

Terapia della traduzione nel Purgatorio di Dante

Marta Arnaldi

Volume 41, Number 2, 2020

Purgatori della letteratura italiana a cura di Fabio Camilletti

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1087426ar>

DOI: <https://doi.org/10.33137/q.i.v41i2.36769>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Iter Press

ISSN

0226-8043 (print)

2293-7382 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Arnaldi, M. (2020). Terapia della traduzione nel Purgatorio di Dante. *Quaderni d'Italianistica*, 41(2), 9–32. <https://doi.org/10.33137/q.i.v41i2.36769>

Article abstract

Questo saggio muove da tre considerazioni critiche: che il terzo luogo o spazio del purgatorio sia intimamente traduttivo; che l'accezione metaforica di 'traduzione' non sia fenomeno unicamente linguistico ma comprenda traslazioni fisiche e metafisiche; e che i linguaggi della mistica e della malattia, apparentemente scollegati, presentino un'analogia resistenza nei confronti del linguaggio, concettualizzabile come 'intraducibilità'. Il presente saggio affronta queste tre aree in modo organico e sintetico. Da un lato, viene proposta una nuova interpretazione del purgatorio dantesco, fondato sulla traduzione in quanto processo di transizione e intermedietà. Dall'altro, il saggio interpreta il viaggio di Dante come metafora della cura, facendo della traduzione una teologia della terapia.

LA LINGUA

TERAPIA DELLA TRADUZIONE NEL *PURGATORIO* DI DANTE¹

MARTA ARNALDI

Abstract. Questo saggio muove da tre considerazioni critiche: che il terzo luogo o spazio del purgatorio sia intimamente traduttivo; che l'accezione metaforica di 'traduzione' non sia fenomeno unicamente linguistico ma comprenda traslazioni fisiche e metafisiche; e che i linguaggi della mistica e della malattia, apparentemente scollegati, presentino un'analogia resistenza nei confronti del linguaggio, concettualizzabile come 'intraducibilità'. Il presente saggio affronta queste tre aree in modo organico e sintetico. Da un lato, viene proposta una nuova interpretazione del purgatorio dantesco, fondato sulla traduzione in quanto processo di transizione e intermedietà. Dall'altro, il saggio interpreta il viaggio di Dante come metafora della cura, facendo della traduzione una teologia della terapia.

Le parole non sono di questo mondo.

Eugenio Borgna (12)

Dante e *Medical Humanities*

Tre considerazioni critiche, o lacune, hanno portato alla concettualizzazione del presente saggio: che il purgatorio, così come ci è stato consegnato da Dante nella *Divina Commedia*, è fondamentalmente uno spazio traduttivo; che la nozione metaforica di traduzione (Engebretsen, Sandset e Ødemark), lungi dall'essere esclusivamente applicabile all'ambito linguistico-letterario, include trasferimenti

¹ Il presente studio è stato sviluppato in seno a un più ampio progetto interdisciplinare, *Translating Illness*, di cui mi occupo dall'ottobre 2019 e su cui lavoro tuttora. Tale progetto è finanziato dal Wellcome Institutional Strategic Support Fund (ISSF), dall'OUP-Oxford John Fell Fund e da una Laming Junior Research Fellowship presso The Queen's College, Università di Oxford.

di tipo fisico e metafisico, dalla trasformazione della ricerca scientifica in farmaci e protocolli medici (*knowledge translation*) all'articolazione dell'ineffabile nell'incontro con il divino; e che il linguaggio del misticismo e della malattia condividono una resistenza simile verso la parola, una forma di intraducibilità che accomuna spirito e corpo.

In questo saggio, mi propongo di colmare queste lacune adottando la prospettiva interdisciplinare delle *Medical Humanities*. Ormai nel cuore della sua seconda fase (la prima risale agli anni precedenti la pubblicazione del volume *The Edinburgh Companion to the Critical Medical Humanities*, uscito nel 2016), questa disciplina si distingue per il taglio innovativo e radicale. Superato il tempo in cui le materie umanistiche erano al servizio della medicina in quanto strumenti di pedagogia, riflessione etica e testimonianza (*Medical Humanities* prima fase), ora si è dichiarata la funzione non più ausiliaria, ma essenzialmente terapeutica della letteratura e delle arti (Whitehead *et al.* 1–26). La traduzione fa parte di queste e la branca delle *Medical Humanities* che si concentra su di essa si denomina *Translational Medical Humanities* (Engebretsen, Henrichsen e Ødemark). Il mio intervento arricchisce e si allinea con questa emergente linea di indagine.

Come è stato messo in luce di recente sia in campo clinico sia in area critico-letteraria, la traduzione sortisce effetti terapeutici a più livelli: non solo come forma di *Writing Therapy* (Gwendoline; Lukes; Altounian; Kristeva, Moro, Ødemark *et al.*), ma anche, aggiungo, come strumento di riconoscimento delle parole “straniere,” spesso indecifrabili, pronunciate (o meno) dal malato. Emerge così un terzo “terzo spazio” a collegare, in maniera misteriosa ma importante, il terzo luogo del purgatorio (Le Goff) con quello della traduzione (Bhabha): la terzietà di una metodologia all'interfaccia tra l'arte della parola e la scienza del corpo.

Spero che questo metodo, di cui sottolineo la dimensione sperimentale, contribuisca all'avanzamento degli studi danteschi, traduttologici e medico-letterari che lo hanno ispirato, nella convinzione che “un dossier del purgatorio” (Le Goff 17), il “secondo regno / dove l'umano spirito si purga” (*Purg.* I, 4–5), non può ignorare il suo orizzonte terapeutico-traduttivo.²

Terzi spazi

Considero il purgatorio dantesco come uno spazio traduttivo. Con la traduzione condivide caratteristiche fondamentali: la medietà temporale, poiché il tempo del

² L'edizione della *Commedia* cui si fa riferimento è quella curata da Jacomuzzi, Dughera, Ioli *et al.*

purgatorio oscilla “tra tempo terrestre e tempo escatologico,” proprio come ogni traduzione concilia il tempo dell’originale e quello della sua ricezione futura (Le Goff 9); la liminalità spaziale, in quanto il purgatorio è situato tra la voragine dell’inferno e la soglia del paradiso, due regni antipodici eppure, in qualche modo, collegati; il multilinguismo delle anime purganti, dal latino di papa Adriano V (*Purg.* XIX, 73) al provenzale di Arnaut Daniel (*Purg.* XVI, 140–47); una pronunciata multimedialità che intreccia, come fa la traduzione, generi e linguaggi apparentemente distinti, tra cui la poesia, la musica, la danza e le arti visive; l’esperienza dell’estraneità e dell’esilio; il ruolo della memoria, protagonista dei processi traduttivi (Magrelli) ma anche dei cammini di pentimento e conversione (Hochschild); il senso dell’errore come peccato, difformità, tradimento della natura morale della persona (Irwin) e, come si vedrà, malattia. Il purgatorio di Dante e la traduzione condividono soprattutto la promessa di un aldilà, teologico oltretutto testuale, in cui si eternano elementi altrimenti perituri, come i libri e il corpo.

Ma il parallelo può estendersi oltre. Ricalcando le parole della dantista americana Teodolinda Barolini, pronunciate a proposito del paradiso ma particolarmente adatte qui, il purgatorio è un mondo che contiene un altrove (172). Regno derivato e transeunte, la cui comparsa è accertata intorno al secolo XII, il purgatorio ha radici transculturali e metastoriche. Come spiega lo storico francese Jacques Le Goff, la nascita del purgatorio, forse la dimensione più tipica dell’escatologia cristiana, è in realtà il frutto di una complessa evoluzione socio-culturale che coincide con lo sviluppo della società mercantile, la spinta al cambiamento, l’entusiasmo dei viaggi e il fiorire della scienza cartografica nel basso Medioevo (si pensi alla diffusione delle cosiddette *mappae mundi*). Il concetto di intermedio, “struttura logica, matematica [...] è collegato a mutazioni profonde delle realtà sociali e mentali del Medioevo,” a partire dalla volontà di “non lasciare più soli a fronteggiarsi i potenti e poveri, i chierici e i laici” (10); in questo senso, risponde al desiderio di superare la sclerotizzazione sociale e culturale per aprirsi a terze possibilità.

La società terrestre che “inventò” il terzo spazio dell’aldilà fu trasformata dal suo stesso proposito di rinnovarsi attraverso il contatto con mondi altri, un’aspirazione che risultò nell’assimilazione di simboli, tradizioni e riti spesso non cristiani, “brandelli venuti dall’esterno e da lontano, talvolta da molto lontano nello spazio e del tempo” (Le Goff 23). Le Goff discute la portata di queste eredità “straniere” ed estranee, tra cui si ricordino il motivo iraniano del fuoco (25), la lontananza degli dei e il giudizio dei morti che caratterizzano l’aldilà egizio (25–27), il fiume

dell'oblio nell'*Eneide* virgiliana (30–32), il tormento delle anime senza sepoltura (*ekimmu*) nell'epopea di Gilgamesh (32–33) e i purgatori celtico-cristiani ritratti dal monaco anglosassone Beda il Venerabile (126–27) e da Maewyin Succat (215–26), vescovo e missionario irlandese di origini scozzesi meglio noto come san Patrizio. Con il purgatorio, inteso come un'estensione “della terra [che] prolunga il tempo della vita e della memoria, [...] nasce il cittadino dell'aldilà,” per il quale la morte rappresenta sempre meno una frontiera (Le Goff 263–64).

Come dimostra questa carrellata di dati e immagini, l'aldilà è il paese straniero che l'uomo medievale ha forse più a cuore di esplorare, e quest'ansia di scoperta contagia la cartografia immaginaria dell'oltretomba quanto quella terrestre. Il poeta Dante Alighieri è un audace esploratore di confini: interessato in pari misura a cosmogonia (geografia del cielo) e anatomia (geografia del corpo),³ nonché profondo conoscitore di opere teologiche come il *Tractatus de Purgatorio sancti Patrici* (testo latino scritto dal monaco cistercense Enrico di Saltrey intorno al 1190 [Le Goff 225]), Dante è uno scrittore in esilio che usa una lingua “minore” (il volgare fiorentino della classe, non a caso, media) per raccontare un viaggio proibito ai confini del conoscibile e del dicibile. Dante, nuovo Ulisse e nuovo Adamo, nomina e conquista realtà ancora ignote. Queste condizioni (l'espatrio) e scelte (l'adozione della lingua volgare), unite alle immagini raccolte sopra, sono prove forti della poetica traduttiva di Dante, una poetica che, pur essendo attiva in tutte e tre le cantiche (dalla confusione infernale delle lingue all'intraducibilità del paradiso), nel purgatorio si fa sistema perché, come dimostro qui, il regno di mezzo è costituzionalmente traduttivo.

Nel proporre l'equazione tra purgatorio e traduzione mi servo di un'accezione metaforica, ma non per questo meno rigorosa, di quest'ultima. A partire dagli anni Novanta, “la svolta culturale negli studi di traduttologia ha portato a uno spostamento dell'attenzione dalle problematiche esclusivamente linguistiche (relative alla parola e/o a un testo) allo studio della traduzione intesa come parte integrante di un sistema culturale, letterario e storico” (Casini 245). Definito da Federica Casini una “piccola rivoluzione copernicana” (245), il *cultural turn* della traduttologia ha avuto il merito di mettere in luce la dimensione etico-antropologica della pratica del tradurre. Studiosi come Antoine Berman, Homi Bhabha, Henri Meschonnic, Antonio Prete e Lawrence Venuti, per nominare i più influenti, hanno tratteggiato storie, teorie e poetiche del tradurre che, seppure diverse tra

³ Sulla relazione tra anatomia e cosmologia in Dante si veda Davies.

loro, propongono una simile visione della traduzione come realtà extra-linguistica, modello di ospitalità dell'altro e, di conseguenza, forma di conoscenza di sé: per usare le parole del poeta francese Henri Meschonnic, "all'identità non si arriva se non attraverso l'alterità" (62).

In maniera analoga, il critico indo-inglese Homi Bhabha ha studiato i terzi spazi della letteratura postcoloniale come luoghi di resistenza politica, riscatto etico e produzione della cultura; nel suo famoso saggio *I luoghi della cultura*, ci ricorda che è soltanto esplorando il terzo spazio della traduzione che possiamo "eludere la politica delle dicotomie e apparire come gli altri di noi stessi" (60). La logica duale propria dei regimi coloniali, fondata sui binomi servo-padrone/alto-basso/lingua altra-lingua madre, impedisce la libertà di espressione dei gruppi marginali (donne, migranti, artisti d'avanguardia e altre popolazioni non-dominanti) che sono responsabili della fioritura culturale: "è proprio l'inter'," dice Bhabha, "il crinale della traduzione e della negoziazione, lo spazio intermedio – che porta il peso del significato della cultura" (60).

Il purgatorio di Dante è uno spazio postcoloniale ante litteram: non solo perché traduttivo in senso stretto e largo, ma anche perché continuamente teso all'incontro con l'alterità, non più etico-antropologica ma piuttosto etico-teologica, di Dio, che, nel mondo medievale, può essere definito come Altro per eccellenza. Dante è un poeta decentrato, la cui attenzione è rivolta tanto ai confini della terra come a quelli della lingua. L'Altro-Dio mobilita le risorse traduttive dell'individuo per essere compreso, accolto e (ri)conosciuto. Se l'altro salva, Dio salva; se l'altro cura, Dio cura.

Allo stesso tempo, la prospettiva postcoloniale di Bhabha rende giustizia all'essenza migratoria della *Commedia* e, in particolare, al purgatorio inteso come spazio-tempo dell'esilio. Mentre le anime dell'inferno sono condannate a un perenne non-ritorno, le anime del paradiso giungono salve alla patria del cielo. La partita dell'esilio, invece, si gioca nel regno di mezzo, dove la condizione delle anime purganti si assimila a quella del personaggio-Dante, esiliato due volte, la prima da Firenze e la seconda dalla terra (e non stupisce che, al principio del viaggio ultramondano, anche la vita di Dante-pellegrino si trovi "nel mezzo"). Da questa prospettiva, il postcoloniale e il traduttivo dantesco sono concetti fondamentalmente mistici: l'individuo è scisso tra due na/ozioni spazio-temporali (la terra e il cielo), intento ad apprendere la straniera lingua di Dio. Per giungere al Padre – paradossale sinonimo di patria e madre (lingua) – l'esiliato, il peccatore e, per estensione, il malato devono tradurre.

Il peccatore è un malato: cognizione incarnata

Prima di analizzare le modalità traduttivo-terapeutiche attive nel *Purgatorio* di Dante, mi soffermo su un secondo aspetto cruciale eppure trascurato di questo regno. Mi riferisco alla sua dimensione bio-spirituale. Studi importanti come *Dante and the Human Body* (2007), curato da John Barnes e Jennifer Petrie, hanno messo in luce la centralità del tema del corpo nella *Commedia*, intrecciando e focalizzandosi su elementi di anatomia, fisiologia ed embriologia, rigorosamente considerati come un'estensione del sapere teologico e cosmogonico medievale. In "Dante's definition of life," Heather Webb mette in relazione la discussione italiana sulla Legge 40 riguardante la procreazione medicalmente assistita (19 febbraio 2004) e la visione dantesca di identità biologica come realtà supermateriale e complessa. Altri lavori, tra cui il volume *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante* (2000), pubblicato dallo studioso inglese Simon Gilson, hanno variamente affrontato questioni di ottica, neurologia, cardiologia o psichiatria relative alla scrittura di Dante. C'è chi ha proposto la diagnosi che il poeta soffrisse di narcolessia e/o epilessia (Riva *et al.*) e chi ha esaminato gli stati depressivi dell'Inferno (Widmer); ancora, c'è chi ha collegato la propensione di Dante a scrivere di disfunzioni cardiache (sincope, dispnea, ortopnea) a un personale disturbo del cuore (Perciaccante, Coralli, Lippi *et al.*); infine, c'è chi si è concentrato sulle potenzialità curative della *Commedia* valutando gli effetti benefici della sua lettura in contesti psicoterapici (Hawxwell). Nel complesso, questi contributi hanno il merito di onorare la natura extra-poetica della *Commedia* e di altre opere dantesche, riflettendo sul ruolo della più umana delle condizioni, la malattia, in uno degli autori più metafisici di tutte le letterature. Per quanto illuminanti, tuttavia, tali lavori si concentrano su personaggi, episodi e/o patologie singoli, rischiando così di sottovalutare la metafora globalmente medica del viaggio dantesco.

Sulla scorta di suddetti studi, e nella speranza di espanderne l'orizzonte, vorrei riflettere sugli effetti fisiopatologici del peccato nella seconda cantica da una parte, e sulle conseguenze morali del dolore fisico provato dalle anime purganti e dal personaggio-Dante dall'altra. Non suggerisco in alcun modo che, nel *Purgatorio* di Dante, la sofferenza del corpo sia vissuta come una colpa, né che il peccato si manifesti esclusivamente come deterioramento corporeo. Credo, invece, che una analisi integrata degli aspetti medico-teologici di questa cantica sia necessaria per comprenderne il significato di testo enciclopedicamente medievale ma

epistemicamente moderno. Dante, uomo del Trecento, non distingue tra corpo e spirito; con la sua poesia, aspira a conoscere questo mondo e l'altro. Allo stesso tempo, però, Dante è scrittore modernamente consapevole dei limiti dell'ingegno e del desiderio umani. Poche opere hanno catturato la disillusione (conoscenza frustrata ma non inutile) così lucidamente come la *Commedia* e, specialmente, come il *Purgatorio*, il regno in cui l'umanità viene colta profondamente nei suoi paradossi.

La critica francese di origini bulgare Julia Kristeva ha emblematicamente descritto il legame tra malattia ed esilio nel saggio pseudopolitico *Stranieri a noi stessi*, pubblicato in Francia nel 1991. L'estraneità è un "sintomo" (5), una "ferita segreta" (8) e una forma di depressione, perché ogni esule ha perso la patria. Per Kristeva, lo straniero è immagine esplicita della condizione esilica che è propria di ogni uomo, espulso dal grembo materno alla nascita per condurre una vita da pellegrino fino alla morte (8). Nella sezione dell'opera intitolata "San Paolo e sant'Agostino. Terapia dell'esilio e pellegrinaggio," Kristeva compie un ulteriore salto concettuale che le permette di relazionare la sofferenza psico-fisica dell'individuo-esule al dolore di Cristo, straniero per definizione. Grazie alla parola di Dio, incarnata nel verbo eucaristico, la desolazione melanconica dell'esiliato non è più "dolorosamente bloccata," ma "viene vissuta come una transizione verso una rinascita spirituale a partire e all'interno del corpo concreto" (88). Kristeva nota che "la lacerazione divenuta tratto d'unione si chiama Resurrezione o Eucarestia" e che "la parola che le mette in scena diviene una *terapia dell'esilio e della desolazione*" (88). L'"estraneità di Gesù," conclude Kristeva (89), è il "fondamento dell'*Ecclesia*."

Similmente, la *Commedia* di Dante segna il trionfo dell'uomo-credente sulla patologia-peccato dell'uomo-pellegrino. Come osserva lo storico inglese Vivian Nutton, le descrizioni vivide della malattia in Dante, insieme all'utilizzo di queste malattie come punizioni divine per crimini commessi sulla terra, tratteggiano il profilo di un poeta particolarmente attento a motivi medici (47). Si pensi, ad esempio, a Maestro Adamo, falsario del fiorino di Firenze, tormentato dall'idropisia in *If.* XXX, 46–90, o alla definizione patologica della superbia come "gran tumor" in *Purg.* XI, 119; ma gli esempi sarebbero molteplici. Eppure, come leggiamo in una delle pagine più persuasive dello studioso Manuele Gagnolati, "Dante non solo è al corrente dei dibattiti filosofici contemporanei sull'anima e il corpo, ma con la creatività, l'audacia e la profondità che spesso lo contraddistinguono inventa anche un concetto – quello di corpo aereo – che mantiene

le due posizioni sul corpo [dualistica o ilomorfica] in una tensione produttiva e riconosce l'importanza del corpo senza separarlo dall'anima o farlo dipendere completamente da essa" (75).⁴

Nell'*Inferno* come nel *Purgatorio*, ma la questione viene affrontata direttamente nel canto XXV del secondo, Dante immagina che la punizione delle anime sia duplice e "consista non solo nella separazione da Dio (la cosiddetta *poena damni*) [di significato morale e spirituale], ma anche nel tormento fisico [spesso riconducibile a una disfunzione patologica che è] inflitto all'anima separata (la *poena sensus*)" (76). Il modello del corpo aereo – l'"ombra" dotata di "un'apparenza ('paruta') [che] può continuare a esprimere tutte le facoltà sensoriali" (77) – spiega il motivo per cui le anime purganti provano dolore fisico senza avere un corpo (si veda il celebre discorso staziano sulla formazione dei corpi aerei in *Purg.* XXV, 79–108). Allo stesso tempo, tramite una seconda manovra anacronistica (se mi è permessa) ma appropriata, l'invenzione del corpo aereo ci permette di avvicinare l'intreccio mente-corpo-spirito della *Commedia*, fusione tipicamente medievale, alla nozione moderna di *embodied cognition*.

Le ricerche del nuovo cognitivismo, da considerarsi in parallelo con gli sviluppi della moderna medicina olistica, hanno dimostrato l'ipotesi che "ogni cognizione sia incarnata" e cioè che "anche le cognizioni superiori, che comportano un maggior grado di astrazione [penso qui all'invenzione del corpo aereo ma anche all'esperienza religiosa in generale], siano l'elaborazione di esperienze corporee."⁵ Il peccatore, in questo senso, è un esule espulso dal regno di Dio (si confronti la comune radice etimologica dei termini "errore" ed "errare"); al contempo, aggiungo, è un malato che ambisce alla guarigione, oltretutto alla patria. La critica dantesca ha messo in luce le corrispondenze profonde tra *sanatio* e *salvatio* nel *Purgatorio* di Dante. Ad esempio, Simone De Angelis discute il parallelo tra conoscenza medica e sapere teologico in Dante alla luce del canto XXIII del *Purgatorio* che ha per protagonista il goloso Forese Donati. Interventi come questo, fondamentali per comprendere il clima intellettuale del tempo, hanno però dimenticato che la

⁴ Gragnolati sintetizza così le due posizioni: "la dottrina della pluralità delle forme concepisce [...] anima e corpo come due entità distinte e si avvicina a una visione dualistica del loro rapporto, mentre la dottrina dell'unità della forma, secondo cui l'anima razionale è l'unica forma della persona mentre il corpo ne è la materia, lega strettamente anima e corpo e si avvicina a una visione ilomorfica" (73).

⁵ Traggo queste definizioni dalla voce "cognizione incarnata" dell'Enciclopedia online Treccani. Cfr. anche Shapiro.

dimensione esilica e, di conseguenza, postcoloniale e traduttiva, del *Purgatorio* è parte integrante e non accessoria del discorso congiunto guarigione-salvezza che si trova al suo centro. Alla coppia teologia e medicina va quindi agganciato un terzo elemento, l'esilio.

Suggerisco così una triangolazione nuova introducendo il termine *peregrinatio* alla diade *sanatio-salvatio*. La dinamica terapia-conversione non si attua se non nel contesto dell'esilio, proprio come la malattia dell'estraneità e dell'allontanamento non si cura se non attraverso la parola, poetica sì (di Dante-traduttore), ma in definitiva divina e incarnata (di Dio-autore). Ecco il perché della traduzione. Tra tutti i generi e le arti, la traduzione è quella che meglio coglie la duplice natura, intellettuale e corporea, del linguaggio. Come ricorda Vittorio Montemaggi, per Dante la parola è segno non solo razionale, ma anche corporale (191). Mettendoci in comunicazione e relazione con l'altro, la parola offre accesso a una conoscenza "traduttiva" – intermedia, fluida e non assoluta – che si fonda sulla disponibilità dell'individuo ad accogliere il volere e il sentire altrui come propri.

Per giungere alla proposta del purgatorio dantesco come spazio terapeutico-traduttivo, coniugo quindi due prospettive diverse, ma complementari: da un lato, la frontiera emergente delle *Translational Medical Humanities*, il campo di studi che indaga la traduzione come sapere comparato, medico e letterario al contempo; dall'altro lato, un'idea di traduzione fondamentalmente mistica (Dio è il primo e solo autore del perduto testo-corpo originario, cioè l'umana vita senza malattia e peccato). Questa nozione mistico-religiosa del processo traduttivo è stata teorizzata dal filosofo ebreo-tedesco Walter Benjamin (1892–1940) nel famoso saggio "Il compito del traduttore" (1923) e poi elaborata dal critico franco-americano George Steiner (1929–2020).

Comunicazione malata

In *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, pubblicato in inglese nel 1975, George Steiner sostiene che ogni atto comunicativo è, in sostanza, un atto traduttivo. All'interno della stessa lingua o tra lingue diverse, la comunicazione umana è traduzione e, in quanto tale, "apertura" e "via d'accesso a un'indagine sul linguaggio stesso" (76). Steiner osserva che il modello "dal trasmittente al ricevente" che rappresenta ogni processo semiologico e semantico è ontologicamente equivalente al modello 'dalla lingua-fonte alla lingua-ricevente', usato nella teoria della traduzione" (76). In entrambi gli schemi, specifica Steiner, "vi è 'nel

mezzo' un'opera di decifrazione interpretativa, una funzione di codificazione-decodificazione o sinapsi," e qui il linguaggio scientifico non è (soltanto) una metafora. Del resto, definiamo traduzione anche il processo mediante cui l'mRNA, ottenuto dal DNA della cellula durante la trascrizione, viene espresso in proteine. Un concetto usato obliquamente nelle scienze e nelle arti, la traduzione è nozione-ponte tra sistemi conoscitivi apparentemente distinti, ma intimamente correlati: la letteratura e la cultura da una parte, incluse la teologia e la mistica, e la scienza medica dall'altra. Questa fusione di saperi, che altro non che è che un incontro di alterità, è particolarmente evidente nel terzo spazio purgatoriale.

La salute, sorella della salvezza, dipende da parole che curano e creano relazione, sotto forma di viaggi, scoperte, incontro con soggettività altre; in una parola, dipende dalla comunicazione (Borgna 13). Ma se ogni atto comunicativo è, come sostiene Steiner, una traduzione, allora salute e salvezza sono determinate da processi traduttivi. Questa mia lettura terapeutico-traduttiva della seconda cantica non nega, ma piuttosto rinforza la materia morale dell'opera. C'è, alla base della *Commedia*, la coscienza di una comunicazione malata, e di una relazionalità mancata, con sé stessi, con l'altro e con Dio. Il peccato è mancanza di traduzione. Questa lacerazione è alla base dei sette peccati capitali, che, in *Purgatorio*, sono puniti e sanati nelle sette cornici, dove è necessario che "la piaga [del peccato] si ricuscia" (*Inf.* XXV, 139). L'idea della parola incarnata, non solo nel Verbo vivente di Cristo ma anche nel mistero della comunicazione umana, è evidente nella rappresentazione delle sette "P" impresse sulla fronte di Dante-pellegrino dalla spada dell'angelo guardiano nel canto IX del *Purgatorio*. Tali lettere, conoscenza incorporata, vengono rimosse/riparate dall'ala dello stesso angelo alla fine di ciascuna cornice, simbolo di un'avvenuta espiazione-traduzione che ricorda le qualità trasformative dei riti di passaggio:⁶

Sette P ne la fronte mi descrisse
col punton de la spada, e "Fa che lavi,
quando se' dentro, queste piaghe" disse. (*Inf.* IX, 112–114)

⁶ Non è un caso che, in antropologia, si usi il concetto di liminalità per descrivere lo stato di transizione di cui l'individuo fa esperienza nel passare da una condizione socio-culturale a un'altra; questo attraversamento, che condivide molto con il procedimento traduttivo, è noto sotto la definizione di rito di passaggio (Van Gennep; Turner). Come emerge da questo saggio, anche il rito della guarigione prevede l'attraversamento di una soglia, *limen*.

Le “P” incise sulla pelle di Dante sono iniziale duplice di “piaga” e “peccato,” corpo e spirito. Queste lettere materiche e materializzate conciliano, o *traducono*, i significati di una realtà, il purgatorio, all’interfaccia tra cielo e terra, paradiso e inferno, offrendo così la possibilità di una *embodied communication* che porta alla guarigione e alla salvezza.

Similmente, la visione della “femmina balba,” apparsa a Dante-personaggio all’inizio del canto XIX del *Purgatorio*, presenta balbuzie, disabilità e malattia non solo come disturbi comunicativi, ma anche come difetti morali e, quindi, peccati.

Mi venne in sogno una femmina balba,
ne li occhi guercia, e sovra i piè distorta,
con le man monche, e di colore scialba. (*Purg.* XIX, 7–9)

Come è stato giustamente osservato, a causa della sua dislalia, la femmina balba “non può pronunciare il saluto = salvezza proprio della donna che porta beatitudine,” e di Dio (Iacomuzzi, Dughera, Ioli *et al.* 255).

Il triplo legame *sanatio-salvatio-peregrinatio*, espresso nella modalità postcoloniale-traduttiva della seconda cantica (*translatio*), è specialmente evidente nei canti politici VI e VII. Queste pagine, a lungo lette nel segno dell’invettiva politica, sono in realtà puntellate dal lessico della malattia e del dolore. Gli esempi seguenti dimostrano varietà e consistenza di questo tessuto semantico, spesso intrecciato con motivi di viaggio, ribadendo così l’unità della triade:

Ahi serva Italia di dolore ostello,
nave senza nocchiere in gran tempesta,
non donna di provincie, ma bordello! (*Purg.* VI, 76–78)

Vien, crudel, vieni, e vedi la pressura
d’i tuoi gentili, e cura lor magagne;
e vedrai Santaflor com’è oscura! (*Purg.* VI, 109–111)

Rodolfo imperador fu, che potea
sanar le piaghe c’hanno Italia morta. (*Purg.* VII, 94–95)

La metafora alla base di questa patografia politica è il corpo-nazione di Firenze. La città, descritta come una donna “inferma,” evoca uno scenario da letteratura postcoloniale. Fiorenza, patria scissa internamente, è senza requie:

Fiorenza mia, [...]

E se ben ti ricordi e vedi lume,
vedrai te somigliante a quella inferma
che non può trovar posa in su le piume,
ma con dar volta suo dolore scherma (*Purg.* VI, 127–151)

Che il *Purgatorio* sia uno spazio malato eppure aperto alla guarigione – uno spazio traduttivamente dialettico – è dimostrabile a partire dalla serie di patologie che affliggono il corpo aereo delle anime purganti e quello umano del pellegrino Dante. Se l'*Inferno* è il regno della malattia senza cura (immobile), il *Purgatorio* è spazio trasformativo e trasformante (*in fieri*). È possibile elencare malattie e sintomi di varia natura – fisici, psichiatrici e/o neurologici – dalla narcolessia di Dante, fonte di visioni sia salvifiche sia terrifiche, alla severa depressione delle anime che hanno perso per sempre il corpo. Il *topos* depressivo del corpo assente diventa ossessivo nel quinto canto, dove si descrive il mancato ritrovamento del cadavere del condottiero ghibellino Buonconte da Montefeltro, morto durante la battaglia di Campaldino (1289) alla quale partecipò anche Dante.

E io a lui: “Qual forza o qual ventura
ti travò sì fuor di Campaldino,
che non si seppe mai tua sepoltura?” (*Purg.* V, 91–93)

Ma la patologia purgatoriale è prima di tutto infermità della parola. Il viaggio di purificazione-guarigione compiuto da Dante-personaggio implica l'ascensione da uno stile basso (infernale) a uno stile eccelso (paradisiaco). La poesia non è immune dagli effetti del dinamismo triadico analizzato in queste pagine. Non è un caso che, all'innalzarsi del tono e della materia nel canto IX del *Purgatorio* corrispondano due delle più eclatanti manifestazioni di afasia, quella dell'angelo guardiano prima e quella di Dante stesso all'udire del canto del *Tu Deum* poi:

Lettor, tu vedi ben com'io innalzo
la mia matera, e però con più arte
non ti maravigliar s'io la rincalzo. (*Purg.* IX, 70–72)

Vidi una porta, e tre gradi di sotto
per gire ad essa, di color diversi,
e un portier ch'ancor non faceva motto. (*Purg.* IX, 76–78)

Tale imagine a punto mi rendea
 Ciò ch'io udiva, qual prender si suole
 Quando a cantar con organi si stea;
 ch'or sì o no s'intendon le parole. (*Purg.* IX, 142–45)

Il terzo spazio dantesco induce all'afasia il parlante e chi ascolta. Il divino è intraducibile. Questo disturbo della comunicazione con, e dell'espressione di, Dio, si rivela, come abbiamo visto, a un duplice livello, corporale e metafisico: non è soltanto disturbo psicosomatico, ma anche impedimento spiritosomatico, perché esprime la difficoltà di raccontare l'esperienza dell'umano dolore (Sontag; Scarry) e del divino. Il viaggio purgatoriale inizia con il paradosso di un poeta rimasto senza parole,

Così sparì; e io su mi levai
 senza parlare (*Purg.* I, 109–10)

continua con l'afasia e il silenzio del poeta Virgilio, sua guida,

Lo mio maestro ancor non faceva motto (*Purg.* II, 25)

[...] e qui chinò la fronte,
 e più non disse, e rimase turbato. (*Purg.* III, 44–45)

Volser Virgilio a me queste parole
 con viso che, tacendo, disse "Taci." (*Purg.* XXI, 103–04)

e passa, come abbiamo visto, per il mutismo dell'angelo guardiano.

Questi esempi mostrano che la traduzione, canale comunicativo tra terra e cielo, corpo e spirito, è antidoto non farmacologico, ma verbale/poetico della parola malata. Sebbene molti critici abbiano rilevato la centralità della lingua nella *Commedia* di Dante, un ruolo che si collega giocoforza al *topos* mistico dell'ineffabilità propria di *Purgatorio* e *Paradiso* (Colombo; Sells; Turner), manca uno studio di questa lingua "altra" alla luce delle teorie e pratiche traduttive. Nella prossima sezione, risponderò a questa esigenza discutendo alcuni paradigmi fondamentali di traduzione terapeutica nel *Purgatorio* dantesco: plurilinguismo, intermedialità e linguaggio delle lacrime, per concludere con il trionfo della parola guarita in Cristo.

Comunicazione guarita

Dante affronta il nodo del peccato come malattia fisico-morale adottando una poetica traduttiva aperta all'accoglimento e combinazione di più lingue o media (Reynolds; Salmose e Elleström). In questo senso, il *Purgatorio* è un regno epistemicamente traduttivo in quanto mette alla prova preconcetti e certezze: non solo la sicurezza del corpo in questa vita e la sua assenza nell'altra (il corpo aereo è un surrogato di questo paradosso), ma anche il primato della parola poetica in un poema in versi. La Babele delle lingue non è soltanto in *Inferno*.

Diversamente dal primo regno, però, il plurilinguismo purgatoriale non è sinonimo di caos, ma è pratica teleologica che trova direzione in Cristo ambendo ad armonizzarsi con la "pura lingua" (Benjamin 49) del divino. Come osserva George Steiner, filo-logia è, prima di tutto, amore per il Logos e secondariamente scienza degli stemmi (95). In questo senso, Dante è un filologo d'eccezione perché scrive, con la *Commedia*, una delle più struggenti lettere d'amore a Dio.

Dante e Virgilio giungono all'ultimo e più tremendo cerchio infernale aggrediti dall'idioma incomprensibile del gigante biblico Nembrot (Nimrod nella grafia ebraica), mostro responsabile della costruzione della Torre di Babele nell'Antico Testamento (*Genesi* 10, 8–9 e 11, 1–9). L'abisso del male coincide con la condanna all'intraducibilità:

“*Raphèl mai amècche zabì almi*”
cominciò a gridar la fiera bocca,
cui non si convenia più dolci salmi. (*Inf.* XXXI, 67–69)

Lasciànlo stare e non parliamo a vòto;
ché così è a lui ciascun linguaggio
come 'l suo ad altrui, ch'a nullo è noto. (*Inf.* XXXI, 79–81)

L'episodio di Nembrot torna nel dodicesimo canto del *Purgatorio*, esempio di superbia punita, e scolpita, sul pavimento della prima cornice:

Vedea Nembròt a piè del gran lavoro
quasi smarrito, e riguardar le genti
che 'n Sennaàr con lui superbi fuoro. (*Purg.* XII, 34–36)

La *hybris* di questo gigante ricorda quella del viaggiatore Ulisse (*If.* XXVI): entrambi puniti per aver provato a “trascorrer la infinita via / che tiene una sustanza in tre persone” (*Purg.* III, 35–36), sfidano i limiti della gnosi. Come Ulisse insegue il suo ideale di conoscenza superando le colonne d’Ercole, Nembrot fa lo stesso dissipando l’unità delle lingue. Con lui, nasce l’idea di peccato come distanza dalla lingua di Dio (lingua madre) e, quindi, come intraducibilità. Tuttavia, mentre l’*Inferno* resta un regno fondamentalmente inarticolato e dislalico, in *Purgatorio* confusione delle lingue e afasia diventano prerequisiti di purificazione. Emblematicamente, la figura di Nembrot fa un’ultima comparsa in *Paradiso*, dove il primo uomo, Adamo, rammenta il mondo pre-traduzione (e pre-depressione), un mondo ancora unito nella, e non scisso dalla, lingua universale del creatore:

La lingua ch’io parlai fu tutta spenta
innanzi che a l’ovra inconsumabile
fosse la gente di Nembròt attenta. (*Par.* XXVI, 124–126)

Le diverse lingue parlate dagli uomini sono segno della loro natura instabile e imperfetta, che ingenera devianza, malattia ed errore. Per quanto corrotta, tuttavia, questa natura manchevole fa sì che si attui il piano salvifico-traduttivo di Dio:

Pria ch’i’ scendessi a l’infernale ambascia,
I s’appellava in terra il sommo bene
onde vien letizia che mi fascia;
e *El* si chiamò poi: e ciò conviene,
ché l’uso d’i mortali è come fronda
in ramo, che sen va e altra vene. (*Par.* XXVI, 133–138)

Se ora applichiamo al *Purgatorio* la lente della traduzione, non stupisce che l’occitano del trovatore francese Arnaut Daniel (c.1150– c.1210), lingua straniera nella Firenze del Trecento, sia definito “parlar materno” (*Purg.* XXVI, 117). Dante incorpora versi in occitano pronunciati da Daniel stesso:

El cominciò liberamente a dire:
“*Tan m’abellis vostre cortez deman,
qu’ieu no me puesc ni voill a vo cobrire.
Ieu sui Arnaut, que plor e vau cantan.*” (*Purg.* XXVI, 139–142)

In altri passi del *Purgatorio*, ci imbattiamo in versi in lingua latina cantati dalle schiere delle anime (qui sotto riporto l'esempio degli avari) o in parole latine riecheggianti il discorso di Cristo e della Vergine:

“*Adhaesit pavimento anima mea*”
sentia dir lor con sì alti sospiri,
che la parola a pena s'intendea. (*Purg.* XIX, 73–75)

Ché quella voglia agli alberi ci mena
che menò Cristo lieto a dire *Eli*,
quando ne liberò con la sua vena. (*Purg.* XXIII, 73–75)

Appresso il fine ch'a quell'inno fassi,
gridavano alto: “*Virum non cognosco.*” (*Purg.* XXV, 127–128)

Il *Purgatorio* di Dante offre anche il caso di un laboratorio traduttivo in cui i testi delle preghiere liturgiche, originalmente in latino, vengono tradotte in volgare per la prima volta. Si pensi, ad esempio, al celebre “Padre Nostro” cantato dalle anime dei superbi all'inizio dell'undicesimo canto:

O Padre nostro, che ne' cieli stai,
non circunscritto, ma per più amore
ch'ai primi effetti di là su tu hai (*Purg.* XI, 1–3)

Gli estratti discussi finora rivelano due atteggiamenti poetici solo apparentemente contrastanti: l'aldilà trattato da Dante come un paese di lingua straniera e il passaggio ininterrotto dal volgare all'occitano al latino all'interno della stessa cantica.

C'è di più. Nel *Purgatorio* di Dante la parola poetica rimanda continuamente a realtà e forme extra-poetiche: corpo e spirito, pagina e spartito, penna e scalpello. Questa reattività, intesa come capacità metamorfica della parola, si svolge per mezzo di matrici traduttive. Il terzo spazio purgatoriale trascende così la scrittura alfabetica per aprirsi alla traduzione inter- e multi-mediale: da poesia a musica, da poesia a scultura, da musica a danza, per citare gli esempi più significativi. In questa sede, è impossibile analizzare questa modalità di traduzione terapeutica in maniera sistematica; tuttavia, vorrei menzionare alcuni casi esemplari.

Nell'incontro con l'amato amico e compositore Casella, Dante enuncia una micro-teoria della terapia della musica secondo cui l'"amoroso canto" del compagno lenirebbe ogni male:

E io: "Se nuova legge non ti toglie
 memoria o uso a l'amoroso canto
 che mi solea gettar tutte mie doglie." (*Purg.* II, 106–08)

Similmente, tramite una metafora traduttivamente sinestesica, il canto delle anime purganti sortisce un effetto curativo sulle note (macchie, piaghe, lettere) del peccato:

Ben sì de' lor atar lavar le note
 che portar quinci, sì che, mondi e lievi,
 possano uscire a le stellate ruote. (*Purg.* XI, 34–36)

Il *Purgatorio* può leggersi, o ascoltarsi, come un libro di preghiere corali, dal salmo 113 intonato dalle anime trasportate dall'angelo nocchiero nel secondo canto ("*In exitu Israël de Aegypto*," *Purg.* II, 46) fino al salmo 78 cantato dalle sette donne-virtù nel paradiso terrestre ("*Deus, venerunt gentes*," *Purg.* XXXIII, 1). In quest'ottica, anche l'apparizione di Beatrice, portatrice di salute e salvezza, è annunciata da un segno sonoro, pre- ed extra-verbale, cioè un famoso verso del *Cantico dei Cantici*:

E un di loro, quasi dal ciel messo,
 "*Veni, sponsa, de Libano*" cantando
 gridò tre volte, e tutti li altri appresso. (*Purg.* XXX, 10–12)

La musica, tuttavia, non è l'unico espediente traduttivo. La parola poetica, confrontata con l'ineffabilità dell'esperienza divina, si fa danza (Matelda) e scultura (i bassorilievi marmorei dei canti X e XII). In questi casi, anziché fuggire nell'invisibile e nell'impalpabile (la melodia purgatoriale come elevazione del rumore dell'inferno), la parola si materializza, traducendosi, nel movimento del corpo che danza e della mano creatrice:

Come si volge, con le piante strette
 a terra e intra sé, donna che balli,
 e piede innanzi a piede a pena mette,

volsesi in su i vermigli e in su i gialli
fioretti verso me. (*Purg.* XXVIII, 52–56)

Colui che mai non vide cosa nuova
produsse esto visibile parlare,
novello a noi perché qui non si trova (*Purg.* X, 94–96)

Quest'ultima terzina mostra che Dio, sommo autore, si traduce per primo. In questo senso, il personaggio Dante – spinto ad ammirare gli esempi di umiltà premiata (canto X) e superbia punita (canto XII) ritratti nei bassorilievi scolpiti rispettivamente nella parete interna della montagna purgatoriale e sul pavimento della prima cornice – diventa anch'egli materia, marmo e foglio nelle mani del Padre. La disponibilità a lasciarsi tradurre è il primo passo verso la guarigione-purificazione del pellegrino. Se, per mezzo della musica, la muta lingua di Dio diventa udibile, è tramite la scultura che l'invisibile *Logos* di Dio diventa visibile. Queste rivelazioni sinestesiche mettono a nudo i meccanismi della complessa operazione traduttiva che è alla base della guarigione purgatoriale.

Al di là del plurilinguismo e dell'intermedialità purgatoriali, esiste una terza, potentissima, modalità di traduzione terapeutica, il pianto. A piangere, nel *Purgatorio*, non sono solo le anime (riporto l'esempio di Manfredi, re di Sicilia, e di Guido del Duca, nobile ravennate), ma anche Dante (qui nelle parole di Beatrice) e la stessa città di Roma:

Poscia ch'io ebbi rotta la persona
di due punte mortali, io mi rendei,
piangendo, a quei che volentier perdona. (*Purg.* III, 118–120)

Ma va via, Tosco, omai; ch'or mi diletta
Tropo di pianger più che di parlare,
sì m'ha nostra ragion la mente stretta. (*Purg.* XIV, 124–126)

Dante, perché Virgilio se ne vada,
non pianger anco, non pianger ancora;
ché pianger ti conven per altra spada. (*Purg.* XXX, 55–57)

Vieni a veder la tua Roma che piagne
vedova e sola. (*Purg.* VI, 112–113)

In *Dante's Tears*, Rossana Fenu Barbera ha dimostrato che il codice di comunicazione delle lacrime – una lingua che abbraccia nella sua fluidità religione, fisiologia e politica – è alla base della testualità e dell'ermeneutica di Dante. Dante assorbe dottrine e credenze attribuite al potere delle lacrime dalle tradizioni orientali e occidentali, attingendo al sapere di monaci e autori cristiani dal IV secolo in avanti. Forte di queste conoscenze, esplora le potenzialità del pianto come strumento di purificazione per arrivare alla parola-guarigione e a Dio.

Che le lacrime abbiano valore terapeutico oltre che purgante, nel senso morale e religioso del termine, è fatto misterioso ma noto (Lam, Vingerhoets e Bylsma). Il pianto è un sistema naturale volto alla riduzione del dolore e i meccanismi di tale operazione, sebbene siano regolati dal, e comportino il, rilascio di composti chimici, rimangono in larga parte inspiegati. Eppure mi pare che, nel misterioso modo di esprimersi delle lacrime, siano presenti gli elementi di una traduzione vera e propria. Spesso le lacrime, “gemiti silenziosi del corpo vivente” (Borgna 52), ci mettono in comunicazione con gli altri offrendo una lingua altra. Il pianto, osserva lo psichiatra italiano Eugenio Borgna, ha “molteplici e discordanti significati che dovremmo saper interpretare” e, aggiungerei, tradurre. La fenomenologia delle lacrime, continua Borgna, “la loro significazione umana e spirituale, la loro arcana capacità di comunicare l'indicibile dolore, la loro misteriosa donazione di senso” esprimono ciò che le parole non riescono a dire, aiutandoci così a “comprendere qualcosa di quello che si nasconde negli abissi della vita interiore in noi, e negli altri da noi” (65). In questo senso, l'incontro con il divino e con la malattia, due esperienze apparentemente slegate, condividono una resistenza simile nei confronti dell'espressione verbale: una forma di intraducibilità, che le lacrime dissolvono.

Nel *Purgatorio* di Dante, il linguaggio delle lacrime suggella la triade *santio-salvatio-peregrinatio*, diventando firma di traduzione terapeutica. Vorrei dirlo prendendo in prestito le parole dello storico dell'arte francese Jean-Loup Charvet, citato dallo stesso Borgna:

Immobili nella loro caduta, le lacrime partecipano a un movimento che non è più quello della terra. [...] Esse parlano scorrendo verso un altrove che è già oltre la loro esistenza. [...] Stranamente silenziosa, chiaramente visibile, risolutamente sospesa [mediana, la lacrima] è una scrittura che esiste solo nelle sue cancellature. (57)

Va altresì ricordato che, a questo altrove, le lacrime ci avvicinano tramite la loro sostanza fluida e acquosa: un mare interiore che è simbolo non soltanto di esilio (si pensi alle “miglior acque” invocate sulla spiaggia del *Purgatorio* nel primo verso della cantica), ma anche di guarigione (il bagno purificatore di Dante-personaggio nei fiumi Lete e Eunoè alla fine). L’acqua – mare, lacrima, fiume o composto atmosferico come la nebbia evocata nell’incipit del canto XVII – definisce il terzo spazio traduttivo-terapeutico del *Purgatorio* dantesco, guarendo mediante la connettività del suo stesso mezzo. In questo modo, la comunicazione interrotta e malata dell’individuo si ritesse, o “si ricuscia” (*Inf.* XXV, 139), nella perfetta relazionalità di Cristo, primo testo e primo autore che si rigenera eternamente:

L’acqua che vedi non surge di vena
 che ristori vapor che gel converta,
 come fiume ch’acquista e perde lena;
 ma esce di fontana salda e certa
 che tanto dal voler di Dio riprende
 quant’ella versa da due parti aperta. (*Purg.* XXVIII, 121–126)

Confine liquido

Con questo intervento, spero di aver dimostrato che la traduzione, proprio come il suo contraltare teorico, il purgatorio, è “un fenomeno lento [che] ristagna, palpita per secoli, giace in angoli morti del flusso della storia, poi, improvvisamente o quasi, è trascinato nella corrente non già per smarrirvisi, ma al contrario per emergere e recare testimonianza” (Le Goff 6). Questa testimonianza, come si è visto, è prova di guarigione fisica (*sanatio*), spirituale (*salvatio*) e culturale (*peregrinatio*), e rivela i confini bio-spirituali del purgatorio come “(post-)nazione” traduttiva.

Similmente alla traduzione, il purgatorio è infatti un “grande misconosciuto della storia” (407). Mentre la prima è subordinata all’autorevolezza del testo originale, una posizione che l’ha relegata a lungo ai margini dell’istituzione letteraria, il secondo è stato per molto tempo trascurato a favore del dualismo inferno-paradiso. Questo modello colonialistico e categorico di spazializzazione dell’aldilà ha trascurato le radici traduttive del regno di mezzo, nato, come si è detto, dalla contaminazione delle culture. Allo stesso tempo, ha offuscato il carattere eminentemente terapeutico dello spazio purgatoriale, dove la parola si eleva per fini extra-poetici, e cioè a curare i disturbi di comunicazione derivati dalla relazionalità malata dell’individuo con sé stesso, con gli altri e con Dio. La traduzione, vero e

proprio crocevia tra la lingua e i geni (Apter xii), assiste l'esule e il malato: espressione di una lingua e cognizione incarnate.

Vorrei concludere questa lettura postcoloniale e medico-letteraria del *Purgatorio* dantesco con una riflessione di ordine etico-strutturale. L'acqua, elemento essenziale di questo processo di purificazione, sfida la verticalità teleologica della montagna purgatoriale, una montagna "mobile" che ha nel mare le sue radici e nei fiumi Lete e Eunoè le sue vette. In questo luogo, la solidità della fede cristiana, caposaldo medievale, è arricchita, e non minacciata, dalla fluidità del confine liquido varcato in questo saggio, in un modo che unisce discipline, epoche, regni e metodi. A comunicare, così, non sono soltanto la letteratura e la medicina, il Medioevo e l'oggi, i santi e i dannati, ma anche i vivi e i morti, accomunati dal paradossale di possedere e/o rid desiderare un corpo – si noti bene, non esclusivamente uno spirito – che aspira a tradurre Dio.

The Queen's College, University of Oxford

OPERE CITATE

- Apter, Emily. *The Translation Zone. A New Comparative Literature*. Princeton University Press, 2006.
- Barnes, John e Jennifer Petrie (a cura di). *Dante and the Human Body. Eight Essays*. Four Court Press, 2007.
- Barolini, Teodolinda. *The Undivine Comedy. Detheologizing Dante*. Princeton University Press, 1992.
- Benjamin, Walter. "Il compito del traduttore." In *Angelus novus. Saggi e frammenti*. A cura di Renato Solmi, Einaudi, 1995, pp. 39–52.
- Berman, Antoine. *La traduction et la lettre, ou l'auberge du lointain*. Seuil, 1999.
- Bhabha, Homi. *I luoghi della cultura*. Meltemi, 2001.
- Borgna, Eugenio. *Parlarsi. La comunicazione perduta*. Einaudi, 2015.
- Casini, Federica. "La poetica dell'ospitalità di Antonio Prete. Un traduttore in dialogo." *Cahiers d'études romanes*, vol. 29, 2014, pp. 245–57.
- Charvet, Jean-Loup. *L'eloquenza delle lacrime*. Medusa, 2001.
- "Cognizione incarnata," *Enciclopedia Treccani* https://www.treccani.it/enciclopedia/cognizione-incarnata_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/.

- Colombo, Manuela. *Dai mistici a Dante. Il linguaggio dell'ineffabilità*. La Nuova Italia, 1987.
- Crisp, Roger (a cura di), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. Oxford University Press, 2013.
- Davies, Oliver. "World and body. A study in Dante's cosmological hermeneutics." In *Dante and the Human Body. Eight Essays*. A cura di John Barnes e Jennifer Petrie, Four Court Press, 2007, pp. 195–214.
- De Angelis, Simone. "Sanatio and Salvatio. 'Body' and Soul in the Experience of Dante's Afterlife." In *Dante and the Human Body. Eight Essays*. A cura di John Barnes e Jennifer Petrie, Four Court Press, 2007, pp. 89–116.
- Engelbrechtsen, Eivind, Gina Fraas e John Ødemark. "Towards a Translational Medical Humanities. Introducing the Cultural Crossings of Care." *Medical Humanities*, vol. 46, no. 2, 2020, pp. 1–7.
- Engelbrechtsen, Eivind, Toni Joakim Sandset e John Ødemark. "Expanding the Knowledge Translation Metaphor." *Health Research Policy and Systems*, vol. 15, no. 19, 2017, pp. 1–4.
- Fenu Barbera, Rossana. *Dante's Tears. The Poetics of Weeping from Vita Nuova to the Commedia*. Olschki, 2017.
- Gilson, Simon. *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*. Edwin Mellen Press, 2000.
- Gragnotati, Manuele. *Amor che move. Linguaggio del corpo e forma del desiderio in Dante, Pasolini e Morante*. Il Saggiatore, 2013.
- Gwendoline, Aude. "La traduction-guérison. Un aperçu de cette métaphore à la lumière de quelques cas célèbres." *Itinéraires*, vols. 2–3, 2018–2019, pp. 1–13.
- Hawxwell, Frances. "Dante's *Divine Comedy* and Modern Depth Therapy." *Psychodynamic Practice*, vol. 21, no. 1, 2015, pp. 36–52.
- Hochschild, Paige. *Memory in Augustin's Theological Anthropology*. Oxford University Press, 2012.
- Irwin, Terence. "Later Christian Ethics." In *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. A cura di Roger Crisp, Oxford University Press, 2013, pp. 184–203.
- Jacomuzzi, Stefano, Attilio Dughera, Giovanna Ioli e Vincenzo Jacomuzzi (a cura di). *La Divina Commedia. Con percorsi, verifiche e letture critiche*. Società Editrice Internazionale, 1999.

- Kristeva, Julia, Marie Rose Moro, John Ødemark e Eivind Engebretsen. “Cultural Crossings of Care. An Appeal to the Medical Humanities.” *Medical Humanities*, vol. 44, 2018, pp. 55–58.
- Kristeva, Julia. *Stranieri a noi stessi*. Donzelli, 2014.
- Lam, Cateljne ‘t, Ad Vingerhoets e Lauren Bylsma. “Tears in Therapy. A Pilot Study about Experiences and Perceptions of Therapist and Client Crying.” *European Journal of Psychotherapy and Counselling*, vol. 20, no. 2, 2018, pp. 199–219.
- Le Goff, Jacques. *La nascita del purgatorio*. Einaudi, 2014.
- Lukes, Alexandra. “The schizophrenic prism. Louis Wolfson’s translation practice.” In *Prismatic Translation*. A cura di Matthew Reynolds, Legenda, 2019, pp. 331–45.
- Magrelli, Valerio. *La parola braccata. Dimenticanze, anagrammi, traduzioni e qualche esercizio pratico*. Il Mulino, 2018.
- Meschonnic, Henri. *Poétique du traduire*. Verdier, 1999.
- Montemaggi, Vittorio. “‘La rosa in che il verbo divino carne si fece:’ Human Bodies and Truth in the Poetic Narrative of the *Commedia*.” In *Dante and the Human Body*, pp. 159–94.
- Nutton, Vivian. “Dante, Medicine and the Invisible Body.” In Barnes e Petrie, *Dante and the Human Body. Eight Essays*. A cura di John Barnes e Jennifer Petrie, Four Court Press, 2007, pp. 43–60.
- Perciaccante, Antonio, Alessia Coralli, Donatella Lippi e Raffaella Bianucci. “Dante Alighieri. Evidence for Sleep Disorder-Related Cardiac Autonomic Dysfunction.” *The Lancet Respiratory Medicine*, vol. 5, 2017, p. 21.
- Prete, Antonio. *All’ombra dell’altra lingua. Per una poetica della traduzione*. Bollati Boringhieri, 2011.
- Reynolds, Matthew (a cura di). *Prismatic Translation*. Legenda, 2019.
- _____. *Likenesses. Translation, Illustration, Interpretation*. Legenda, 2013.
- Riva, Michele Augusto, I. Bellani, L. Tremolizzo, L. Lorusso, C. Ferrarese e G. Cesana. “The neurologist in Dante’s *Inferno*.” *Neurology and Art*, vol. 73, n. 5–6, 2015, pp. 278–82.
- Salmose, Niklas e Lars Elleström (a cura di). *Transmediations. Communication across Media Borders*. Routledge, 2019.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press, 1985.

- Sells, Michael Anthony. *Mystical Languages of Unsayings*. University of Chicago Press, 1994.
- Shapiro, Lawrence. *Embodied Cognition*. Routledge, 2019.
- Sontag, Susan. *Illness as a Metaphor*. Farrar Straus Giroux, 1978.
- Steiner, George. *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*. Garzanti, 2004.
- Turner, Denys. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge University Press, 1995.
- Turner, Victor. "Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage." In *The Forest of Aymbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, 1970, pp. 93–111.
- Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago University Press, 1960.
- Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. Routledge, 1998.
- Webb, Heather. "Dante's Definition of Life." *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, vol. 129, 2011, pp. 47–62.
- Whitehead, Anne, Angela Woods, Sarah Atkinson, Jane Macnaughton e Jennifer Richards (a cura di). *The Edinburgh Companion to the Critical Medical Humanities*. Edinburgh University Press, 2016.
- Widmer, David. "Black Bile and Psychomotor Retardation. Shades of Melancholia in Dante's *Inferno*." *Journal of the Histories of the Neurosciences*, vol. 13, no. 1, 2004, pp. 91–101.