

IL TRADUTTORE CAMALEONTE

PATRICK BOYLAN

Sapere una lingua non significa solo conoscerne le regole, ma adottare una competenza che riguarda anche la sfera volitiva ed emozionale.

Il traduttore, si sa, deve possedere spiccate competenze linguistiche, nonché capacità creative, sia nella lingua di partenza che in quella di arrivo. Ma non bastano. In quanto mediatore tra culture, deve possedere anche la competenza di cui tanti in Italia parlano da vent'anni ma di cui pochi afferrano l'intrinseca complessità: la **competenza interculturale** nel senso che ha il termine inglese "*cross-cultural competence*." ¹

Si tratta della capacità del soggetto di promuovere una condivisione **autentica** di significati con un interlocutore (cartaceo, elettronico o in carne e ossa) di diversa cultura, ossia di diversa *Weltanschauung*. Per "cultura", infatti, intendiamo la visione (*Anschauung*) del mondo (*Welt*) elaborata da una data comunità e il sistema di valori che ne deriva, il quale costituisce una rete interpretativa che "spiega" il mondo e lo rende "comprensibile" per i membri della comunità.

La complessità sta nel definire la portata del termine "autentico". Implica, secondo le tesi sostenute qui, convergenze **volitive** e non solo **cognitive** e **affettive**. In altre parole, due soggetti di diverse culture possono dire di "intendersi autenticamente" solo se le loro divergenti visioni del mondo vengono fatte

convergere, almeno durante l'evento comunicativo – o, per essere concreto, solo se almeno uno di loro acquisisce il linguaggio (e eventualmente la lingua) dell'Altro, in modo che gli oggetti simbolici scambiati tra di loro producano potenzialmente in entrambi analoghe reazioni affettive, analoghe rappresentazioni concettuali e, soprattutto, analoghi stati intenzionali (ossia analoghi assetti esistenziali che predispongono ad agire in determinati modi).

Questo perché:

(a.) ogni sapere (persino un sapere delle cosiddette scienze esatte) è in fin dei conti un'indagine ermeneutica che parte dalla disamina del *sé interrogante*, inteso non come stato solipsistico ma come "situazione-comprendente-l'altro" da esplicitare². Ciò significa che conosciamo un Altro solo attraverso il suo impatto su di noi (o più esattamente, attraverso la dialettica che ne consegue in cui noi ci definiamo). Conosciamo il passato solo attraverso la sua impronta che è il nostro presente.

Conosciamo fenomeni naturali solo attraverso gli schemi che la nostra cultura ci indica come pertinenti – anche se cerchiamo continuamente di raffinare quegli schemi (e quindi la nostra cultura) ad ogni impatto con un non-noi che, contraddicendo gli schemi, si svela come ciò che



ancora manca alla nostra conoscenza;

(b.) in virtù di ciò, ogni comunicazione che non sia "egocentrica" (riprenderemo il termine più avanti) richiede un soggetto comunicante capace di "dislocarsi" nell'altro: almeno uno degli interlocutori, cioè, deve essere capace di distanziarsi dal proprio assetto esistenziale per avvicinarsi a (o entrare in) quello dell'altro. Ne parla, ad esempio, Piaget nei suoi "Commenti alle osservazioni critiche di Vygotsky".³

Può sembrare contraddittorio asserire, come abbiamo appena fatto, che (a.) siamo "noi" tutto ciò che siamo in grado di capire ma, ciò nonostante, (b.) dobbiamo mettere quel "noi" da parte (inizialmente) per capire l'altro comunicando con lui. In realtà non c'è contraddizione: solo mettendo da parte noi stessi e quindi "non capendo più nulla" possiamo imparare dall'altro quale senso esistenziale dare ai fenomeni e quindi capirli da un altro punto di vista.

Questo processo avviene in ogni vero innamoramento e spiega perché abbiamo l'impressione, innamorandoci, di

Ogni sapere è, in fin dei conti, un'indagine ermeneutica.

riscoprire il mondo. Non è un'illusione: l'altro è proprio questa nostra nuova visione del mondo – ancora confusa e che stenteremo a capire a fondo forse per sempre. (Nell'infatuazione, invece, proiettiamo una parte di noi stessi sull'altro, che poi ci sembra di capire perfettamente proprio perché è, per la parte essenziale, una nostra creazione.)

La competenza interculturale, perciò, è in fin dei conti la capacità di riscoprire autenticamente l'altro in noi, dialogando con l'Altro che ci sta davanti. Come nell'amare autentico, il comunicare autentico è una dislocazione al centro del mondo dell'Altro per meglio capirlo e farci capire da lui. Questo movimento risveglia in noi pulsioni analoghe a quelle vissute dall'Altro, pulsioni di cui non sospettavamo nemmeno l'esistenza prima. Così scopriamo ad un tratto di provare emozioni che pensavamo sì di capire ma mai così, di interpretare il mondo in maniera totalmente nuova, di volere cose che altrimenti non avremmo mai desiderato. Insomma, subiamo un cambiamento marcato nei nostri stati affettivi, cognitivi e soprattutto volitivi.

Chiaramente una competenza interculturale di questo tipo non si acquisisce mandando a memoria schemi formali, sia linguistiche sia pragmatiche (non basta sapere, ad esempio, i valori di formalità/informalità espressi dal sistema pronominale della lingua dell'Altra Cultura o le usanze in vigore nell'Altra Cultura

Ogni dire è un voler dire. quando ci si presenta o quando si prende commiato). Questo perché la competenza

interculturale non è un sapere puramente cognitivo. Né si acquisisce *in toto* sviluppando una "sensibilità" simile a quella dell'Altro (non basta, ad esempio, saper reagire emotivamente come lui alle imprecazioni o alle barzellette della sua lingua). Infatti, la competenza interculturale non è un sapere puramente affettivo. Essa comprende questi due tipi di sapere ma va oltre per compenetrare la sfera volitiva. In questa prospettiva, sapere una lingua per tradurre un testo – o per tradurre se stessi conversando con un interlocutore di altra cultura – richiede un mutamento del proprio assetto esistenziale, una vera "transformation of consciousness" ⁴ e un re-indirizzamento della volontà.

Per fare ciò, il primo passo è quello di liberarsi dalla visione tradizionalista dell'atto comunicativo, il quale non è – come invece pretendono la Scuola e le Facoltà universitarie – un'operazione essenzialmente linguistico-pragmatica. Bisogna imparare a vedere invece ogni atto comunicativo essenzialmente come un fatto di volizione: **ogni dire è un voler dire.** Le parole in se stesse non vogliono dire niente; solo gli uomini vogliono dire qualcosa (usando parole e molti altri mezzi pure); pertanto, lo studio di qualsiasi atto comunicativo si fonda sullo studio delle volontà in gioco.

Ogni atto comunicativo è, infatti, un tentativo:

- di rappresentare qualcosa – aspetto studiato dalla linguistica tradizionale;
- di fare qualcosa – aspetto studiato dalla pragmatica e dall'analisi conversazionale; e soprattutto
- di essere (e di porre in essere) qualcosa – aspetto studiato dalla etnometodologia, dalla etnografia del discorso e, da oltre un quarto di secolo, dalla comunicazione interculturale ⁵.

Comunicando assumiamo una *existential stance*, un modo di porci esistenzialmente, e nel fare ciò – sin dal nostro primo balbettio – ci definiamo. È la nostra **volontà** di porci in un certo modo (e di porre gli oggetti a cui ci rapportiamo in altri modi) che ci spinge a comunicare. Pertanto ciò che va colto nelle parole di un interlocutore è anzitutto qualcosa che non risiede nelle sue parole, cioè nei loro campi semantici, ma che ha fatto sì che esse siano state scelte: il suo **voler dire** o intento comunicativo. Si tratta di una matrice volitiva che ha le sue radici nella sua retroterra culturale e nella sua storia personale, nei suoi probabili intenti nella situazione attuale, nelle tracce che egli porta addosso delle nostre interazioni passate o di altre analoghe, nei *frame* goffmani-ani che inquadrando la situazione, ecc. Sono tutte cose che dobbiamo cogliere o ipotizzare in un istante, prima che



il nostro interlocutore prenda la parola. La nostra "comprensione linguistica" di ciò che egli dirà quando effettivamente prenderà la parola, sarà soltanto un post-mortem, quasi come avviene con lo studio dei testi antichi.

A monte di ogni **voler dire** c'è dunque una volontà espressiva che è sì legata all'evento comunicativo in corso, ma che ha le sue radici in una volontà esistenziale – un **voler essere** – durevole nel tempo; è ciò che dà storicità e coerenza ai discorsi ed ai comportamenti di un individuo, rendendolo conforme (in qualche modo) al suo ambiente e quindi comprensibile se non prevedibile. Questo **voler essere** si è formato nel tempo attraverso i ripetuti scontri avuti con le volontà altrui, di cui esso porta le impronte – anzi, di cui è l'impronta, come abbiamo postulato prima citando Gadamer. È dunque corale (ossia culturale), com'è in parte corale ogni **voler dire** (ogni formulazione concreta di un intento comunicativo) che emana. Infatti, parlando esprimiamo la nostra cultura anche quando la rinneghiamo. I discorsi e i comportamenti di un *hippy* americano, per esempio, rimangono pur sempre tipicamente americani, per quanto egli rinneghi i valori della propria società.

Aristotele chiama *ethos* questo stato di **voler essere in una particolare maniera**⁶, modo di essere tipico a cui corrisponde un modo di esprimersi tipico. Stabilendo quali finalità discorsive raggiungere e quali linguaggi adoperare,

Professore di Lingua e Traduzione Inglese all'Università Roma Tre, si è laureato in Lettere nella nativa California e ha poi ottenuto un D.E.S. dalla Sorbona con una tesi sulla Stilistica Letteraria. Fa attualmente parte dei direttivi dell'Associazione SIETAR Italia e della rivista *Cultus - Journal of Intercultural Mediation and Communication*.

Partecipa al progetto europeo di ricerca PICTURE per migliorare l'apprendimento delle lingue a livello universitario. Predilige la scrittura effimera: volantini, forum, happening poetiche, lettere sulla sabbia. Per altri ragguagli: www.boylan.it.

l'ethos indirizza poi le altre due componenti del processo enunciativo: il *logos* (che determina i contenuti) e il *pathos* (che determina la carica emotiva).

Un esempio, preso dalla *Retorica* ma riportato ai giorni nostri, chiarirà come ogni enunciazione (ogni **voler dire**) sia essenzialmente la manifestazione di un *ethos* (di un **voler essere** comunitario). Immaginiamo un tipico ragazzo di borgata in una aula scolastica della periferia romana. Quando egli si esprime, manifesterà un insieme di atteggiamenti esistenziali ben connotati. Attraverso le sue scelte fonologiche, cinesiche, lessico-sintattiche, discorsive, tematiche, ideologiche, tenderà a porsi da romano "de Roma", da giovane spaccone, da maschiaccio, da sottoproletario... L'intreccio di questi vari **voler essere in un certo modo**, elaborato attraverso l'interazione con un segmento della popolazione della sua periferia, costituisce appunto l'*ethos* borgataro" a cui il giovane, attraverso il suo parlato tipico, letteralmente **dà voce**.

Parlando, esprimiamo la nostra cultura anche quando la rinneghiamo.

"Aaaoo, aria!" ("Su, lasciami in pace")

sbraita al compagno di banco e, ciò dicendo, schiude tutt'un mondo.

Come si vede, la nozione aristotelica di *ethos* va ben oltre il concetto linguistico di "dialetto". *L'ethos* non caratterizza una popolazione in quanto stanziale: è sì comunitario ma la comunità si costituisce per atto di volontà, per scelta di vita, non per mera localizzazione geografica. Tutti gli abitanti di una borgata di Roma avranno un accento romano se hanno assimilato passivamente, come normalmente succede, il modello fonologico/prosodico che domina localmente; ma non tutti parleranno "da borgatari" poiché per fare ciò dovrebbero far propria anche una serie di valori esistenziali – definiti "coatti" – che per molti possono risultare pregiudizievole e quindi da evitare.

Proprio in quanto **fondamentalmente** una *stance* (ossia una "auto-collocazione esistenziale"), la nozione di *ethos* diverge anche dai concetti linguistici di "registro", "socioletto" o "dialetto sociale" (varietà legate alle situazioni comunicative, ai raggruppa-



menti per affinità, alle classi sociali). Mentre un registro o un dialetto sociale esistono solo in quanto insieme di tratti lessicogrammaticali e semantici, l'*ethos* può disfarsi dei suoi abiti verbali abituali per mostrarsi meglio. Per riprendere l'esempio di prima, se, durante l'ora d'italiano, il giovane borgatario ripete il giudizio del manuale su Manzoni, riprendendo parola per parola l'italiano forbito del libro di testo ma con il suo solito atteggiamento marpione, egli abbandona effettivamente il dialetto sociale dei "borgatari" e rispetta formalmente il registro scolastico. Ma non abbandona affatto il suo *ethos* borgatario – fatto di disprezzo di tutto e di sfida sorniona – che contraddice le belle parole che pronuncia, provocando l'ilarità dei suoi compagni e lo sconcerto dell'insegnante. Qualora invece egli dovesse accettare, per un motivo qualsiasi, di ripetere il giudizio del manuale **credendo** nell'*ethos* borghese a monte e atteggiandosi di conseguenza, non cambierebbero le sue parole ma cambierebbe la reazione dei suoi compagni, che da un'ilarità iniziale passerebbero all'incredulità e forse, in assenza di cenni di complicità da parte del giovane, alla costernazione: "Aaao, ma che te prende?" direbbero.

Il concetto linguistico più vicino alla nozione di un **voler dire** derivante da un **voler essere** comunitario è il "*coding orientation*" di Halliday⁷ ed è d'ispirazione bernsteiniana. Il *coding orientation* di un soggetto consisterebbe nel suo **voler strutturare semioticamente** e quindi anche essenzialmente la situazione comunicativa attraverso il linguaggio (vedi anche il concetto di dialetto personale). Il concetto hallidayiano ha comunque un limite, lo stesso peraltro dell'*ethos* aristotelico: fa corrispondere ad un atteggiamento ben definito socialmente – ossia un ruolo – un insieme ben definito di realizzazioni linguistiche – ossia un repertorio.

Invece nelle loro applicazioni concrete, il **voler essere** o l'*ethos* o la cultura (tre concetti che, per semplicità, stiamo utilizzando indifferentemente qui) ricoprono spazi che sono sempre in via di definizione, "*place[s] from which values are interpreted and constructed rather than...loc[i] of an already determined set of values*", come nota Alcott⁸ nel suo commento sull'uso del termine *ethos* negli scritti di Hannah Arendt. Si tratta di luoghi in cui vengono foggiate carattere e linguaggio comunitari attraverso lo scontro continuo tra bisogni economico-socio-culturali in evoluzione ed imposizioni politico-sociali, luoghi quindi in continuo fermento (v. ad esempio la molteplice e mutevole realtà del *romano-romanesco-neoromanesco-romanaccio*, sia carattere che parlato).

Non si tratta dunque di luoghi statici, bensì vettoriali. L'*ethos*

è un impeto, un'onda che s'ingrossa di anno in anno e che, nel cercare sfogo nel groviglio dei canali già tracciati, straripa trascinandosi con se forme linguistiche e comportamenti.

Comunicare, perciò, diventa la continua ricerca di codici comuni da utilizzare con le persone che incontriamo. Per incontrarle davvero – invece di accontentarci di intese basate su linguaggi e comportamenti convenzionali – dobbiamo imparare a dislocarci al centro della loro diversità.

Fin qui abbiamo teorizzato il **primato dell'*ethos* sul *logos*** nell'apprendere una lingua, nonché nel formulare e nel capire enunciati. Ora tiriamo le conseguenze pratiche, in particolare per il lavoro del traduttore. Possiamo individuarne due, la prima ovvia, la seconda meno apparente.

Per capire i significati di una comunità discorsiva diversa dalla propria, bisogna capire anzitutto l'*ethos* dei suoi membri. Questo principio va osservato nell'impostare correttamente una lezione di lingua straniera (la visione di una video-intervista o la lettura di una poesia) ma anche nell'impostare correttamente una traduzione.

Infatti, come ogni buon traduttore sa d'istinto, non vanno tradotte le parole bensì le istanze di **voler dire**, culturalmente connotate, evocate da insiemi di parole. Quali insiemi? Per saperlo, bisogna dunque partire dallo studio, non delle parole, ma delle volontà in gioco.

Ma proprio perché l'*ethos* è una sedimentazione storica di atti di volizione, non di "idee",

bisogna capirlo attraverso la rielaborazione volitiva di se stessi, cioè attraverso l'assunzione di un nuovo modo di essere. Questa è la conseguenza meno ovvia.

In parole povere, il traduttore deve essere un attore della scuola di Stanislavski: deve imparare a "cambiare pelle" in un baleno per somigliare, prima, al pubblico del testo di partenza e poi al (presunto) pubblico del testo di arrivo. Cioè deve saper indurre in se stesso, reindirizzando la propria volontà, stati esistenziali diversi, per potersi porre in maniera diversa a seconda del mondo verbale in cui vuole tuffarsi (quello di partenza o quello di arrivo), così da poter capire gli enunciati dall'interno, come fanno gli etnografi che praticano l'osservazione partecipante. Solo attraverso una siffatta **trasformazione del sé volitivo** egli potrà discernere le sfumature altrimenti non significative.

Riassumendo, dunque, ogni traduttore, messo davanti ad un testo, deve "diventare" (momentaneamente e in fasi alternanti) due personaggi:

- il lettore-tipo che ha conferito senso e celebrità al testo nella lingua originale – ciò significa, ad esempio, diventare mentalmente un *dandy* francese della metà dell'800 se bisogna tradurre Baudelaire, non perché Baudelaire era tale ma perché tale era il suo pubblico
- il lettore-tipo a cui è destinato il testo tradotto. Questa se-

Come ogni buon traduttore sa d'istinto, non vanno tradotte le parole bensì le istanze di voler dire, culturalmente connotate, evocate da insiemi di parole.

l'operare determinate semplificazioni e precisazioni – scrive de facto *per qualcuno*. Pertanto, al fine di non scrivere solo per (ed essere pienamente capito solo da) se stesso, il che è la caratteristica dalla traduzione egocentrica e del discorso egocentrico in genere, il traduttore fa bene a prefigurarsi, per quanto possibile, il pubblico che verosimilmente sarà il destinatario della sua opera.

Ciò lo obbliga a immergersi, un'altra volta, in una cultura che può non essere sua (quella del suo presunto pubblico che può divergere dalla sua sul piano sociale, professionale, regionale, di età...) onde potersi rivolgere al suo futuro pubblico usando appunto un linguaggio che a loro "parla" perché rispecchia il loro **voler essere**.

In psicologia questo identificarsi con una persona o con una comunità, assimilandone il relativo *ethos* e linguaggio, viene chiamato **introiezione**. Implica una maturazione del soggetto attraverso una trasformazione (accrescitiva) del sé: si tratta dunque di un arricchimento e **Il traduttore deve imparare a indole** non di una "cambiare pelle" in un baleno per somigliare, propria identità **prima, al pubblico del testo culturale d'origine. Questa del testo di arrivo.** passa momen-

conda figura è generalmente sconosciuta in partenza, è vero. Tuttavia bisogna anche ammettere che il traduttore – nell'usare un determinato linguaggio e determinate metafore, nel-

taneamente in secondo piano, è vero; ma da lì, finito l'evento comunicativo, riemergerà in primo piano, arricchito da una migliore capacità di capire gli altri e di farsi capire.

Per ciò che riguarda specificamente il concetto di "comunicazione interculturale" (*cross-cultural communication*) in una "lingua non nativa", possiamo fare le seguenti brevi osservazioni.

Abbiamo affermato che chi media tra culture – studente di lingue, traduttore, etnografo, assistente sociale in situazioni multietniche, negoziatore internazionale – deve saper reindirizzare il proprio **voler essere** in modo consono con quello della comunità Altra che egli cerca di capire e con cui desidera comunicare. Ma come avviene questo re-indirizzamento? Come abbiamo suggerito citando Stanislavski, avviene attraverso un processo di *bracketing* del proprio mondo culturale e di introiezione degli schemi culturali – anzitutto volitivi – appartenente all'altra cultura. Cominciamo col cercare di ricordare i momenti, anche in infanzia, in cui abbiamo potuto provare, per quanto di sfuggita, i valori *alla base* dell'altra cultura; poi spostiamo quei ricordi al centro della nostra attività cosciente attuale. Non dobbiamo affatto prendere a modello gli schemi stereotipici dell'altra cultura, possiamo scegliere anche modelli marginali e più consoni alla nostra

Interiorizzate le culture dei due alter ego presi a modello, ossia il lettore-tipo del

testo di partenza e quello del testo di arrivo, il traduttore "interculturale" diventa poi capace di condurre sperimentazioni *su se stesso* per valutare l'efficacia delle soluzioni traduttive che escogita.

Cioè, può paragonare l'effetto che produrrà la sua traduzione di un passo sul pubblico destinatario, con l'effetto che quel passo ha prodotto sul pubblico dell'originale, poiché è capace di assumere, con la rapidità di un camaleonte, i connotati culturali di un lettore-tipo per entrambi i pubblici. Anzi, il traduttore-camaleonte *diventa* i suoi lettori testimoni: sente le variazioni di effetto, non solo con la testa, non solo con il cuore, ma dal profondo di un nuovo assetto esistenziale consono con la cultura del relativo pubblico (di origine o destinatario).

"Madame Bovary, sono io!" esclamò Flaubert per spiegare a una sua conoscente come faceva a capire così bene la psicologia della protagonista femminile del suo capolavoro. Chi traduce qualsiasi testo dovrebbe poter dire, del suo pubblico di partenza e di arrivo, una frase analoga.

NOTE

¹ Per la distinzione tra "cross-cultural competence" e "intercultural competence" vedi Parry & Killock, *Proceedings of the Annual Conference on Cross Cultural Competence*, Leeds Metropolitan University, Leeds, 1996-2000.

² Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960

³ L.S.Vygotsky *Pensiero e linguaggio*, Firenze, 1984, Appendice

⁴ Parry & Killock, op. cit.

⁵ Per i primi scritti in lingua italiana v. <http://tinyurl.com/boylan1980> e

<http://tinyurl.com/boylan1987>

⁶ *Retorica* 2.12-17; 3.7

⁷ *Language as a Social Semiotic*, London, 1978, p.161

⁸ "Cultural Feminism Versus Post-Structuralism", *Signs* 13, p. 434

