que lo tiene para ganarlo la apuesta. Máa poderoso, pues el San Miguel. ¿No mirás cómo lo tiene cintareado el Santo Diablo Panzón? Es que mero poderoso San Miguel. Y según como qi te tiene escondido en su capa, tal vez es razón para que quiere que vas a quedar su servicio, que vas a esconderlo el San Miguel para que lo da servicio los hombre. ¡Saber! Pero así más o menos como te digo, así seguro que tiene que suceder – así fue como dice de su palabra la doña Lencha.

- ¡Burro! – lo digo -, ¿cómo puédeste pensarlo, pues, que es que me tiene cogido el San Miguel para que lo escondo para darlo su ayuda los hombres?

- Eso sí no lo sé – dice la doña Lencha -. Si querés saberlo, mejor agarralo el San Miguel y él mismo se lo preguntás. Yo no sé cómo lo hace su escogimiento. Si es que yo soy para escogerlo no lo fijo en tu persona así como sos sonso, pues, que nomás te lo pasás para echarlo a perder las cosas – dice la doña Lencha, ya brava la doña Lencha -. Si no vas a creerlo como te digo o si no querés aceptarlo de San Miguel, andate por otro lado, andá a buscarlo quién lo da gusto tu capricho, pues. Pero eso sí hay que tengo que decirte una cosa, porque está bueno que sos sabedor, no después vayás a decirlo que nada lo sabés, que no hay quién te lo dice. No. De una vez te lo voy para decírtelo para que no tengás engaño. Y es que mirá: cuando ya el San Miguel, o según qué Santo se trata, lo tiene que lo hace escogimiento para que hay cristiano que lo va a servirlo, es igual como si lo pone su marca como los ponen los toros. Entonces que si se quiere para huir ese cristiano ai que se chinga el cristiano, porque según lo tiene su marca, luego lo tiene encontrado el

San Miguel y de una vez lo manda su enfermedad o que se muere su familia o que se pudren sus milpas o, según, que lo pasan otras cosas en su daño. Así lo tengo visto vos Diego. No vais a pensar que lo estoy diciendo mentira para que te gana de espanto. ¿Yo para que quiero para engañarte? ¿Qué me gano, pues? Si así lo digo mis palabras es para que de una vez sos sabedor de cómo se pasa, ai vos lo pensás cómo después es que lo vas a hacerlo. Yo me cumplo con que es mi encargo. Porque yo también tengo mi encargo; no es sólo vos que los podés tenerlo. Entonces, pues, te lo digo, ai vos lo ves si lo querés cumplirlo – así sus palabras la doña Lencha. (pp. 59-61)

Bibliografia, articoli, webliografia.

AA. VV., *Historia General de México*, 2 tomi, México, El Colegio de México, 1981.

AA.VV., *Sjalal Kibeltik. Sts'isjel Ja Kechtiki'. Tejiendo Nuestras Raíces*. Audiolibro bilingue tsotsil-español, México, UNICAH, CIESAS, UNAM, CESMECA, XENIX FILM, IWGIA, ORE, 2010.

ALDABA SELLSCHOPP A., HORITA PÉREZ L. H., *Entre Vistas. Escritores chiapanecos*, México, Abriendo Caminos Editores, Ediciones de El Animal, 2008.

ÁLVAREZ R. e VIDAL M^a C. A. (ed.), *Translation, Power, Subversion*, Clevedon-Philadelpjia-Adelaide, Multilingual Matters Ltd, 1996.

ANZALDÚA, Evangelina Gloria, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters aunt lute, 1987

ASCIONE, Gennaro, *A sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, Bologna, Casa editrice Emil di Odoya srl, 2009.

BARTOLOMÉ, Efraín, *Ojo de Jaguar*, México, Casa Juan Pablos, UNICACH, 2007

BASSNETT, Susan, *La traduzione. Teorie e pratica*, Milano, Bompiani, 1999.

BASSO, Susanna, *Sul tradurre: esperienze e divagazioni militanti*, Milano, Bruno Mondadori, 2010.

BENJAMIN, Walter, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 2006.

BERMAN, Antoine, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1980.

_____, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania Romantica*, Macerata, Quodlibet, 1997.

_____, *Pour une critique des traductions: John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.

CAMPRA, Rosalba, *América Latina: la identidad y la máscara*, Buenos Aires, Siglo XX Editores, 1987.

CARRILLO, Ana Lorena, Nathalie GALLAND, *Metáforas Rebeldes. Espacio y tiempo en discursos insurgentes de Guatemala y Chiapas*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007

CASADIO, Claudia, *Interpretazione generica e metafora*, Bari, Franco Milella Editore, 1990.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL R., Compiladores, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CLIFFORD, James, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Prometeo Libros, 2010.

DE VOS, Jan, *Vienen de lejos los torrentes. Una Historia de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para las culturas y las artes de Chiapas, 2010.

ECO, Umberto, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2003.

EVEN-ZOHAR, Itamar, *Avances en teoria de la literatura: estetica de la recepcion, pragmatica, teoria empirica y teoria de los polisistemas*, Santiago de Compostela, Universidad, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1994.

FÁBREGAS PUIG, Andrés, (coordinador), Sánchez Álvarez M., Ávila Romero L.E., Sartorello S.C., Ávila Romero Á., Escobar Sandoval R.P., et al., *Chiapas. Territorio, fronteras, migraciones, desarrollo. Visiones interculturales multidisciplinarias*, San Cristobal de Las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas, Colección Universitaria Intercultural, V011, División de Procesos Sociales, Cuerpo Académico Patrimonio, Territorio y Desarrollo en la Frontera Sur de México, 2011.

FAINI, Paola, *Tradurre. Dalla teoria alla pratica*, Roma, Carocci, 2004.

FINAZZI AGRÒ, Ettore e M. C. PINCHERLE, (a cura di), *La cultura cannibale: Oswald De Andrade: da Pau-Brasil al Manifesto antropofago*, Roma, Meltemi, 1999.

FOLENA, Gianfranco, *Volgarizzare e Tradurre*, Torino, Einaudi, 1994

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culture Ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*, Milano, Guerini Studio, 1998.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Resistencia y utopía : memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de*

Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia, México, Editorial Era, 1997

GARCÍA LÓPEZ, Rosario, *Cuestiones de traducción. Hacia una teoría particular de la traducción de textos literarios*, Granada, Editorial Comares, 2000.

GARIBAY, Ángel María, *En torno al español hablado en México*, México, Universidad Autónoma de México, Ciudad Universitaria, 1997.

GIANNELLI, Luciano, *Abya Yala Inmargan Americana. Studi intorno alle lingue native di un antico/ novo mondo*, Siena, Protagon Editori Toscani, 1999

GLISSANT, Édouard, *Poetica del diverso*, Roma, Meltemi, 1998.

GONZÁLEZ, Víctor F., *La Crítica Cultural Latinoamericana y la Investigación Educativa*, Caracas, Fundación Centro Nacional de Historia Editor, 2009.

GRUZINSKI, Serge, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino, Einaudi Paperbacks, Storia, 1994.

GUTIÉRREZ ALFONZO, Carlos, (coordinador), Lienhard M., Morales Bermúdez J., Zuñiga Zenteno M.E., Basail Rodríguez A., *Representaciones en Frontera*, México DF, Juan Pablos Editor, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2010.

LANDER, Edgardo, (Compilador), *La colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Edit. CLACSO-UNESCO, 2000.

LAPLANTINE, François, *Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze*, Milano, Eleuthera, 2004.

LEFEVERE, André, *Traduzione e riscrittura: la manipolazione della fama letteraria*, Torino, Utet, 1998.

LISI, Laura, *L'ospitalità linguistica. Saggio di traduttologia comparata*, Bern, Peter Lang, 2010.

MARRAS, Gianna Carla e Riccardo BADINI (a cura di), *Intrecci di Culture. Marginalità ed egemonia in America Latina e Mediterraneo*, Roma, Meltemi, 2008.

MEZZADRA, Sandro, SPIVAK G.C., MOHANTY C. T., SHOAT E., HALL S., CHAKRABARTY D., MBEMBE A., YOUNG R. J.C., PUWAR N., RAHOLA F., *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.

MIGNOLO, Walter, *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

MONTEMAYOR, Carlos, *Arte y trama en el cuento indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998

MONTES DE OCA VEGA, Mercedes, *La Metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM, 2004.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús, *On O T'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1984

_____, *Aproximaciones a la poesía y narrativa de Chiapas*, México DF, UNIACH, 1997

_____, *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, Primera Edición, México DF, Instituto Nacional de Bella Artes, Editorial Katún, 1987

_____, *Obra Literaria Reunida*, México, Juan Pablos Editor, 2007.

_____, *El regreso. Nueva vía de conversaciones*, México, Juan Pablos Editor, 2013.

MOUNIN, George, *Teoria e storia della traduzione*, Torino, Einaudi, 2006.

MUÑOS CRUZ, Héctor, *Reflexividad sociolingüística de hablante de lenguas indígenas: concepciones y cambio sociocultural*, México, UAM, 2009.

NERGAARD, Siri, *La teoria della traduzione nella storia*, Milano, Bompiani, 1993.

_____, (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani, 1995.

NEWMARK, Peter, *La traduzione: problemi e metodi. Teoria e pratica di un lavoro difficile e di incompresa responsabilità*, Milano, Garzanti, 1988.

ONG, Walter J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino, 1986

OSIMO, Bruno, *La traduzione totale: spunti per lo sviluppo della scienza della traduzione*, Udine, Forum, 2004.

_____, *Manuale del Traduttore. Guida pratica con glossario*, Terza Edizione, Milano, Hoepli, 2011.

PAZ, Octavio, *Traducción: literatura y literalidad*, Barcelona, Tusquets Editores, 1990.

PRATT, Mary Louise, *Ojos Imperiales. Literatura de viaje y transculturación*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2010.

PUGGIONI, Roberto (a cura di), *Teoria e pratica della traduzione letteraria*, Roma, Bulzoni, 2006.

RAMA, Ángel, *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.

RICOEUR, Paul, *Sur la Traduction*, Paris, Bayard, 2004.

SAID, Edward, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

SINOPOLI, Franca, *Il mito della letteratura europea*, Roma, Meltemi, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004.

STEINER, George, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milano, Garzanti, 2004.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Einaudi, 1984

TORRE, Esteban, *Teoría de la Traducción Literaria*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.

VENUTI, Lawrence, *Gli scandali della traduzione. Per un'etica della differenza*, Rimini, Guaraldi, 2005.

_____, *L'invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*, Roma, Armando Editore, 1999.

VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Articoli:

BADINI, Riccardo, *L'altra voce della letteratura latinoamericana nell'editoria italiana*, p. 158, in *Ispanoamericana*, Anno XXX, n.128, 2010, Letterature d'America, Rivista Trimestrale, Roma, Bulzoni Editore, pp. 153-165.

DUSSEL, Enrique, *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, pp. 41-53, in Lander E. (Compilador), *La colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Edit. CLACSO-UNESCO, 2000.

ECO, Umberto, *Riflessioni teorico-pratiche sulla traduzione*, pp. 123-146, in *Teorie contemporanee della traduzione*, a cura di Siri Nergaard, Milano, Bompiani, 1995.

FERNÁNDEZ Teodosio, Azucena PALACIOS ALCÁINE, Enrique PATO, *El indigenismo americano: actas de las primeras jornadas sobre indigenismo*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2001.

GIANNELLI, Luciano, *Un aporte a la discusión sobre el papel del sustrato indígena en el español de América: comparación con algunos*

comportamientos del italiano substandard, Universidad de Siena - Centro Interdepartamental de Estudios sobre América Indígena/CISAI.

GNISCI, Armando, *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*, Roma, Meltemi 1998, p.90, in Sinopoli Franca, *Il mito della letteratura europea*, Roma, Meltemi, 1999.

GOLLNICK, Brian, *El ciclón de Chiapas: el desarrollo reciente del indigenismo mexicano*, in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXIV, N°49, Lima-Hannover, 1er Semestre de 1999.

LAUGHLIN, M. Robert, *De cabo a rabo. Las expresiones metafóricas de la anatomía Tzotzil de Zinacantán*, pp.51-61, in Mercedes Montes de Oca Vega, *La Metáfora en Mesoamerica*, UNAM, México, 2004.

MEDINA, Ruben, *Hacia la liquidación del indigenismo en México: una hipótesis en torno a Chiapas y Memorial del tiempo*, SigloXX/20th Century (1997), p.109-129; in Gollnick Brian, *El ciclón de Chiapas: el desarrollo reciente del indigenismo mexicano*, “Revista de Crítica Literaria Latinoamericana”, Año XXIV, N°49, Lima-Hannover, 1er Semestre de 1999.

MIGNOLO, Walter, “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, in: Daniel Mato (coord.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, pp: 201-212.

PALACIOS ALCÁINE, Azucena, *El español y las lenguas amerindias. Bilingüismo y contacto de lenguas*, Universidad Autónoma de Madrid, in *El español andino: un caso de bilingüismo histórico*, financiado dalla fondazione Caja Madrid.

QUIJANO, Aníbal, *Colonialidad y modernidad/razionalidad*, in *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, in Mignolo W., *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, pp. 16 - 17.

VENUTI, Lawrence, *La traducción: entre lo univesal y lo local*, in *La traducción, perspectivas actuales*, Tópicos del Seminario, 25, Enero-Junio 2011, pp. 161-179.

YURKIEVICH, Saúl, *Un cambiamento di sistema narrativo*, in *Storia della civiltà letteraria ispanoamericana*, diretta da Puccini D. e Yurkevich S., Vol.2, *L'ultimo Ottocento e il Novecento*, Torino, UTET, 2000.

Webliografia:

BERMAN, Antoine, *Au début était le traducteur, TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 14, n° 2, 2001, pp. 15-18,

<<http://www.erudit.org/revue/ttr/2001/v14/n2/000566ar.pdf>>

[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

BRAVO, Victor, *¿Poscoloniales, Nosotros? Límites y Posibilidades de las Teorías Poscoloniales*,

<<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/poscol.pdf>>

[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005,

<<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/157.pdf>>

[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

_____, *Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón,*

<<http://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/teoriassindisciplina.pdf>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

_____, *La postcolonialidad explicada a los niños,* Colombia, Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana,

<<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/La%20postcolonialidad%20explicada%20a%20los%20ni%20F1os.pdf>>

[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

D'ASCIA, Luca, *Coscienza del bilinguismo nella letteratura indigena del Chiapas*, p.88, in *Multiculturalismi a confronto Chiapas, Catalogna, Amazonia peruviana, Alto Adige-Südtirol: la funzione delle minoranze nel mondo globalizzato,*

<<http://www.unibz.it/it/library/Documents/bupress/publications/fulltext/9788860460318.pdf>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

DE LA PEÑA M., *Luchar por la metáfora: metáforas y enigmas en el discurso zapatista,*

<http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/de_la_pena/metafora.htm>

[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

FUGUET, Alberto e Sergio GÓMEZ, Prologo a *McOndo. Una antología de nueva literatura ispanoamericana*, Ed. Gijalbo-Mondadori/Barcelona 1996, <<http://www.marcosymarcos.com/macondo.htm>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

GROSFOGUEL, Ramón, *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad*

global, <<http://www.decolonialtranslation.com/espanol/transmodernidad->

[pensamiento-fronterizo-y-colonialidad-global.html](http://www.decolonialtranslation.com/espanol/transmodernidad-pensamiento-fronterizo-y-colonialidad-global.html)>[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

_____, *La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*, <<http://www.decolonialtranslation.com/espanol/transmodernidad-pensamiento-fronterizo-y-colonialidad-global.html>>[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

GUERRERO ARIAS, Patricio, *Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia*, <<http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/rt/printerFriendly/1205/1597>>[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

HERNÁNDEZ ESPINOSA, Rafael, *Del colonialismo al colaboracionismo dialógico-crítico: una aproximación a la dimensión política y reflexiva a la antropología en México*, <<http://www.aibr.org/antropologia/02v02/articulos/020204.pdf>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

Intervista a B. de Sousa Santos, *Passaggio epistemologico al sud globale*, <<http://archivio.eddyburg.it/article/articleview/12532/0/283/>>[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

JERVOLINO, Domenico, *La traduzione come paradigma dell'ermeneutica e le sue implicazioni per un'etica dell'ospitalità*, <http://www.arsinterpretandi.it/upload/95/att_jervolino.pdf>[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

LENKENS DORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, <<http://www.olimon.org/uan/lenkensdorf.pdf>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

LIZCANO, Emmanuel, *Hablar por metáfora. La mentira verdadera (o la verdad mentirosa) de los imaginarios sociales,*

<<http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/15.-Hablar-por-met%C3%A1fora.pdf>> [Ultimo acceso 06 Gennaio 2014]

MARTONE, Arturo, *Tra Metaforizzazione e Nominazione. Una ipotesi di Ricerca,*

<http://www.unior.it/userfiles/workarea_477/Martone%20LZ%20%202009-12-2010.pdf> [Ultimo acceso 06 Gennaio 2014]

MEZZADRA, Sandro, *Confini, migrazioni, cittadinanza,*

<<http://www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDYQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.raco.cat%2Findex.php%2FPapers%2Farticle%2Fdownload%2F74159%2F94202&ei=BYnKUuLwLOqv7Aak0IHoAg&usg=AFQjCNGFOHv5hu34YQWtghzrjC7oznQzxA&sig2=NNBUPXrg2gFsZasFUs2UIQ&bvm=bv.58187178,d.ZGU>>

[Ultimo acceso 06 Gennaio 2014]

MIGNOLO, Walter, *El lado más oscuro del Renacimiento,* Universitas humanística no.67 enero-junio de 2009 pp: 165-203 bogotá - colombia issn 0120-4807,

<<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2135>> [Ultimo acceso 06 Gennaio 2014]

_____, *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos,*

<<http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>> [Ultimo acceso 06 Gennaio 2014]

_____, *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad,*

<<http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Lacolonialidad.pdf>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

_____, *La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)*,

<<http://iberoamericanaliteratura.files.wordpress.com/2012/04/walter.pdf>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

_____, *La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales*,

<http://www.adversus.org/indice/nro4/articulos/articulo_mingolo.htm> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

_____, *La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas*,

<<http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-5/articulos/06-mignolo>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

_____, *Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation*,

<<http://institucional.us.es/revistas/comunicacion/4/SECCION%201%20CLAVES/CLAVES%201.pdf>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

OHANNA N., *"Redoble por Rancas" y la conceptualización del (neo) indigenismo: una tendencia a la homogeneidad*,

<<http://www.lehman.edu/faculty/guinazu/ciberletras/v13/ohanna.htm>> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

ORTIZ, Fernando, *Del fenómeno social de la `transculturación' y de su importancia en Cuba*,

<http://www.fundacionfernandoortiz.cult.cu/downloads/ortiz/Del_fenomeno_social_de_la_transculturacion.pdf> [Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

PRATT, Mary Louise, *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*, 1996,

<<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Pratt.pdf>>

[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

QUIJANO, Aníbal, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 2000, <<http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>>

[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

SÁNCHEZ CARRILLO, Óscar, *Cuerpo, Ch'ulel y Lab. Elementos de la Configuración de la Persona Tseltal en Yajalón, Chiapas*, Revista Pueblos y Fronteras digital Núm. 4, Dic. 2007 – Mayo 2008, La Noción de Persona en México y Centroamérica,

<http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/pdfs/n4_art07.pdf>

[Ultimo accesso 06 Gennaio 2014]

SOLANO, Xochitl Leyva, *¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política*,

<http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/BIBLIOGRAFIA/PRACTICASDEINVESTIGACION/Academia_versus.pdf> [Ultimo accesso

06 Gennaio 2014]

SOLANO, Xochitl Leyva e Shannon SPEED, *Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor*,

<http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/BIBLIOGRAFIA/PRACTICASDEINVESTIGACION/Leyva_y_Speed.pdf> [Ultimo accesso

06 Gennaio 2014]

SZURMUK Mónica e Robert MCKEE IRWIN, (coordinatori), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*,

<<http://elpaginaslibres.files.wordpress.com/2009/12/diccionario-de-estudios-culturales-latinoamericanos.pdf>> [Ultimo accesso 06 Gennaio

2014]

Dizionari e grammatiche:

AA.VV., *Diccionario Multilingue Svunal Bats'i K'Opetik. Español, tseltal, tsotsil, ch'ol, tojol-ab'al, de Chiapas. Batsilk'op tseltal, tsotsil, tojol-ab'al, kaxlank'op*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005.

MOLINER, María, *Diccionario del Uso del Español*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.

SÁNCHEZ GÓMEZ, F.J., et al., *Sk'op Bats'il Winiketik. Gramática Básica de la Lengua Tseltal*, Unidad de Escritores Mayas-Zoque, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Culturas Populares e Indigenas, 2003.

VÁSQUEZ LÓPEZ, Mariano Reynaldo, *Chano Bats'i K'op. Aprenda Tsotsil*, San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Pirata, 2010.