

Il ruolo della cultura nella traduzione

Robert BASCOM, The Role of Culture in Translation



CRISTINA ROSA NAZARRI

Scuole Civiche di Milano

Fondazione di partecipazione

Dipartimento Lingue

Scuola Superiore per Mediatori Linguistici

via Alex Visconti, 18 20151 MILANO

Relatore Prof. Bruno OSIMO

Diploma in Scienze della Mediazione Linguistica
novembre 2007

© Timothy Wilt 2003
© Cristina Rosa Nazarri per l'edizione italiana 2007

ABSTRACT IN ITALIANO: Il ruolo della cultura nella traduzione

La tesi consiste nella traduzione di un articolo di Robert Bascom dedicato al ruolo della cultura nella traduzione, con particolare riferimento alla traduzione della Bibbia. L'autore parte dai concetti di «frame culturale» e «framing» tratti dalle opere di Katan e dal concetto di «modelli cognitivi idealizzati» di Lakoff e fornisce alcuni esempi di parole inglesi di uso comune («night», «key») per spiegare come ogni cultura crei mappe mentali differenti per classificare e descrivere la realtà e come la traduzione non possa prescindere dalla diversità delle esperienze e delle categorie mentali degli individui e delle comunità. Il resto dell'articolo è dedicato alla descrizione di come i concetti di reciprocità e di frame e confini fungano da nesso tra un'ampia gamma di termini chiave nell'ambito biblico. Dall'analisi di queste parole ricorrenti delle Sacre Scritture emerge la culturospecificità di queste ultime, che è alla base delle difficoltà traduttive che esse da sempre presentano, obbligando i traduttori a scegliere tra una traduzione parola per parola avulsa dal contesto culturale e sociale contemporaneo, necessariamente diverso da quello dell'antico Israele, compensando questo divario con l'uso di un pesante apparato metatestuale, e una traduzione meno pedissequa che, pur rispondendo a un criterio filologico, sia improntata alla chiarezza e alla comprensibilità per il lettore contemporaneo. La tesi si conclude tracciando un'analogia tra la traduzione della Bibbia e la traduzione giuridica, anch'essa soggetta agli stessi vincoli di culturospecificità, risultanti dai diversi ordinamenti («common law» vs. «civil law») che esprimono una diversa concezione della società.

ENGLISH ABSTRACT: The Role of Culture in Translation

The thesis consists of the translation of an article by Robert Bascom regarding the role of culture in translation, with particular reference to Bible translation. Starting from the notions of «cultural frame» and «framing» taken from the works of Katan as well as from the notion of «idealized cognitive models» by Lakoff, the author provides some examples of everyday English words («night», «key») to explain how each culture creates different mental maps to categorize and describe reality and how translation cannot disregard the diversity of the experiences and of the mental categories of individuals and communities. The rest of the article is devoted to the description of how the notions of reciprocity and frames and boundaries create a relationship among a wide range of key-terms within the biblical framework. The analysis of these words recurring in the Scriptures shows that the latter are culture-specific, which accounts for the difficulties translators always find when translating them: translators are hence forced to choose between a philological translation, alien to contemporary cultural and social context, which is necessarily different from the one of ancient Israel, filling this gap through the use of a set of explanatory notes and cross-references, and a more readable translation which, although complying with the principle of accuracy, is based on clarity and ease of understanding for contemporary readers. The thesis lastly draws a comparison between Bible translation and juridical translation, which is also bound to the specific cultural features resulting from the different systems («common law» vs. «civil law») expressing a different conception of society.

ABSTRACT EN FRANÇAIS: Le rôle de la culture dans la traduction

La thèse consiste en la traduction d'un article de Robert Bascom consacré au rôle de la culture dans la traduction, en particulier par rapport à la traduction de la Bible. A partir des notions de «frame culturel» et de «framing» provenant des œuvres de Katan et de la notion de «modèles cognitifs idéalisés» de Lakoff, l'auteur donne quelques exemples de mots anglais d'usage commun («night», «key») pour expliquer comment chaque culture crée des cartes mentales différentes pour classer et décrire la réalité et

comment la traduction ne peut pas faire abstraction de la diversité des expériences et des catégories mentales des individus et des communautés. Le reste de l'article est consacré à la description de la façon où les notions de réciprocité et de frames et confins agissent en tant que trait d'union dans un vaste choix de termes-clé au cadre de la Bible. L'analyse de ces mots récurrents dans la Sainte Ecriture montre la spécificité culturelle de cette dernière, qui est à la base des difficultés que sa traduction a toujours présentées, de sorte que les traducteurs ne peuvent que choisir entre une traduction philologique étrangère au contexte culturel et social contemporain, nécessairement différent de celui de l'ancien Israël, en comblant cet écart par l'emploi de dispositifs métatextuels lourds, et une traduction plus lisible qui, bien que conforme au critère philologique, est caractérisée par la clarté et par la compréhensibilité pour le lecteur contemporain. La thèse se termine par une analogie entre la traduction de la Bible et la traduction juridique, elle aussi soumise aux mêmes contraintes de spécificité culturelle, en conséquence des différents systèmes («common law» vs. «civil law») qui expriment une différente conception de la société.

SOMMARIO

ABSTRACT IN ITALIANO: Il ruolo della cultura nella traduzione	3
ENGLISH ABSTRACT: The Role of Culture in Translation	3
ABSTRACT EN FRANÇAIS: Le rôle de la culture dans la traduction	3
SOMMARIO	5
Prefazione: L'importanza dell'aspetto culturale nella traduzione della Bibbia	6
Riferimenti bibliografici	10
Traduzione con testo a fronte	12
The Role of Culture in Translation	13
Il ruolo della cultura nella traduzione	14
3.1 Katan's <i>Translating Cultures</i>	15
3.1 <i>Translating Cultures</i> di Katan	16
3.2 <i>Women, Fire, and Dangerous Things</i>	27
3.2 <i>Women, Fire, and Dangerous Things</i>	28
3.3 Night, sun and wine	35
3.3 Notte, sole e vino	36
3.4 'Key'	39
3.4 «Key»	40
3.5 A map of some fundamental biblical notions	43
3.5 Mappa di alcuni concetti biblici fondamentali	44
3.6 Conclusion	73
3.6 Conclusione	74
Conclusione: Traduzione giuridica e cultura	77
Riferimenti bibliografici	79

Prefazione: L'importanza dell'aspetto culturale nella traduzione della Bibbia

Questa tesi verte sull'importanza dell'aspetto culturale nella traduzione, in particolare in due settori in cui la molteplicità e la varietà delle culture implicano la presenza di innumerevoli *realia* e di termini difficilmente traducibili senza l'ausilio di apparati metatestuali: il settore religioso (traduzione delle Sacre Scritture) e il settore giuridico (raffronto tra ordinamenti di *civil law* e ordinamenti di *common law*).

La tesi consiste nella traduzione integrale dell'articolo di Robert Bascom «The Role of Culture in Translation» («Il Ruolo della Cultura nella Traduzione»): nella prima parte di questo articolo, Bascom ripercorre le teorie principali emerse nel corso dell'annoso dibattito sul nesso tra cultura e traduzione, concentrandosi in particolare sul testo del 1999 di Katan *Translating Cultures* e sul testo del 1987 di Lakoff *Women, Fire, and Dangerous Things*; dal piano teorico passa quindi a esempi pratici di parole di uso quotidiano (tra gli altri, le parole inglesi *night* e *key*) per dimostrare come gli esseri umani classifichino la realtà in categorie che differiscono da una cultura all'altra, con implicazioni sulla lingua e di conseguenza sulla traduzione interlinguistica. Tale concetto si rifà agli studi di Benjamin Lee Whorf, da cui si evince che già il pensiero, a seconda della lingua madre della persona che lo formula, è diverso e che il linguaggio lo esprime di conseguenza.. «Perciò l'esistenza delle parole a cui siamo abituati, che a prima vista sono un modo "ovvio" e "naturale" di suddividere il mondo in categorie, influisce in realtà sul nostro modo di pensare» (Osimo 2004: 30).

Nella seconda parte dell'articolo, l'attenzione si concentra su alcuni concetti biblici, suddivisi in tre categorie fondamentali: la reciprocità (*tsedeq/tsedaqah*, *'emet/'emunah/he'emin*, *go'el*, *hesed*), la creazione di frame e confini (santità e profanazione, rispettivamente come conservazione e violazione dei confini religiosi-

culturali, tempo, spazio, creazione, numeri simbolici, stato, corpo umano, leggi sul cibo, sacrificio di animali), infine la malattia e la guarigione nel Nuovo Testamento. Da questi esempi concreti si evince la forte culturospecificità delle Sacre Scritture, profondamente calate nel contesto della società tradizionale dell'antico Israele.

La trasposizione delle Scritture ha dovuto adattarsi a un concetto di "fedeltà"¹ all'originale che è cambiato nel tempo a seconda del contesto culturale.

Per esempio, Carlo Buzzetti (16-17) riporta la leggenda che circonda la prima traduzione greca della Bibbia, la cosiddetta «Septuaginta» o «Settanta», cominciata nel III secolo a.C. e conclusa due secoli dopo. Tale traduzione è nata dall'esigenza della diaspora, dalla particolare condizione di quegli ebrei immigrati che nel giro di alcune generazioni hanno perso la lingua di origine, acquisendo invece l'uso della lingua che li ospita. In particolare nel Mediterraneo, dopo il III secolo a.C., abbiamo un ampio uso del greco. Gli ebrei sono numerosi in particolare ad Alessandria d'Egitto, dove si sviluppa il progetto di una traduzione greca. Buzzetti (36) narra la leggenda secondo cui il re d'Egitto Tolomeo Filadelfo chiede al sommo sacerdote di Gerusalemme che gli siano messi a disposizione 72 esperti (sei per ogni tribù d'Israele) in grado di tradurre i libri degli ebrei. Le 72 traduzioni, ispirate direttamente da Dio e scritte sotto dettato dell'ispirazione divina, risultano alla fine identiche, sebbene ciascun traduttore avesse lavorato in isolamento e indipendentemente dagli altri. La «Settanta» diventa la Bibbia per eccellenza, diventando una fonte per le traduzioni successive, contrariamente ai *targumim*, traduzione o parafrasi-commento in aramaico delle Sacre Scritture, che si accostarono al testo ebraico e si limitarono a fare da supporto ad esso. Entrambi questi esempi denotano l'intento di superare una barriera linguistica, nel primo caso portando i fedeli ebrei della diaspora, che non comprendevano più l'ebraico, verso l'originale, nel

¹ Qui si usa la parola «fedeltà» che però nel dibattito contemporaneo è totalmente in disuso a causa dell'impossibilità di considerarla «termine» dal punto di vista scientifico. La si usa dunque al solo scopo di riferire il processo diacronico del dibattito. In effetti, forse l'unico uso che se ne può fare è in ambito religioso, dove fa riferimento al concetto di «fede».

secondo caso facendo superare al testo la barriera e portandolo verso il ricevente, rappresentando l'originale nell'ambiente di destinazione.

L'altra grande impresa di traduzione della Bibbia implica un'idea di "fedeltà" alquanto diversa: si tratta della traduzione che San Gerolamo redige nel IV secolo su incarico di Papa Damaso per mettere ordine tra le diverse versioni latine, e che prende il nome di «Vulgata». L'opera di Gerolamo fu aspramente criticata in quanto la nuova versione stabiliva il primato della chiarezza sulla filologia: Sant'Agostino, per esempio, sosteneva l'importanza dell'oscurità delle Sacre Scritture (Nergaard: 30). Anche per rispondere a tali critiche, Gerolamo scrive la lettera a Pammachio, che costituisce un vero e proprio manifesto programmatico di teoria della traduzione:

È assai difficile quando si segue il pensiero di un autore non allontanarsene mai; è arduo addirittura conservare nella traduzione tutta l'eleganza e la bellezza dell'originale [...]. Se traduco alla lettera, genero delle assurdità, se costretto dalla necessità, altero in qualche cosa l'ordine, lo stile, mi si dirà che manco al mio dovere d'interprete [...] (San Gerolamo, in Nergaard: 66).

Gerolamo adotta dunque un'idea di fedeltà del tutto diversa rispetto alla tradizione della «Settanta», riconoscendo l'inevitabile frattura con il prototesto e richiamandosi a una sorta di riscrittura che è un ripensamento profondo del testo (Arduini-Steconci: 78).

Un altro concetto di "fedeltà" sottende alla grande traduzione dell'Antico e del Nuovo Testamento realizzata da Lutero tra il 1522 e il 1534: l'intento di Lutero è rendere le Sacre Scritture comprensibili a tutti, conformemente al principio della Riforma secondo cui il rapporto diretto con la Bibbia è fondamentale per la fede. Un brano particolarmente controverso è un passo dell'Epistola di San Paolo ai Romani, in cui il testo «arbitramur hominem iustificari ex fide sine operibus» è tradotto con «Wir halten

dass der Mensch gerecht werde, ohne des Gesetzes Werk, allein durch den Glauben» («Noi riteniamo che l'uomo sia giustificato senza le opere della legge, soltanto per fede»). L'aggiunta di «allein», «solamente», che presenta serie conseguenze teologiche, si basa su una precisa interpretazione del pensiero di san Paolo, secondo cui l'Apostolo tratta in questo passo il punto principale della dottrina cristiana, ossia la nostra giustificazione mediante la fede in Cristo, escludendo che perfino le opere della legge (per quanto legge e parola di Dio) possano aiutare a conseguire la giustizia.

«La strategia adottata da Lutero nella sua celebre traduzione si spiega quindi come la convergenza di due fattori: da una parte un richiamo alla fedeltà alla lingua in cui si traduce e al senso originale, dall'altra la rivendicazione di una interpretazione innovativa» (Arduini-Stecconi: 80).

Anche in tempi moderni si è posto il problema di rendere le Sacre Scritture accessibili a una società non più tradizionale: «[...] spesso sensazioni, idee e concetti della Bibbia non ci sono più familiari: ad esempio, l'importanza della pastorizia o il valore della luce quando la notte era buio pesto... Grosso modo, chi traduce dovrebbe operare una scelta fra tradurre letteralmente parola per parola (con la necessità di spiegare in nota certe immagini lontane alla nostra sensibilità) o tradurre in modo più libero, utilizzando una frase moderna equivalente per significato a quella antica. Un esempio chiarirà tutto: letteralmente san Paolo in Romani 12,20 dice “[...] se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; [...] facendo questo, infatti, ammasserai carboni ardenti sopra il suo capo”. Ma ai tempi di Paolo l'ultima parte della frase significava semplicemente “lo farai arrossire di vergogna”» (Basello).

La stessa costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II *Dei Verbum* (1965) sostiene che «poiché la parola di Dio deve essere a disposizione di tutti in ogni tempo, la Chiesa cura con materna sollecitudine che si facciano traduzioni appropriate e corrette nelle varie lingue, a preferenza dai testi originali dei sacri libri. [...] Inoltre, siano preparate

edizioni della sacra Scrittura, fornite di idonee annotazioni, ad uso anche dei non-cristiani e adattate alla loro situazione» (Dei Verbum: 22-25).

Proprio il Concilio Vaticano II, dichiarando lingua liturgica il volgare (cioè l'italiano) e non più il latino, rende impellente la necessità di una versione ufficiale della Bibbia, approvata dalla chiesa italiana e adatta all'uso liturgico. Per questioni di tempo, si decise di non tradurre *ex novo*, ma di rivedere e correggere la già diffusa traduzione delle edizioni UTET, che aveva il pregio di essere molto omogenea essendo opera di tre soli traduttori. Nel 1971 esce la prima versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana (CEI), leggermente corretta nel 1974. Nel 1997 è stata presentata la revisione del Nuovo Testamento, con interventi pesanti volti soprattutto a rimediare omissioni di termini presenti invece nei testi originali, a migliorarne la coerenza interna (cioè cercare di tradurre sempre nello stesso modo medesime espressioni del testo originale) e a aggiornarla con le recenti conquiste degli studi. Anche in Italia, come già da tempo nel mondo protestante, si sente la necessità di aggiornare e migliorare sempre la traduzione dei sacri libri, tanto che attualmente esistono numerose altre traduzioni oltre a quella ufficiale CEI.

Riferimenti bibliografici

ARDUINI, Stefano, STECCONI, Ubaldo, *Manuale di traduzione*, Roma, Carocci, 2007.

BASELLO, Gian Pietro, «Le traduzioni della Bibbia in lingua italiana», san Giovanni in Persiceto, 2000, disponibile in internet all'indirizzo <http://digilander.libero.it/elam/bibbia/tradurre.htm>, consultato nel mese di ottobre 2007.

BUZZETTI, Carlo, *La Bibbia e la sua traduzione*, Torino, Elle Di Ci, 1993.

CASSESE, S., *Cultura e politica del diritto amministrativo*, Bologna, Il Mulino, 1971.

DE FRANCHIS, Francesco, *Dizionario giuridico Inglese-Italiano*, Milano, Giuffrè, 1984.

NERGAARD, Siri (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Milano, Bompiani, 1993.

OSIMO, Bruno, *Manuale del traduttore*, Milano, Ulrico Hoepli, 2004.

OSIMO, Bruno, *Traduzione giuridica e scienza della traduzione*, in corso di pubblicazione.

Traduzione con testo a fronte

The Role of Culture in Translation

ROBERT BASCOM¹

Understanding the influence of culture on the production, understanding and communication of the Scriptures is of course a fundamental concern of Bible translators. Books such as Nida (1954), Smalley (1967), Nida and Reyburn (1981), Wendland (1987) and van der Jagt (forthcoming) indicate the ongoing concern to understand the cultural dynamics of translation. Consultants with little background in cultural studies would benefit from reading through these works in the early stages of their training.

Works such as these indicate the pervasiveness and depth of implicit knowledge and values within a culture and how cultural frameworks influence the understanding of and communicating about materials originating from other cultures. The task of cross-cultural communication involved in Bible translation is especially daunting in view of the multiplicity of cultures involved. One translation project might involve:

- The culture of the text, different in different parts of the Bible, but more or less definable for any specific passage;
- The culture of translation consultants, often outsiders to the cultures they work with, and usually having had their attitudes toward and understanding of Scriptures filtered through western academic experience and training;
- The culture(s) of the language(s) used in communication between consultants and translators (for example, the Hispanic culture in Latin America);
- The culture(s) of the translator(s);
- Neighbouring and national cultures of the translators that differ from those mentioned above.

In the first part of this chapter, we give an overview of Katan's (1999) introduction to culture and translation and briefly discuss Lakoff's (1987) study of psychological and cultural influences on the categorization of experience. In the second part of the chapter, we consider how various lexical items are framed within a culture and how the cognitive mapping of lexical relationships overlap and diverge between cultures. We

¹ I owe many thanks to those who have read and reviewed this chapter, especially Reinier de Blois and Ernst Wendland.

Il ruolo della cultura nella traduzione

ROBERT BASCOM¹

Comprendere l'influsso della cultura sulla produzione, l'esegesi e la comunicazione delle Sacre Scritture è naturalmente un interesse fondamentale dei traduttori della Bibbia. Libri come quelli di Nida (1954), Smalley (1967), Nida e Reyburn (1981), Wendland (1987) e van der Jagt (in corso di pubblicazione) indicano la costante preoccupazione di cogliere la dinamica culturale della traduzione. I consulenti con uno scarso bagaglio di studi culturali trarrebbero beneficio dalla lettura di queste opere nelle fasi iniziali della propria formazione.

Opere di questo tipo indicano la penetrazione e la profondità della conoscenza e dei valori impliciti nell'ambito di una cultura e il modo in cui le strutture culturali influiscono sulla comprensione e sulla comunicazione di materiali provenienti da altre culture. La comunicazione interculturale insita nella traduzione della Bibbia è un compito particolarmente improbo in considerazione della molteplicità delle culture interessate. Anche un solo progetto di traduzione potrebbe implicare:

- la cultura del testo, differente nelle diverse parti della Bibbia, ma più o meno definibile per ogni brano specifico;
- la cultura dei consulenti della traduzione, sovente estranei alle culture con cui lavorano, il cui atteggiamento nei confronti delle Sacre Scritture e la cui interpretazione di queste ultime sono solitamente filtrati attraverso l'esperienza e la formazione accademiche occidentali;
- la cultura (o le culture) della lingua impiegata (o delle lingue impiegate) nella comunicazione tra i consulenti e i traduttori (per esempio, la cultura ispanica in America Latina);
- la cultura (o le culture) del traduttore (o dei traduttori);
- le culture limitrofe e nazionali dei traduttori che differiscono da quelle sopra citate.

Nella prima parte di questo capitolo forniremo una presentazione generale dell'introduzione di Katan (1999) alla cultura e alla traduzione e accenneremo brevemente allo studio di Lakoff (1987) riguardante gli influssi psicologici e culturali sulla categorizzazione dell'esperienza. Nella seconda parte del capitolo, considereremo come vari elementi lessicali siano incastonati in una cultura e come la mappatura cognitiva dei rapporti lessicali si sovrapponga e diverga tra le culture. Esamineremo brevemente

¹ Devo molti ringraziamenti a quanti hanno letto e revisionato questo capitolo, soprattutto Reiner de Blois ed Ernst Wendland.

look briefly at some examples from contemporary cultures, then, in more detail, at two basic biblical notions.

3.1 Katan's *Translating Cultures*

The relationship between language (and therefore, translation) and culture has been discussed at length by linguists, social scientists, and philosophers of language for many years now. The most famous of these earlier discussions was centred around the so-called Sapir-Whorf hypothesis, which claimed (in various versions and forms) that language was crucially culture-bound. An obvious implication of the strong version of this hypothesis is that nothing like real equivalence is possible in translation. But this idea has met with only limited acceptance among. In fact for a time the consensus seemed to be building that linguistic expression could and did exist more or less independently of cultural considerations. But recently the pendulum of scholarly opinion seems to be swinging back to at least a weak version of the Sapir-Whorf hypothesis.

Katan (1999) has documented this history and especially the recent shifts admirably in his book *Translating Cultures*. He organizes his discussion around the idea of cultural frames, and more importantly, around the concept of framing as an activity, important notions in the model of communication developed for our own book (see especially section 2.2). For Katan, culture itself is not simply a static frame, context or background against which linguistic expression must be understood. "Culture here is viewed as a dynamic process, constantly being negotiated by those involved" (p. 21). Linguists have long been used to the idea that words and their referents are matters negotiated by speakers within a given cultural frame. But students of culture are now saying the same thing about the frames themselves, and including linguistic expression itself as part of the activity of framing. This approach places culture (understood dynamically) at the centre of any understanding of language and, thus, translation.

In the book's first section 'Framing Culture: the Culture-Bound Mental Map of the World', Katan uses several images from past discussion to describe various aspects of culture (layers, onion, iceberg). The point of each image is to distinguish

alcuni esempi tratti da culture contemporanee, quindi, più dettagliatamente, due concetti biblici essenziali.

3.1 *Translating Cultures* di Katan

Il rapporto tra lingua (quindi traduzione) e cultura è ormai da molti anni oggetto di ampi dibattiti da parte di linguisti, sociologi e filosofi del linguaggio. Il più famoso di questi primi dibattiti era imperniato sulla cosiddetta ipotesi di Sapir-Whorf, la quale sosteneva (in varie versioni e forme) che la lingua era legata in modo cruciale alla cultura. Una conseguenza logica della versione forte di questa ipotesi è che nella traduzione non esiste nulla di simile alla vera equivalenza. Tuttavia, questa idea è stata accettata solo limitatamente, anzi, per un certo periodo sembrò raccogliere consensi l'idea che l'espressione linguistica potesse esistere e di fatto esistesse più o meno indipendentemente da considerazioni culturali. In ogni caso, in tempi recenti il pendolo delle opinioni degli studiosi sembra nuovamente oscillare perlomeno verso una versione debole dell'ipotesi di Sapir-Whorf.

Katan (1999) ha documentato ammirevolmente questa storia, in particolare i mutamenti recenti, nel suo *Translating Cultures*. Egli incentra la sua trattazione sull'idea di «frame culturale» e, ancora più importante, sul concetto di «framing» come attività, concetti importanti nel modello di comunicazione sviluppato per il nostro libro. Per Katan, la cultura stessa non è semplicemente un frame, contesto o sfondo statico rispetto a cui l'espressione linguistica deve essere compresa. “La cultura è qui considerata un processo dinamico, costantemente negoziato dagli interessati” (21). I linguisti sono da tempo avvezzi all'idea che le parole e i loro referenti siano questioni negoziate dagli interlocutori nell'ambito di un determinato frame culturale, ma gli studiosi della cultura affermano ora altrettanto con riferimento ai frame stessi e inseriscono l'espressione linguistica stessa nell'ambito dell'attività di framing. Tale metodo pone la cultura (intesa dinamicamente) al centro di qualsiasi comprensione della lingua e, quindi, della traduzione.

Nella prima sezione del libro, «Framing Culture: the Culture-Bound Mental Map of the World» [«Framing della cultura: la mappa mentale del mondo legata alla cultura»], Katan utilizza numerose immagini tratte dal dibattito passato per descrivere vari aspetti della cultura (strati, cipolla, iceberg). Ogni immagine è finalizzata a distinguere

the parts of culture that are readily visible (customs, behaviours, artifacts, etc.) from those which are hidden from view (values, norms, beliefs, etc). The latter presumably motivate the former, yet are precisely what is taken for granted by members of a society. The very unexamined nature of underlying values and beliefs is part of what makes them available for use as the underlying grid of culture. If these values, beliefs and norms were made explicit and debated, they could no longer be assumed when making culture-specific arguments. Thus a question such as 'Is *that* any way to act?' loses its force as a reminder of accepted cultural boundaries if the participants treat it as the starting point for a discussion not of the behaviour, but of the norm itself.

Of course norms, beliefs, and values are debatable and debated. But usually this kind of conflict happens indirectly, and often simply by means of establishing personal identity and group allegiance (pp. 62ff). Thus conflicting external behaviours are often not seen so much as arbitrary choices people make but rather as a matter of who they are and with whom they wish to associate. The bases of the cultural judgements made about behaviours are not likely to be subject to examination, nor are they likely to be made explicit. If someone does not agree with a judgement about a culture-specific behaviour, it is assumed that either that person is ignorant of how to act properly, or flouting what 'everyone' knows is the right way to act ('the rules'). In any case, such a person has placed himself outside the group, either by choice or by ignorance.

Katan (pp. 80ff) describes what he calls 'lexical and conceptual gaps' mostly in terms of a mismatch between the differing cultural experiences of individuals. Either a specific term can be 'missing' (such as a single specific term for 'older sibling' which many languages have, but not English), or a concept itself (illustrated in my discussion of several Hebrew terms and their underlying concepts in section 3.5). The problems posed for translation in such cases are normally of a practical sort, since almost anything can be *explained* in another language, even if it cannot be 'translated', if translated means saying the same thing in about the same number of words.² A more serious for translation is differing categorization/ evaluation of the same or similar terms

² Not a definition we would want to argue for, but somewhat reflective of common expectations about translation. Two different suggestions for a definition of translation are given in section 2.2.3 and the conclusion to our book.

le parti della cultura che sono prontamente visibili (usi, comportamenti, artefatti, ecc.) da quelle che si sottraggono alla vista (valori, norme, credenze, ecc.). Queste ultime presumibilmente motivano le prime, eppure rappresentano proprio ciò che viene dato per scontato dai membri di una società. Proprio la natura inesplorata dei valori e delle credenze basilari è in parte ciò che li rende disponibili per l'uso come griglia di base della cultura. Se tali valori, credenze e norme fossero esplicitati e dibattuti, non potrebbero più essere presupposti nell'addurre argomentazioni culturospecifiche. Così, una domanda come «*Quello* sarebbe un modo di agire?» perde la sua forza di richiamo dei confini culturali accettati se i partecipanti la trattano come punto di partenza per una discussione non tanto sul comportamento, quanto sulla norma stessa.

Naturalmente norme, credenze e valori sono discutibili e discussi. Tuttavia, di norma questo genere di conflitto avviene indirettamente e spesso semplicemente mediante la costituzione dell'identità personale e della fedeltà al gruppo (62 e seguenti). Pertanto, comportamenti esterni contrastanti sono sovente considerati non tanto come scelte arbitrarie operate dalle persone, quanto come una questione di chi esse siano e con chi desiderino associarsi. Le basi dei giudizi culturali riguardanti i comportamenti difficilmente sono sottoposte a esame e difficilmente vengono esplicitate. Se qualcuno non condivide un giudizio riguardante un comportamento culturospecifico, si presuppone che questa persona ignori quale sia il comportamento corretto oppure dileggi quelle che "tutti" sanno essere il modo giusto di comportarsi ("le regole"). In ogni caso, questa persona si è posta all'esterno del gruppo, per scelta o per ignoranza.

Katan (80 e seguenti) descrive quelli che egli chiama "divari lessicali e concettuali" prevalentemente in termini di discordanza tra le esperienze culturali differenti degli individui. Può "mancare" un termine specifico (per esempio, molte lingue hanno un termine specifico unico per «fratello maggiore», ma non l'inglese) oppure un vero e proprio concetto (questo è illustrato nella mia trattazione di numerosi termini ebraici e dei relativi concetti sottostanti, nella sezione 3.5). I problemi posti per la traduzione in questi casi sono normalmente di ordine pratico, in quanto quasi ogni cosa può essere *spiegata* in un'altra lingua, anche se non può essere "tradotta", se tradurre significa dire la stessa cosa all'incirca nello stesso numero di parole.² Un problema più serio per la traduzione è la diversa categorizzazione/ valutazione di termini o concetti uguali o

² Non è una definizione di cui ci faremmo fautori, tuttavia è alquanto indicativa delle aspettative comuni riguardo alla traduzione.

or concepts. Katan cites a study comparing what American college students associate with the term 'United States' and what Mexican college students associate with 'Estados Unidos'. The results indicated the problematic nature of using these terms as 'equivalents' in translation:

For the North Americans, 'United States' has a fairly technical meaning in terms of 'states' and 'America'; there is also a strong feeling of ... patriotism. For the Mexicans, 'United States' is anything but technical. The lexical item cues historic frames of exploitation and war, as well as comparative frames ... [representing] what Mexico does not have: ... wealth, power and development. (p. 75)

Katan notes that these associations, while part of cultural patterns, are largely 'out-of-awareness', or part of the hidden aspects of culture, and therefore are difficult for translators coming from outside cultures to discover and take account of. It may be that a continuum of associations exists for linguistic expression from denotation (direct referent) through connotation and evocation (close associations with other referents, including feelings and values, and the stirring up of such feelings and values). As Katan states:

There are two points to be made here. First *how* languages convey meaning is related to the culture. Secondly, though languages *can* convey concepts from other cultures, people (including translators and interpreters) tend not to realize that their perception (through language) is, in fact, bound by their culture. (p. 86)

According to Katan (and those he cites), much of the cultural framework needed for understanding even everyday linguistic expressions is influenced by how humans tend to process sensory input. Research stemming from Gestalt theory indicates that frames and signs (including linguistic signs) interact dynamically in the creation of communication events. Signs evoke frames ('Ladies and gentlemen' signals a formal beginning to a public event), and frames are tried out provisionally (Is it a joke? Is he serious?) to interpret emerging signs. These processes take place very rapidly in communication, with incomplete data constantly being processed on the sensory side,

simili. Katan cita uno studio che confronta quello che gli studenti di college americani associano al termine «United States» e quello che gli studenti di college messicani associano al termine «Estados Unidos». I risultati indicano la natura problematica dell'uso di questi termini come “equivalenti” nella traduzione:

Per i nordamericani, «Stati Uniti» ha un significato piuttosto tecnico in termini di «stati» e di «America»; implica anche un forte sentimento di [...] patriottismo. Per i messicani, «Stati Uniti» è tutt'altro che tecnico: l'elemento lessicale rievoca immagini storiche di sfruttamento e guerra, oltre a immagini comparative [...] [che rappresentano] quello che manca al Messico: [...] ricchezza, potere e sviluppo. (75)

Katan nota che queste associazioni, sebbene parte dei modelli culturali, sono ampiamente «esterne alla consapevolezza», ovvero rientrano tra gli aspetti nascosti della cultura, pertanto è difficile che traduttori provenienti da culture esterne li scoprano e li prendano in considerazione. Potrebbe esistere un continuum di associazioni per le espressioni linguistiche dalla denotazione (referente diretto) fino alla connotazione e all'evocazione (strette associazioni ad altri referenti, compresi i sentimenti e i valori, e il risveglio di tali sentimenti e valori). Come sostiene Katan:

Qui devono essere puntualizzati due aspetti. Innanzitutto, *il modo in cui* le lingue trasmettono il significato è correlato alla cultura. Secondariamente, anche se le lingue *possono* comunicare concetti di altre culture, le persone (compresi i traduttori e gli interpreti) tendono a non rendersi conto che la loro percezione (attraverso la lingua) è in realtà vincolata dalla loro cultura. (86)

Secondo Katan (e gli autori da lui citati), buona parte della struttura culturale necessaria per comprendere espressioni linguistiche anche di uso quotidiano risente del modo in cui gli esseri umani tendono a elaborare l'input sensoriale. Le ricerche che traggono origine dalla teoria della Gestalt indicano che frame e segni (compresi i segni linguistici) interagiscono dinamicamente nella creazione di eventi di comunicazione. I segni evocano i frame («Signore e signori» segnala un inizio formale di un evento pubblico), mentre i frame sono applicati a tentativi provvisori di interpretare segni emergenti (è una barzelletta? sta parlando seriamente?). Questi processi si svolgono molto rapidamente nella comunicazione: dati incompleti vengono elaborati

and provisional frames constantly being constructed, discarded, and replaced on the cognitive side: "...sensory signals are encouraged to fit preconceptions, and our general strategy is to use the information gained from the sensory system as a cue for representation, rather than as the representation itself" (p. 91). Cloze tests (where every *nth* word is dropped from each sentence of a text to test comprehension) support this kind of hypothesis, as do various kinds of optical illusions. Katan refers to Brown and Yule's (1983:64) 'Principle of Analogy' operative in the processing of discourse, "suggesting that we interpret according to past experience of similar genres, and that we naturally expect things to conform to previous experience." (p. 91)

This happens at many different levels. For example, going through a fast-food drive-through window in the U.S. can be an unsettling experience the first time. What comes out of the speaker is usually nearly unintelligible, due to several factors (all-weather speaker system, secondlanguage speaker of English taking the order, outside noise, etc.). But for those who have experienced the context before, the expectation is that the stream of sounds coming from the speaker will be 'May I take your order?' or something very close to it. So we tend to hear and understand that, or at least pretend that we do. That 'understanding' comes from knowing the context and what to expect, and *not* from actually hearing the linguistic components of the communication. But it is precisely that shared part of the semantic iceberg under the surface of verbal expression that is often lacking in cross-cultural communication. And it is a large part of what makes translation so difficult. Katan refers to the idea of mental maps or models which impose order on the raw data of the world we live in. These maps "to be useful ... must generalize, distort and delete what is real" (p. 92). This view of understanding and communication becomes crucial for his view of what happens in translation as well.

In the second section of his book *Shifting Frames: Translation and Mediation in Theory and Practice*, Katan takes up the problem of crosscultural translation directly, arguing that the notion of frames and framing (pp. 123-125) leads not only to an understanding of translation that moves beyond the 'particularly influential' model of Nida and Taber (p. 123) but also to an understanding of the translator as a cultural mediator:

costantemente dal lato sensoriale, mentre frame provvisori vengono continuamente costruiti, scartati e sostituiti dal lato cognitivo: «[...] i segnali sensoriali sono spinti ad adattarsi a preconetti e la nostra strategia generale consiste nell'usare le informazioni ottenute dal sistema sensoriale come accenno alla rappresentazione anziché come la rappresentazione stessa» (91). I *cloze test* (in cui una parola ogni *n* viene eliminata in ciascuna frase di un testo, per verificarne la comprensione) corroborano questo tipo di ipotesi, così come vari tipi di illusioni ottiche. Katan fa riferimento al principio di analogia di Brown e Yule (1983: 64) operativo nel funzionamento del discorso, «il quale suggerisce che noi interpretiamo secondo l'esperienza passata di generi testuali simili e che ci aspettiamo naturalmente che le cose si conformino all'esperienza pregressa» (91).

Questo avviene a molti livelli differenti. Per esempio, passare davanti a un *drive-through* di McDonald's negli U.S.A. può essere un'esperienza sconvolgente la prima volta. Quello che fuoriesce dall'altoparlante è solitamente pressoché inintelligibile, a causa di vari fattori (sistema di altoparlanti per tutte le stagioni, persona che riceve l'ordine non madrelingua inglese, rumore esterno, ecc.). Tuttavia, chi ha già sperimentato il contesto si aspetterà che il flusso di suoni proveniente dall'altoparlante sia «Che cosa desidera ordinare?», o qualcosa di molto simile, e tenderà pertanto a udire e capire quelle parole, o almeno così crederà. Tale “comprensione” deriva dalla conoscenza del contesto e dalla aspettativa, *non* dall'aver effettivamente udito i componenti linguistici della comunicazione. È proprio questa parte condivisa dell'iceberg semantico sotto la superficie dell'espressione verbale che sovente manca nella comunicazione interculturale. Ed è in buona parte questo che rende tanto difficile tradurre. Katan fa riferimento all'idea di mappe o modelli mentali che impongono ordine ai dati grezzi del mondo in cui viviamo. Queste mappe «per essere utili [...] devono generalizzare, distorcere e cancellare quello che è reale» (92). Questo punto di vista sulla comprensione e sulla comunicazione diviene cruciale anche per spiegare che cosa avviene nella traduzione.

Nella seconda sezione del libro, «Shifting Frames: Translation and Mediation in Theory and Practice» [«Cambiare frame: traduzione e mediazione nella teoria e nella pratica»], Katan affronta direttamente il problema della traduzione interculturale, affermando che il concetto di frame e framing (123-125) comporta non solo una comprensione della traduzione che esula dal modello «particolarmente autorevole» di Nida e Taber (123), ma anche una concezione del traduttore come mediatore culturale.

... an essential difference between a traditional translator and a mediator is the mediator's ability to understand and create frames. The mediator will be able to understand the frames of interpretation in the source culture and will be able to produce a text which would create a similar set of interpretation frames to be accessed in the target reader's mind. (p. 125)

In practical terms, Katan proposes to deal with the problem of cultural mediation in translation by various techniques, most of which have been employed by translators at some level for some time. He builds upon his concepts of generalization, deletion and distortion at the perceptual level and applies them to translation. The crucial difference between Katan's approach and that of earlier ones is that he includes and even foregrounds the context (frames) of culture with regard to what is being generalized, deleted, and distorted.

In his third and final section 'The Array of Frames: Communication Orientations', Katan portrays various aspects of cultural frames and attempts to classify them. He begins with the idea of cultural myths and their uses. He describes 'real culture' as obscured by two layers of perception - one by natives of a culture about their own culture, and the other the perception by those same individuals of other cultures (pp. 161-167). Putting aside for a moment the difficulty in defining 'real culture' from any objective point of view, Katan makes an important point. While U.S. citizens would by and large most likely classify their own culture as egalitarian, for example, an outsider might well classify it as hierarchically structured based on material wealth. Katan argues that the role of a translator/cultural mediator is to correct these distortions, or to at least clearly communicate the differing points of view to the different parties involved in cross-cultural communication.

Katan claims that cultural myths are indirect expressions of cultural orientations and values. And it is these orientations that form the patterns of our perceptual maps and communicative frames. "It is our orientations which govern *how* perception is generalized, and deleted", Katan says, using the glass half-empty/half-full image as a well-known example of a basic orientation (p. 167). Again it is the part of the understanding

[...] una differenza essenziale tra un traduttore tradizionale e un mediatore è la capacità di quest'ultimo di comprendere e creare frame. Il mediatore sarà in grado di capire i frame interpretativi nella cultura emittente e riuscirà a produrre un testo che crei nella mente del lettore di destinazione una serie simile di frame interpretativi accessibili. (125)

In termini pratici, Katan propone di trattare il problema della mediazione culturale nella traduzione mediante varie tecniche, la maggior parte delle quali sono già da qualche tempo utilizzate dai traduttori a qualche livello. Egli parte dai suoi concetti di «generalizzazione», «cancellazione» e «distorsione» a livello percettivo e li applica alla traduzione. La differenza cruciale tra il metodo di Katan e quello degli autori precedenti è che egli include e perfino mette in primo piano il contesto (frame) culturale rispetto a ciò che è stato generalizzato, cancellato e distorto.

Nella terza e ultima sezione, «The Array of Frames: Communication Orientations» «Lo spiegamento dei frame: orientamenti della comunicazione»], Katan ritrae vari aspetti dei frame culturali e cerca di classificarli. Comincia con l'idea di miti culturali e dei loro usi. Descrive la “vera cultura” oscurata da due strati di percezione – da un lato la percezione della propria cultura da parte dei nativi di una cultura, dall'altro la percezione delle altre culture da parte di questi stessi individui (161-167). Mettendo da parte per un momento la difficoltà di definire la “vera cultura” da un punto di vista oggettivo, Katan coglie un punto importante. Mentre i cittadini statunitensi in gran parte classificherebbero con tutta probabilità la loro cultura come egualitaria, per esempio, uno straniero potrebbe facilmente classificarla come gerarchicamente strutturata in base alla ricchezza materiale. Katan sostiene che il ruolo di un traduttore/mediatore culturale è quello di correggere queste distorsioni o almeno di comunicare chiaramente i diversi punti di vista alle varie parti interessate alla comunicazione interculturale.

Katan afferma che i miti culturali sono espressioni indirette di orientamenti e valori culturali. Sono questi orientamenti che formano i modelli delle nostre mappe percettive e dei nostri frame comunicativi. «Sono i nostri orientamenti che governano *il modo in cui* la percezione è generalizzata e cancellata», dice Katan, servendosi dell'immagine del bicchiere mezzo pieno/mezzo vuoto come esempio noto di un orientamento di base (167). Ancora una volta si tratta della parte di comprensione o

or communication that is out-of-awareness, the part of the cultural iceberg that is underwater, which determines the explicit expression, and to which the explicit in fact refers.

Katan uses the ideas of Hall³ and others to attempt to sort out some of the different kinds of cultural orientations of which he is aware (pp. 170ff). For the most part, Katan cites examples only from European-based cultures. But even there he finds many differences in orientation. Whether having to do with time, space, relations to others and the environment, or activity in general, cultures refer to the same data but with differing evaluations and associations. As most travellers well know, seemingly straightforward definitions of activities such as 'being on time' or 'standing in line' are anything but straightforward, and in fact are not activities as such at all, but evaluations of activities based on cultural orientations.

In attempting a preliminary taxonomy of cultures, Katan refers to a variety of continua (though he presents them as binary opposites) to describe differing cultural orientations. Thus such opposing orientations as high context/low context, formal/informal, implicit/explicit, polite/impolite, author/addressee, direct/indirect are discussed in terms of how they contribute to a culture's uniqueness and can make cross-cultural communication difficult. When attempting to produce irony, for example, different means are used in different cultures. In English the (Gricean) maxim of quality will be flouted (that is, the opposite of the truth will be said); but in Arabic the maxim of quantity (as well as quality) will be flouted for the same purpose, that is, the speaker will take a much longer time to say the opposite of the truth, and it is the length that gives away the irony (p. 212, referring to Hatim and Mason).

Katan ends his book with an attempt to deal with both non-verbal communication and cultural orientations to action. In so doing Katan recognizes that non-verbal communication is '... still not fully catalogued', and that it must mostly be related to linguistic expression to be analyzed in detail. As to the relation of non-verbal communication and action orientations to linguistic expression, he quotes Hasan's (1984) claim that "there is a culture-specific semiotic style ... a congruence, a parallelism between verbal and non-verbal behavior, both of which are informed by the same set of beliefs, values, and attitudes" (p. 235).

³ See, for example, Hall 1990.

comunicazione esterna alla consapevolezza, della parte sommersa dell'iceberg culturale, che determina l'espressione esplicita e alla quale di fatto quest'ultima si riferisce.

Katan utilizza le idee di Hall³ e altri per cercare di estrarre alcuni dei diversi tipi di orientamenti culturali di cui è consapevole (170 e seguenti). Per lo più, Katan cita esempi tratti solo da culture di stampo europeo, ma anche qui trova molte divergenze di orientamento. Che si tratti di tempo, spazio, rapporti con gli altri e con l'ambiente, oppure di attività in generale, le culture fanno riferimento agli stessi dati ma con valutazioni e associazioni differenti. Come sanno bene i viaggiatori, attività dalla definizione apparentemente lineare, quali «essere puntuali» o «fare la fila», sono tutt'altro che lineari, anzi non sono affatto attività in quanto tali, bensì valutazioni di attività basate su orientamenti culturali.

Nel cercare una tassonomia preliminare delle culture, Katan fa riferimento a una varietà di continuum (anche se li presenta come opposti binari) per descrivere i diversi orientamenti culturali. Così, orientamenti opposti quali alto contesto/basso contesto, formale/informale, implicito/esplicito, educato/maleducato, autore/destinatario, diretto/indiretto sono discussi in termini di contributo fornito all'unicità di una cultura e possono ostacolare la comunicazione interculturale. Per esempio, le varie culture adottano mezzi diversi per produrre ironia. In inglese la massima (griceana) della qualità è dileggiata (ovvero si dirà il contrario della verità); in arabo, invece, la massima della quantità (oltre che della qualità) sarà dileggiata allo stesso scopo, ovvero chi parla impiegherà un tempo molto più lungo per dire il contrario della verità e sarà la lunghezza che darà l'ironia (212, con riferimento a Hatim e Mason).

Katan conclude il suo libro cercando di trattare sia la comunicazione non verbale, sia gli orientamenti culturali all'azione. Così facendo, Katan riconosce che la comunicazione non verbale «[...] ancora non è pienamente catalogata» e deve essere prevalentemente correlata all'espressione linguistica per essere analizzata nei dettagli. Quanto al rapporto della comunicazione non verbale e degli orientamenti all'azione con l'espressione linguistica, egli cita l'affermazione di Hasan (1984) secondo cui «c'è uno stile semiotico culturospecifico [...] una congruenza, un parallelismo tra comportamento verbale e non verbale, entrambi pervasi dalla stessa serie di credenze, valori e atteggiamenti» (235).

³ Vedere, per esempio, Hall 1990.

Katan ends his book by changing the question with which he began. He began by asking what the cultural *factor* looked like in the act of translation, and ends by suggesting that:

culture is not a factor, but is the framework (the context) within which all communication takes place. However, the emphasis on the frame itself will depend on the level of the culture... the context of culture becomes more important as we move from technical to out-of-awareness uses of language. (p. 241)

This observation is critical for those involved in Bible translation, since the use of language in the Bible as well as about the Bible is so bound up with (cultural) values, beliefs and orientations.

3.2 Women, Fire, and Dangerous Things

In his groundbreaking book *Women, Fire, and Dangerous Things* (1987), Lakoff uses concepts from cognitive psychology and linguistics to develop his own provocative approach to human thought and communication, beginning with the way in which people construct categories.

To begin with, he builds on the work of Rosch and others concerning prototype effects. Researchers have noticed for some time that when humans categorize, there will often be a central member (or members) of the set that will be considered to be a better example than others, depending on the frame. He cites Wittgenstein: "Someone says to me: 'Show the children a game.' I teach them gaming with dice, and the other says 'I didn't mean that sort of a game'" (p. 17).

Lakoff goes on to state that "dice is not a very good example of a game". He seems to mean that dice is not a good example of a game that *one ought to teach to children*. Thus prototype effects are related directly to the frame one uses to categorize. An extension of the basic prototype idea is that of 'centrality gradient', which means that the members of any (radial) set will fall along a line (or radiate) from 'better' examples of the set to 'worse' examples.

Another key to Lakoff's approach to categorization is the idea of 'basic level structures': "a particular name, at a particular level of categorization, 'has superior status. While a dime *can* be called a *coin* or *money* or a *1952 dime*, we somehow feel

Katan conclude il libro modificando la domanda iniziale. Egli aveva cominciato domandando come si presentasse il *fattore* culturale all'atto della traduzione e termina suggerendo che:

la cultura non è un fattore, ma è la struttura (il contesto) entro cui avviene tutta la comunicazione. Tuttavia, l'enfasi sul frame stesso dipenderà dal livello della cultura [...] il contesto della cultura diventa più importante via via che si passa dall'impiego tecnico della lingua al suo impiego esterno alla consapevolezza. (241)

Questa osservazione è critica per coloro che si occupano di traduzione della Bibbia, in quanto l'uso della lingua nella Bibbia e riguardo alla Bibbia è intimamente legato a valori, credenze e orientamenti (culturali).

3.2 Women, Fire, and Dangerous Things

Nel suo innovativo libro *Women, Fire, and Dangerous Things* (1987), Lakoff adotta concetti della psicologia cognitiva e della linguistica per sviluppare il suo approccio provocatorio al pensiero e alla comunicazione umani, partendo dal modo in cui le persone costruiscono categorie.

Inizialmente, egli si basa sul lavoro di Rosch e altri riguardo agli effetti prototipo. Da qualche tempo i ricercatori notano che, quando categorizzano, gli esseri umani considerano spesso un elemento centrale (o più elementi centrali) della serie come un esempio migliore di altri, secondo il frame. Egli cita Wittgenstein: «Qualcuno mi dice: “Insegna un gioco ai bambini.” Io spiego loro come si gioca con i dadi e l'altro mi dice: “Non intendevo quel tipo di gioco”» (17).

Lakoff prosegue affermando che «i dadi non sono un buon esempio di gioco». Egli sembra intendere che i dadi non sono un buon esempio di gioco *da insegnare ai bambini*. Gli effetti prototipo sono pertanto correlati direttamente al frame utilizzato per categorizzare. Un'estensione dell'idea di base di prototipo è quella del «gradiente di centralità», il quale significa che gli elementi di una qualsiasi serie (radiale) ricadono lungo una linea (o si irradiano) dagli esempi “migliori” agli esempi “peggiori” della serie.

Un altro punto chiave dell'approccio di Lakoff alla categorizzazione è l'idea di «strutture di livello basilare»: «un certo nome, a un livello particolare di categorizzazione, “ha uno status superiore. Anche se un *dime* può essere chiamato

that *dime* is its real name" (p. 31, citing R. Brown). Other examples might include thinking first of *dog* rather than of *boxer* or *mammal*, or of *flower* instead of *petunia* or *plant*. These basic level structures seem to be a middle entry-level category, with room to move either up or down. Lakoff relates this phenomenon to human bodily experience with the world. That is, he believes that basic level structures have much to do with the human sensory interface with the natural environment (pp. 31-40). But again these structures are subject to frames, whether natural, cultural, or communicative.

One of the most counterintuitive notions Lakoff advances with regard to categorization has to do with family resemblances. Here he borrows his ideas from Wittgenstein and extends them:

Members of a family resemble one another in various ways: they may share the same build or the same facial features, the same hair color, eye color, or temperament, and the like. But there need be no single collection of properties shared by everyone in the family. Games, in this respect, are like families. Chess and go both involve competition, skill, and the use of long-term strategies. Chess and poker both involve competition. Poker and old maid are both card games. In short, games, like family members, are similar to one another in a wide variety of ways. That, and not a single, welldefined collection of common properties, is what makes *game* a category. (p. 16)

Lakoff, developing notions such as Fillmore's frame semantics, speaks of idealized cognitive models (ICMs). He uses the concept of the week as an example: "Our model of a week is idealized. Seven-day weeks do not exist objectively in nature. They are created by human beings. In fact, not all cultures have the same kinds of weeks" (p. 69); Lakoff proceeds to describe a very complex Balinese calendric system. But, he argues, ICMs also work at the basic level of lexical semantics. He takes up Fillmore's example of the term *bachelor*. He points out that while most people would think of this word as referring to an adult single man, it does not properly describe unmarried men in long-term live-in relationships, nor the (rare) case of an adult male raised outside of any contact with human society, or a Muslim man with three wives but not yet a (permitted)

moneta o denaro o dime del 1952, in qualche modo percepiamo che il suo vero nome è *dime*» (31, che cita R. Brown). Altri esempi potrebbero includere pensare prima a un *cane* anziché a un *boxer* o a un *mammifero*, oppure a un *fiore* anziché a una *petunia* o a una *pianta*. Queste strutture di livello basilare sembrano una categoria intermedia, che lasciano spazio a spostamenti verso l'alto o verso il basso. Lakoff collega questo fenomeno all'esperienza fisica umana con il mondo. Egli ritiene cioè che le strutture di livello basilare abbiano molto in comune con l'interfaccia sensoriale umana con l'ambiente naturale (31-40). Ancora una volta, però, queste strutture sono soggette a frame, che siano naturali, culturali o comunicativi.

Uno dei concetti più controintuitivi che Lakoff avanza riguardo alla categorizzazione riguarda le somiglianze di famiglia. Qui egli mutua le proprie idee da Wittgenstein, ampliandole:

I familiari si somigliano in vari modi: possono avere la stessa corporatura o gli stessi tratti del viso, lo stesso colore di capelli, lo stesso colore degli occhi o lo stesso temperamento, e così via. Non deve però necessariamente esserci un'unica serie di proprietà condivise da tutti i familiari. A questo proposito, i giochi sono come le famiglie. Gli scacchi e Go comportano entrambi competizione, abilità e l'adozione di strategie a lungo termine. Scacchi e poker comportano entrambi competizione. Poker e la *Pepatencia* sono entrambi giochi di carte. In breve, i giochi, come i familiari, sono tra loro simili in moltissimi modi diversi. Questo, e non un'unica, ben definita serie di proprietà comuni, è quello che fa di un *gioco* una categoria. (16)

Sviluppando concetti quali la semantica dei frame di Fillmore, Lakoff parla di modelli cognitivi idealizzati (*idealized cognitive models*, ICM). Egli prende ad esempio il concetto di settimana: «Il nostro modello di settimana è idealizzato. Settimane di sette giorni non esistono oggettivamente in natura, ma sono create dagli esseri umani. Anzi, non tutte le culture hanno gli stessi tipi di settimane» (69); Lakoff prosegue descrivendo un sistema calendrico balinese molto complesso. Tuttavia, egli afferma, gli ICM funzionano anche al livello di base della semantica lessicale. Egli cita l'esempio di Fillmore del termine *bachelor* [*scapolo*]. Egli puntualizza che, sebbene la maggior parte delle persone ritenga che questa parola si riferisca a un uomo adulto celibe, essa non descrive propriamente un uomo non sposato che conviva da tempo, né il caso (raro) di un maschio adulto cresciuto senza avere alcun contatto con la società

fourth, or the Pope: "In other words, *bachelor* is defined with respect to an ICM in which there is a human society with (typically monogamous) marriage, and a typical marriageable age" (p. 70). With this ICM (or cultural frame) in place, the idea of *bachelor* as an adult single man works rather well. It is the ICM itself that fits the world imperfectly, or more accurately, only fits well according to one set of cultural assumptions. Again, prototype effects (i.e. what is a good example of a *bachelor*?) are dependent on the frame within which a given concept is being considered.

But not all frames are such obvious cultural constructs as the ICMs Lakoff describes. Some are more basic to the way that humans interact with the world, though even here they tend to be culturally relative. Lakoff calls one such category of frame *image schemas*. One of his examples is the Japanese classifier *hon*. *Hon* is commonly used to classify long thin shapes, such as sticks, trees, rope, and so on. But it is also used to classify telephone calls, baseball hits, and ping-pong rallies. While one can easily see how the long-thin image can be extended to such cases (i.e. how the cases are *motivated*), it would be nearly impossible to predict such cases. Prototype effects combine with metonymic reasoning in unpredictable ways to form categories that make sense after the fact but which could never have been foreseen. (pp. 104-105)

Lakoff finds other attempts to account for prototype effects lacking. In particular, he critiques theories based on *feature bundles*. These theories assign binary *properties* (symbolized as *features*) to words, for example, and attempt to map a semantic domain from the listing of such properties. A hierarchical ordering of the properties is what is supposed to explain prototype effects (some features are more salient than others). But as Lakoff notes:

Since they don't differentiate background from foreground, they cannot account for the Fillmore (1982a) *bachelor* examples. ... they cannot account for the effects that result from metonymic models ...[they] cannot provide descriptions of the *types* of links ...[finally] feature bundles cannot describe *motivated*, *conventional* extensions that have to be learned one by one, but are motivated by general linking principles. (pp. 115-116)

umana, oppure il caso di un musulmano con tre mogli ma ancora senza la quarta (consentita), o infine il caso del Papa: “In altri termini, *bachelor* è definito rispetto a un ICM in cui esiste una società umana che prevede il matrimonio (tipicamente monogamo) e un’età da matrimonio tipica» (70). Nell’ambito di questo ICM (o frame culturale), l’idea di *bachelor* come uomo adulto celibe funziona piuttosto bene. È l’ICM stesso che si adatta al mondo in modo imperfetto o, più precisamente, si adatta bene a una sola serie di presupposti culturali. Ancora una volta, gli effetti prototipo (ovvero, qual è un buon esempio di *bachelor*?) dipendono dal frame entro il quale un concetto è considerato.

Ma non tutti i frame sono costrutti culturali tanto ovvii quanto gli ICM descritti da Lakoff. Alcuni si avvicinano di più al modo istintivo in cui gli esseri umani interagiscono con il mondo, sebbene anche qui tendano a essere culturospecifici. Lakoff chiama tali categorie di frame *schemi di immagini*. Uno dei suoi esempi è il classificatore giapponese *hon*. *Hon* serve comunemente per classificare forme lunghe e sottili quali bastoncini, alberi, corde e via discorrendo. Serve però anche per classificare le telefonate, i tiri di baseball e i palleggi di ping-pong. Anche se è facile rilevare come l’immagine di lungo-sottile possa essere estesa a tali casi (ovvero come i casi siano *motivati*), sarebbe quasi impossibile prevedere tali casi. Gli effetti prototipo si combinano con il ragionamento metonimico in modi imprevedibili per formare categorie che hanno senso a posteriori ma che non avrebbero mai potuto essere previste. (104-105)

Lakoff trova carenti gli altri tentativi di spiegare gli effetti prototipo. In particolare, critica le teorie basate sui *fasci di caratteristiche*. Queste teorie assegnano *proprietà* binarie (simbolizzate come *caratteristiche*) alle parole, per esempio, e cercano di mappare un campo semantico dall’elencazione di tali proprietà. Un ordinamento gerarchico delle proprietà è quello che dovrebbe spiegare gli effetti prototipo (alcune caratteristiche sono più salienti di altre). Ma, come nota Lakoff:

Poiché non differenziano lo sfondo dal primo piano, non possono spiegare gli esempi di Fillmore (1982a) inerenti a *bachelor* [...] non possono spiegare gli effetti risultanti dai modelli metonimici [...] non possono fornire descrizioni dei *tipi* di collegamenti [...] [infine] i fasci di caratteristiche non possono descrivere le estensioni *convenzionali motivate* che devono essere apprese singolarmente, ma sono motivate da principi generali di collegamento. (115-116)

Lakoff illustrates the main themes of his book with a case study of the word *over*. He uses diagrams to show the variability in the various components making up the meaning of *over*, such as *landmark* (shape, extent), *trajectory* (type of motion), and whether or not any *contact* is involved. These illustrations point out the similarities between as well as the distinctiveness of each of the various uses of the term (pp. 418-434). Some of his examples are:

The plane flew *over*.

The bird flew *over* the yard.

The plane flew *over* the hill.

The bird flew *over* the wall.

Sam drove *over* the bridge.

Sam walked *over* the hill.

Sam climbed *over* the wall.

Sam lives *over* the hill. Sam is *over* the bridge.

Hang the painting *over* the fireplace.

The power line stretches *over* the yard.

The board is *over* the hole.

The guards were posted all *over* the hill.

I walked all *over* the hill.

Roll the log *over*.

The fence fell *over*.

The dog jumped *over* the fence.

The play is *over*.

Do it *over*, but don't *overdo* it.

Look *over* my corrections, and don't overlook any of them

You made *over* a hundred errors.

It is hard to exaggerate the importance of the ideas presented in *Women, Fire, and Dangerous Things* and of their impact on research. Many of the problems discussed are due to the complex ways in which humans and cultures categorize, ways which Lakoff has helped us to begin to understand.

Lakoff illustra i temi principali del suo libro con uno studio relativo alla parola inglese *over* [*sopra, oltre, finito*]. Egli si avvale di diagrammi per mostrare la variabilità nei vari componenti che costituiscono il significato di *over*, quali il *punto di riferimento* (forma, portata), la *traiettoria* (tipo di movimento) e la presenza o meno di un *contatto*. Queste illustrazioni evidenziano le somiglianze tra i vari usi del termine, nonché la distintività di ciascuno di essi (418-434). Alcuni dei suoi esempi sono:

The plane flew *over* [L'aeroplano passò *sopra*].

The bird flew *over* the yard [L'uccello volò *sopra* il cortile].

The plane flew *over* the hill [L'aeroplano passò *sopra* la collina].

The bird flew *over* the wall [L'uccello volò *al di sopra* del muro].

Sam drove *over* the bridge [Sam *attraversò* in auto il ponte].

Sam walked *over* the hill [Sam *varcò* a piedi la collina].

Sam climbed *over* the wall [Sam *scavalcò* il muro].

Sam lives *over* the hill [Sam vive *al di là* della collina].

Sam is *over* the bridge [Sam è *dall'altra parte* del ponte].

Hang the painting *over* the fireplace [Appendi il dipinto *sopra* il camino].

The power line stretches *over* the yard [La linea elettrica passa *sopra* il cortile].

The board is *over* the hole [L'asse è *sopra* il buco].

The guards were posted all *over* the hill [Le guardie erano appostate *su tutta* la collina].

I walked all *over* the hill [*Percorsi* tutta la collina a piedi].

Roll the log *over* [*Rigira* il ceppo].

The fence fell *over* [La staccionata *si rovesciò*].

The dog jumped *over* the fence [Il cane *scavalcò* la staccionata].

The play is *over* [La commedia è *finita*].

Do it *over*, but don't *overdo* it [*Rifallo*, ma senza *esagerare*].

Look *over* my corrections, and don't *overlook* any of them [*Riesamina* le mie correzioni, senza *trascurarne* neanche una].

You made *over* a hundred errors [Hai fatto *oltre* cento errori].

Non si insisterà mai troppo sull'importanza delle idee presentate in *Women, Fire, and Dangerous Things* e del loro impatto sulla ricerca. Molti dei problemi discussi sono dovuti alle modalità complesse in cui gli esseri umani e le culture categorizzano, modalità che Lakoff ci ha aiutato a iniziare a comprendere.

3.3 Night, sun and wine

Sentences such as the following indicate the difficulty of defining 'night' in English:

1. She couldn't see a thing - it was night.
2. The meeting will be tomorrow night at eight.
3. The ringing of the phone woke me up in the middle of the night.

The first sentence above has dark - light in focus. The second focuses on time of day. And the focus of the third is awake - asleep. Any of these three foci could conceivably be listed as meaning number one in a dictionary, though usually the focus of sentence one is taken as representing the central meaning and the other meanings are taken as radial or secondary. But one only has to be in a place such as Alaska to recognize the limits of this approach.

A word by itself does not determine meaning, but rather the frames within which it is used. Just how strong these frames are can be shown by a rewrite of sentence 3:

4. The ringing of the phone woke me up in the middle of the night. In fact, it was two o'clock in the morning!

The simultaneous use of the a.m./p.m. system with 'night' results in a *morning* which is still *night*. This would doubtless seem as strange to someone unfamiliar with these systems as does the ancient Israelite notion that *a day* begins in the *evening* to those outside that cultural framework. Further, the entire set of usages associated with time of day would have to be seriously reworked in cultures unacquainted with timepieces.

Going beyond denotation, 'night' can and often does connote the other major meanings. Thus the meeting 'tomorrow night at eight' may not be in the dark, but somehow the darkness is still in the background. Even in Alaska, 'night' always has a bit of darkness in the background of its meaning: residents speak of the 'long night' of winter and the 'long day' of summer, for example. Night time is usually for sleeping; and even when it is light at 3 a.m., people working from 11 p.m. to 7 a.m. would say they work at night, though one might wonder whether some of these associations are recent adaptations to the outside world.

3.3 Notte, sole e vino

Fraasi come le seguenti indicano la difficoltà di definire la parola inglese «night»:

1. She couldn't see a thing – it was night [Non vedeva nulla – era buio].
2. The meeting will be tomorrow night at eight [L'incontro sarà domani sera alle otto].
3. The ringing of the phone woke me up in the middle of the night [Lo squillo del telefono mi svegliò nel cuore della notte].

La prima di queste frasi ha come fulcro il contrasto luce – oscurità. La seconda ha come fulcro l'ora del giorno. La terza ha come fulcro il contrasto veglia – sonno. Tutti questi tre fulcri potrebbero essere concepiti come significato primario in un dizionario, anche se solitamente si considera che il fulcro della prima frase rappresenta il significato centrale e gli altri significati sono ritenuti derivati o secondari. Basta tuttavia trovarsi in un posto come l'Alaska per rilevare i limiti di questo approccio.

Una parola da sola non determina il significato, ma piuttosto i frame entro i quali è usata. La forza di tali frame può essere evidenziata riscrivendo la frase 3.

4. The ringing of the phone woke me up in the middle of the night. In fact, it was two o'clock in the morning! [Lo squillo del telefono mi svegliò nel cuore della notte. In effetti, erano le due del mattino!].

L'uso simultaneo del sistema ante meridiem/post meridiem con «night» dà come risultato un *mattino* che è ancora *notte*. Questo sembrerebbe indubbiamente strano a chiunque sia estraneo a questi sistemi, tanto quanto lo è, per chiunque sia esterno a quell'ambito culturale, il concetto degli antichi israeliti secondo cui un *giorno* inizia alla *sera*. Inoltre, l'intera serie di usi associati all'ora del giorno dovrebbe essere seriamente rielaborata in culture che non conoscono gli orologi.

Andando oltre la denotazione, «night» può connotare e sovente connota gli altri significati principali. Così, l'incontro «tomorrow night at eight» [domani sera alle otto] può non avvenire al buio, ma in qualche modo l'oscurità è sempre sullo sfondo. Perfino in Alaska, «night» ha sempre un pizzico di oscurità sullo sfondo del suo significato: per esempio, i residenti parlano della «long night» [lunga notte] dell'inverno e del «long day» [lungo giorno] dell'estate. Il tempo notturno è solitamente dedicato al sonno; e anche quando fa chiaro alle 3, le persone che lavorano dalle 23 alle 7 direbbero che lavorano di notte, sebbene ci si possa domandare se alcune di queste associazioni siano adattamenti recenti al mondo esterno.

Further, 'night' can and does *evoke* a far wider set of meanings, though these are likely to be even more culture-specific than the more basic systems of organization outlined above. Thus feelings of loneliness or fear, or a spooky or ominous atmosphere can be evoked by the word 'night'.⁴ Yet nights can also be balmy, tranquil, cool, quiet, peaceful, etc. For some cultures, night may be when spirits or wild animals are about, for good or for evil, and may evoke feelings and associations of which those outside that culture cannot even dream.⁵

Two other examples of the difficulty in mapping the cultural associations of what on the surface may seem to be uncomplicated terms are from Tzotzil. When the Spanish arrived in southern Mexico, the Mayan ancestors of the Tzotzil Indians were using the terms 'holy father' (*ch'ul jto'tic*) and 'holy mother' (*ch'ul jme'tic*) to refer to the sun and the moon, respectively. Catholic missionaries insisted that they drop the modifier 'holy' (*ch'ul*) and simply use 'father' and 'mother' to refer to these heavenly bodies. Still many speakers continued to use the traditional full phrase.

Much later, in the twentieth century, Protestant missionaries arrived, and insisted on a further, more radical change. They introduced 'day' (*ca'c'al*) for sun and 'month' (*u*) for moon. As before, many speakers continued to use the former terms, both those introduced by the Catholics and the original traditional terms. Thus with the passage of time, there developed three distinct sociolinguistic usages:

Traditional terms for the sun and moon: 'holy father', 'holy mother' ;
Catholic terms: 'father', 'mother';
Protestant terms: 'day', 'month'.

What was different about these terms was not what they referred to in the real world, but with which group the communication would be associated. In the end, Bible translators used notes to give recognition to the alternative expressions.

⁴As in: the Gospel of John's use of *en de nux* 'And it was night', nicely discussed by Gun (1992:52-54) in terms of relevance theory and poetic effects; the infamous storyopener 'It was a dark and stormy night'; or the idiomatic expression 'work the graveyard shift' as a substitute for '... night shift', meaning to work during the late night and early morning hours.

⁵ Even orthography can play a role in the connotations and evocations of words. Spelling 'night' as 'nite', 'nait', 'najt' or 'niit', etc., create different frames of interpretation, and depending on the rest of the context, can be used to mark various communication situations such as informal speech, dialect, idiosyncratic speech, or an academic paper.

Inoltre, «night» può evocare e di fatto evoca un insieme molto più ampio di significati, sebbene questi siano molto probabilmente ancora più culturospecifici rispetto ai sistemi di organizzazione più essenziali sopra delineati. Così, la parola «night» può evocare sentimenti di solitudine o paura, oppure un'atmosfera spettrale o sinistra.⁴ Le notti possono però anche essere miti, tranquille, fresche, silenziose, pacifiche, ecc. Per alcune culture, la notte può essere il momento in cui si aggirano spiriti o animali selvatici, con intenzioni buone o cattive, e può evocare sensazioni e associazioni che quanti sono estranei a tali culture non possono neanche immaginare.⁵

Altri due esempi della difficoltà di mappare le associazioni culturali di quelli che superficialmente possono sembrare termini semplici provengono dalla lingua Tzotzil. Quando gli Spagnoli arrivarono nel Messico meridionale, gli antenati Maya degli indiani Tzotzil usavano i termini «santo padre» (*ch'ul jto'tic*) e «santa madre» (*ch'ul jme'tic*) per designare rispettivamente il sole e la luna. I missionari cattolici insistettero affinché abbandonassero l'aggettivo «santo» (*ch'ul*) e utilizzassero semplicemente «padre» e «madre» per designare questi astri celesti. Molti nativi continuarono tuttavia a usare l'espressione completa tradizionale.

Molto tempo dopo, nel ventesimo secolo, arrivarono missionari protestanti, che insistettero per un ulteriore cambiamento, ancora più radicale: introdussero «giorno» (*ca'c'al*) per il sole e «mese» (*u*) per la luna. Come prima, molti nativi continuarono a usare i termini precedenti, sia quelli introdotti dai cattolici sia quelli tradizionali originari. Con il passare del tempo, si svilupparono pertanto tre usi sociolinguistici distinti:

Termini tradizionali per il sole e la luna: «santo padre», «santa madre»;
Termini cattolici: «padre», «madre»;
Termini protestanti: «giorno», «mese».

La differenza tra questi termini non consisteva in ciò che designavano nel mondo reale, bensì nel gruppo al quale la comunicazione sarebbe stata associata. Alla fine, i traduttori della Bibbia si avvalsero di note per dare riconoscimento alle espressioni alternative.

⁴ Come nell'uso di *en de nux*, «Ed era notte», nel Vangelo secondo Giovanni, ben discusso da Gutt (1992: 52-54) in termini di teoria della rilevanza e di effetti poetici; nel famoso inizio di storia «Era una notte buia e tempestosa»; o ancora, nell'espressione idiomatica inglese «work the graveyard shift» (letteralmente, *fare il turno del camposanto*), in alternativa a «night shift» (turno di notte), che significa lavorare da tarda notte alle prime ore del mattino.

⁵ Anche l'ortografia può svolgere un ruolo nelle connotazioni ed evocazioni di parole. La parola «night» scritta come «nite», «nait», «nayt» o «niit» crea frame interpretativi diversi e, in base al resto del contesto, può servire per caratterizzare varie situazioni di comunicazione quali il discorso informale, il dialetto, il discorso idiomorfo o un documento accademico.

A different sort of cultural issue in Tzotzil involves the term for wine. The Tzotzils have always had a local drink (*pox*), but it is not made from grapes. Thus with the arrival of the Spaniards they borrowed the term *vino*. In time this borrowing came to mean any alcoholic drink, similar in usage to the English verb 'to drink' without an object ('he drinks'). The problem for Bible translators came when they tried to translate the term as it appears in the Bible. In the local Tzotzil setting, social drinking was virtually unknown. If Tzotzils drink any sort of alcohol, it was and is widely assumed they do so to become intoxicated. Thus the use of *vino* would make all the passages in Scripture seem to be talking of situations in which the partakers were getting drunk. Yet no other terms seemed appropriate. One could use 'juice of the grape', but that had no alcoholic associations whatever. And the use of both terms would make it seem like there were two kinds of drink rather than two kinds of drinking. Again notes were needed to explain the cultural mismatch.

3.4 'Key'

Use of a term within a variety of frames makes discussion of its meaning complicated enough within a specific culture; how much more so when terms are compared across cultures. For most English speakers, the word 'key' will most quickly be associated with the frame of entering a previously locked door. But this prototypical use of the word is extended to uses in other frames associated with, for example, pianos, computers, maps, codes, music, and problems. The relationship might be associated with size as well as access: a key is a small item enabling access to a relatively large one, such as a locked box or house, or by extension, a 'small' detail enabling access to a 'big' problem.

The frame for entering a house is of course shared by Spanish speakers and English speakers and it is easy to establish an intercultural link between 'key' and 'llave'. However, as is always found out early in the process of learning a second language, a correspondence in meaning between terms of different languages in one situation does not entail their correspondence in other frames. *Dave*, but not 'key', can refer to the handle of a faucet or to a wrench. In more general terms, *llave* seems to be something you

Un problema culturale di genere diverso nella lingua Tzotzil è rappresentato dal termine per rendere «vino». Gli Tzotzil hanno sempre avuto una bevanda locale (*pox*), che però non è a base di uva. Pertanto, con l'arrivo degli Spagnoli, mutuarono il termine *vino*. Col tempo, questo termine mutuato arrivò a significare qualsiasi bevanda alcolica, analogamente a quanto avviene con il verbo «drink» in inglese o «bere» in italiano senza complemento oggetto [«he drinks», «beve»]. Il problema si presentò ai traduttori della Bibbia quando cercarono di tradurre il termine come compare nella Bibbia. Nell'ambiente locale Tzotzil, il bere in compagnia era quasi sconosciuto. Se gli Tzotzil bevono qualsiasi tipo di alcol, si supponeva e tuttora si suppone ampiamente che lo facessero per inebriarsi. Così, l'uso di *vino* avrebbe dato l'idea che tutti i brani delle Scritture stessero alludendo a situazioni in cui i protagonisti si ubriacavano. Eppure, nessun altro termine pareva appropriato. Si sarebbe potuto usare «succo d'uva», ma questa espressione non comportava alcuna associazione con l'alcol. Inoltre, l'impiego di entrambi i termini avrebbe dato l'impressione che fossero due tipi di bevande anziché due modi di bere. Ancora una volta, furono necessarie note per spiegare la discordanza culturale.

3.4 «Key»

L'uso di un termine entro una varietà di frame rende già abbastanza complicato il dibattito sul suo significato culturospecifico; tanto più questo vale quando i termini vengono confrontati da una cultura all'altra. Per la maggior parte dei madrelingua inglesi, la parola «key» [chiave, tasto] è automaticamente associata al frame consistente nell'entrare da una porta precedentemente chiusa. Questo impiego prototipico della parola è tuttavia esteso agli usi in altri frame associati, per esempio, al pianoforte, al computer, alle mappe, ai codici, alla musica e ai problemi. Il rapporto potrebbe essere associato alle dimensioni oltre che all'accesso: una chiave è un piccolo oggetto che consente l'accesso ad un altro relativamente grande, quale una cassa o una casa chiusa, o per estensione un «piccolo» dettaglio che consente l'accesso a un «grande» problema.

Il frame consistente nell'entrare in una casa è naturalmente condiviso dai madrelingua spagnoli e inglesi ed è facile stabilire un collegamento interculturale tra «key» e «llave». Tuttavia, come si scopre sempre presto quando si studia una seconda lingua, una corrispondenza di significato tra termini di lingue diverse in una situazione non comporta la loro corrispondenza in altri frame. *Llave*, ma non «key», può riferirsi all'impugnatura di un rubinetto o di una chiave inglese. In termini più generici, *llave*

sembra qualcosa che si impugna per aprire e chiudere le cose o per smontarle e rimontarle. A differenza dell'inglese, un'altra parola (*tecla*, «pulsante») è usata per designare un «key» [tasto] del pianoforte o del computer. In spagnolo esiste un campo che riguarda l'accesso astratto in quanto tale, ma in questo caso la parola è «*clave*» (storicamente correlata a *llave*, ma ora indipendente).

La Figura 10 illustra il problema.

	{	(fisico)	<i>Inglese</i>	<i>Spagnolo</i>	}	<i>Strumento per serrare</i>
<i>Strumento di accesso</i>			Wrench	Llave		
			Faucet	Llave		
			Key	Llave		
	{	(astratto)	Key of map	Clave del mapa	}	
<i>Strumento da premere</i>			Key of code	Clave del código		
			Key of musical composition	Clave de la música		
			Piano/computer key	Tecla de piano/comutadora		

Figura 10: «Key» e «llave»: concordanze e discordanze.

L'impiego prototipico di «key» ci conduce a *llave* in spagnolo, sebbene i termini appartengano forse a campi diversi, *llave* essendo uno strumento per serrare e «key» uno strumento per consentire l'accesso. Un campo di utilizzo di «key» corrisponde bene a un campo in spagnolo laddove l'uso del termine inglese è meno prototipico – laddove equivale meno alla chiave di una casa o di una cassa – ovvero laddove rientra nell'ambito degli strumenti di accesso astratti. Lo spagnolo utilizza però un altro termine per questo campo. Inoltre, mentre «key» è sia uno strumento da premere sia uno strumento di accesso, lo spagnolo per questi campi utilizza due termini diversi.

Tali discordanze si verificano nelle lingue europee che hanno molti madrelingua in contatto frequente tra loro. La sfida di comprendere la correlazione tra i concetti può diventare ancora più avvincente quando si tratta di culture che hanno contatti relativamente scarsi:

[Per gli indiani Osage], l'aquila è associata «al fulmine, il fulmine al fuoco, il fuoco al carbone, il carbone alla terra. L'aquila è dunque uno dei “padroni del carbone”, ovvero un animale terrestre». D'altro canto, il torace della tartaruga con la coda dentellata rappresenta la volta celeste e la linea grigia che l'attraversa la Via Lattea, perché «il numero tredici ha un valore mistico per gli Osage. Il sole che sorge

rays, which are divided into a group of six and a group of seven corresponding respectively to right and left, land and sky, summer and winter. The tail of this species of turtle is said to sometimes have six and sometimes seven serratures.' It was simple, but one had to be Osage to think of it. (Sperber 1975:25, citing Lévi-Strauss)

3.5 A map of some fundamental biblical notions

In the remainder of this paper, we shall consider how the notions of reciprocity and of frames and boundaries link a wide variety of biblical key terms, practices and perspectives.

3.5.1 Reciprocity

When someone utters the greeting 'Hello!' in English, she will almost invariably receive 'Hi!', 'Hello!' or another expression from a limited and predictable set of responses. 'How are you?' will likely receive a response like 'Fine, and you?' This is an example of linguistic reciprocity. The principle of reciprocity extends through virtually all other areas of public and private communal life. The general structure of a given society, as conceived by members of it,⁶ will of course greatly affect the actual forms the principle of reciprocity take in any specific instance. Several key terms, and the textual frames of their occurrences, indicate how reciprocity was realized in biblical cultures.

3.5.1.1 Tsedeq/tsedaqah

Righteousness in the Bible has personal-dynamic aspects (doing right, being a right kind of person), but also legal-static aspects (state of 'rightness' judged against an established norm). But what is central: the static or the dynamic? Or is there a centre? A key text (though by no means the only one) in determining this question is Genesis 38.

⁶ While it may not be possible to describe the structure of a society in objective terms, its members will have, to use Lakoff's expression, idealized cognitive models of the society. Members of some cultures may have an idealized model of egalitarian relationships, those of another may have idealized models of hierarchical or, more specifically, patriarchal relationships, as in biblical and many contemporary cultures.

emette tredici raggi, che sono suddivisi in un gruppo di sei e in un gruppo di sette, corrispondenti rispettivamente alla destra e alla sinistra, alla terra e al cielo, all'estate e all'inverno. Si dice che la coda di questa specie di tartaruga abbia talvolta sei e talvolta sette dentellature.» Era semplice, ma bisognava essere Osage per pensarci. (Sperber 1975: 25, citando Lévi-Strauss)

3.5 Mappa di alcuni concetti biblici fondamentali

Il resto del presente documento sarà dedicato all'analisi di come i concetti di reciprocità e di frame e confini fungano da nesso tra un'ampia gamma di termini chiave, prassi e prospettive nell'ambito biblico.

3.5.1 Reciprocità

Quando qualcuno saluta dicendo «Salve!», quasi sicuramente riceve come risposta «Ciao!», «Salve!» o un'altra espressione tratta da un insieme limitato e prevedibile di risposte. La domanda «Come stai?» con tutta probabilità riceverà la risposta «Bene, e tu?». Questo è un esempio di reciprocità linguistica. Il principio di reciprocità pervade quasi tutte le altre aree della vita comunitaria pubblica e privata. La struttura generale di una data società, come concepita dai membri della stessa⁶, naturalmente incide molto sulle forme effettive assunte dal principio di reciprocità in una qualsiasi istanza specifica. Vari termini chiave, nonché i frame testuali delle loro occorrenze, indicano come era realizzata la reciprocità nelle culture bibliche.

3.5.1.1 Tsedeq/tsedaqah

La rettitudine nella Bibbia presenta aspetti personali-dinamici (comportarsi bene, essere una persona giusta), ma anche aspetti legali-statici (stato di "giustizia" giudicato rispetto a una norma stabilita). Ma quale dei due è centrale: l'aspetto statico o quello dinamico? Ma esiste poi un centro? Un testo chiave (sebbene non sia affatto l'unico) nel determinare tale questione è Genesi 38.

⁶ Anche se può risultare impossibile descrivere la struttura di una società in termini oggettivi, i membri di questa avranno, per usare un'espressione di Lakoff, modelli cognitivi idealizzati della società. I membri di alcune culture possono avere un modello idealizzato di rapporti egualitari, quelli di altre possono avere modelli idealizzati di rapporti gerarchici o, più specificamente, patriarcali, come nelle culture bibliche e in molte culture contemporanee.

In this text, Judah is seduced by his daughter-in-law Tamar, after refusing to give her his third son in marriage, in opposition to their cultural norms. Tamar dresses up like a prostitute, seduces her father-in-law, then makes off with his staff, cord and ring. As she had interided, she became pregnant from this encounter. When she is brought out to be stoned, Tamar shows everyone the items Judah had left her. When he realizes what has happened, Judah declares, "She is more righteous than I am." In other words, Tamar had fulfilled her obligation to Judah better than he had to her. In fact, she had fulfilled both obligations at once, as the point of their reciprocal relationship was to produce an heir in the lineage of Judah.

This text is puzzling to many modern readers, whose ideas of what is 'righteous' would by no means include the actions of Tamar, and for whom the obligations she felt she had to fulfil have no meaning. The fact that Tamar felt forced to carry out these obligations in a manner inconsistent with modern views of righteousness should not keep the biblical interpreter from understanding the term in its original contexts.

In Tzotzil of southern Mexico, translators struggled with the two terms in Spanish which had been used to translate *tsedaqah* and *tsedeq*. Neither *rectitud* 'rightness, righteousness' nor *justicia* 'justice' seemed to match well with Tzotzil lexical items or cultural notions.⁷ One could talk of being or doing good, but the idea of an abstract norm which rightness and justice bring to mind were simply not a part of the conceptual system of this language. What they did have was a term for someone who fulfilled his or her social obligations faithfully. This turned out to be a better match with the Hebrew notion than any terms we could provide from major languages. This understanding of righteousness as moral obligation within a (hierarchically structured) cultural context of mutuality and reciprocity works extremely well in other biblical contexts also. And it interfaces with another important biblical concept: faith, trust, belief.

3.5.1.2 'emet/'emunah/he'emin

In Genesis 15.6, Abram believes or trusts (*he'emin*) in God, and God considers it to be *tsedaqah*. 'Belief' can refer to a static understanding of something. In the Genesis

⁷ Cf. Stephen Voth's (2000) *Justice vs. Righteousness*, which develops the sociocultural aspects of the terms in depth.

In questo testo, Giuda è sedotto dalla nuora Tamar, dopo aver rifiutato di darla in moglie al terzo figlio, contrariamente a quanto prescritto dalle norme culturali. Tamar si veste da prostituta, seduce il suocero, quindi si fa dare in pegno il suo sigillo, il suo cordone e il bastone che ha in mano. Secondo le intenzioni, Tamar rimane incinta a seguito di questo incontro. Quando viene condotta fuori per essere lapidata, Tamar mostra a tutti gli oggetti che Giuda le ha lasciato. Rendendosi conto dell'accaduto, Giuda dichiara: «Ella è più giusta di me». In altri termini, Tamar ha assolto il proprio obbligo nei confronti di Giuda meglio di quanto lui non abbia fatto nei confronti di lei. In realtà, ella ha assolto contemporaneamente entrambi gli obblighi, in quanto lo scopo del loro rapporto era quello di perpetuare la discendenza di Giuda.

Questo testo è sconcertante per molti lettori moderni, la cui idea di ciò che è “giusto” non comprenderebbe affatto le azioni di Tamar e per i quali gli obblighi che ella sentiva di dover assolvere non hanno alcun significato. Il fatto che Tamar si sentisse costretta ad adempiere a questi obblighi in un modo che non corrisponde al concetto moderno di rettitudine non dovrebbe impedire all'esegeta di comprendere il termine nel contesto originario.

Nel popolo Tzotzil del Messico meridionale, i traduttori hanno pensato con i due termini spagnoli che erano stati impiegati per tradurre *tsedaqah* e *tsedeq*. Né *rectitud* («rettitudine», «onestà») né *justicia* («giustizia») sembravano adattarsi bene agli elementi lessicali o ai concetti culturali Tzotzil⁷. Si potrebbe parlare di essere buoni o comportarsi bene, ma l'idea di una norma astratta richiamata alla memoria dai termini «rettitudine» e «giustizia» semplicemente non rientrava nel sistema concettuale di questa lingua. Quello che gli Tzotzil avevano era un termine per indicare chi assolveva fedelmente i propri obblighi sociali, che si rivelò meglio corrispondente al concetto ebraico di qualsiasi termine proveniente dalle lingue principali.

Questa comprensione della rettitudine come obbligo morale nell'ambito di un contesto culturale (strutturato gerarchicamente) di mutualità e reciprocità funziona assai bene anche in altri contesti biblici. Inoltre ha attinenza con un altro importante concetto biblico: la fede, la fiducia, la credenza.

3.5.1.2. 'emet/ 'emunah/he'emin

In Genesi 15.6, Abramo crede o confida (*he'emin*) in Dio e Dio considera questo *tsedaqah*. «Credere» può riferirsi a un'interpretazione statica di qualcosa. Nel brano

⁷ Cfr. Stephen Voth, (2000) *Justice vs. Righteousness*, che sviluppa in modo approfondito gli aspetti socioculturali dei termini.

passage, 'trust' better captures the reciprocal relation involved. God obligates himself to do something on Abram's behalf, that is, to give him a huge number of descendants. Abram reciprocates by trusting that God will do what he says, thereby indicating his respect for God's power and dependability. In other passages, a more active sense of *'emet/ 'emunah* is evident: faithfulness, loyalty. This indicates another aspect of the reciprocity involved in the Genesis passage. In trusting God, Abram is implicitly loyal to him, and God recognizes Abram as having fulfilled his part of the reciprocal relationship in trusting and being loyal.

That loyalty is not merely obedience can be seen from the examples of Saul and David. The biblical writers depict David as often acting counter to prescribed norms, but as also being favoured by God and by the people. Perhaps his continued and apparently genuine repentance after wrong-doing is what makes the difference.

Of course God is seen as always faithful or loyal. In this case it is not a matter of trust, since the more powerful one in the relationship does not *trust* the less powerful one, but rather lives up to his own commitments.

3.5.1.3 Go'el

This term is well understood by commentators but is often unsatisfactorily translated with an expression such as 'near kinsman' or 'close relative'. This indicates one part of the meaning, but not the relationship of power and responsibility evoked by the Hebrew term. A *go'el* at times will rescue an individual, or avenge him or her, or take restitution for a wrong done to someone under his protection (in a patriarchy, a *go'el* would certainly be a male). A *go'el* owed *tsedaqah* to the one under his protection, and the protected one owed *emunah* to his or her *go'el*, as well as hoped for *emunah* from him. If a *go'el* showed *hesed* (translated as 'kindness' in some languages), then one was truly fortunate.

3.5.1.4 Hesed

'Covenant love', 'relational faithfulness', 'commitment' are some of the many expressions used to translate this term. Sakenfeld (1985:131) defines it as involving:

1. Personal loyalty, not loyalty to a cause or idea;
2. Attitude manifested in action;

della Genesi, «confidare» coglie meglio il rapporto di reciprocità in questione. Dio s'impegna a fare qualcosa per Abramo, ovvero a dargli un numero enorme di discendenti. Abramo ricambia confidando che Dio farà ciò che dice, dando così prova del suo rispetto per la potenza e l'affidabilità di Dio. In altri brani è evidente un senso più attivo di *'emet/'emunah*: fedeltà, lealtà. Questo indica un altro aspetto della reciprocità insita nel brano della Genesi. Confidando in Dio, Abramo gli è implicitamente fedele e Dio riconosce che Abramo ha compiuto la propria parte del rapporto di reciprocità confidando in Lui e rimanendogli fedele.

Gli esempi di Saul e Davide dimostrano che la lealtà non è semplicemente obbedienza. Gli scrittori biblici descrivono Davide come uno che agisce sovente in contrasto con le norme prescritte, ma anche come un prediletto da Dio e dagli uomini. Forse quello che fa la differenza è il suo continuo e apparentemente sincero pentimento.

Naturalmente Dio è visto come sempre fedele o leale. In questo caso non si tratta di fiducia, perché il più potente in un rapporto non *confida* nel meno potente, ma piuttosto onora i propri impegni.

3.5.1.3. Go'el

Questo termine è compreso bene dai commentatori ma è spesso tradotto in modo insoddisfacente con espressioni quali «consanguineo» o «parente stretto». Questo indica una parte del significato, ma non il rapporto di potenza e responsabilità evocato dal termine ebraico. Un *go'el* a volte salva un individuo, lo vendica, oppure riceve il risarcimento per un torto fatto a un suo protetto (in una società patriarcale, un *go'el* è sicuramente un maschio). Un *go'el* deve *tsedaqah* al suo protetto, mentre il protetto deve *'emunah* al proprio *go'el* e spera di riceverne *'emunah*. È veramente fortunato se il *go'el* gli riserva *hesed* (in alcune lingue tradotto con «gentilezza»).

3.5.1.4. Hesed

«Patto d'amore», «fedeltà relazionale», «impegno» sono alcune delle espressioni utilizzate per tradurre questo termine. Sakenfeld (1985: 131) lo definisce come un termine che implica:

1. Lealtà personale, non lealtà a una causa o idea;
2. Atteggiamento manifestato nell'azione;

3. Offered to a person in need from someone able to fill the need;
4. No law against not showing loyalty of this sort, no coercion to show it.

However, its use in Isaiah 40.6 suggests that there may be a more basic meaning of 'constancy' or 'steadfastness': "All people are grass, their *hesed* is like the flower of the field." It is possible that the word means something like 'commitment in a relationship' and that there is a sort of backwards metaphorical use here. But it is also possible that the basic lexical meaning is constancy, the usual Scriptural frame for its use being with regard to human relationships. In Isaiah 40.6, then, it has the same basic sense as in other passages but a different frame.

The above terms, frequently used to refer to God's special commitment to his people and to theirs to him, should be nearly always understood in the framework of reciprocal obligations, usually with the added component of hierarchy. They presume, as do many other biblical terms, contexts of social inequality. A person brought up in a culture teaching how to link idealized notions of egalitarianism and personal freedom may have a hard time processing the network of meanings suggested by the above terms, used in a society of hierarchy and social reciprocity. Hierarchical systems of mutual obligation are not what modern interpreters are used to, at least at an idealized or theoretical level. Recognizing mutual and reciprocal obligations where modern cultures are used to looking for and finding (only) rights takes practice. Experience with contemporary traditional cultures can help the interpreter of the Bible see various aspects of the biblical text which have tended heretofore to be overlooked.

3.5.2 Frames and Boundaries in Ancient Israelite Society: Holiness and Pollution in their Social and Religious Contexts⁸

When one tries to map the meanings of the concept 'holy' (and 'unholy') in Scripture, two things become immediately clear: the underlying idea (separation) is quite simple, but the surface realizations (in the ritual, moral, and religious spheres) are many and

⁸ The ideas in this section are based in general on Douglas (1993, 1996a, b), Goffman (1974), Turner (1977) and van Gennep (1960).

3. Offerta a una persona bisognosa da parte di qualcuno in grado di sopperire al bisogno;
4. Assenza di leggi che puniscono la mancanza di tale tipo di lealtà; non c'è coercizione a dare prova di essa.

Tuttavia, il suo uso in Isaia 40.6 suggerisce che può esservi un significato più essenziale di «costanza» o «fermezza»: «Ogni uomo è come l'erba e tutta la sua *hesed* è come un fiore del campo». È possibile che la parola significhi qualcosa come «impegno in un rapporto» e che vi sia qui una sorta di impiego metaforico al contrario, ma è anche possibile che il significato lessicale essenziale sia «costanza», poiché il consueto frame delle Scritture per il suo uso riguarda i rapporti umani. In Isaia 40.6, quindi, ha lo stesso senso essenziale degli altri brani, ma un frame differente.

I suddetti termini, utilizzati frequentemente per fare riferimento allo speciale impegno di Dio nei confronti del Suo popolo e all'impegno di quest'ultimo nei Suoi confronti, dovrebbero quasi sempre essere intesi nell'ambito degli obblighi reciproci, solitamente con la componente aggiuntiva della gerarchia. Essi presumono, come molti altri termini biblici, contesti di disuguaglianza sociale. Una persona cresciuta in una cultura che insegna a correlare concetti idealizzati di egualitarismo e libertà personale può avere difficoltà a elaborare la rete di significati suggeriti dai suddetti termini, utilizzati in una società basata sulla gerarchia e sulla reciprocità sociale. I moderni interpreti non sono avvezzi a sistemi gerarchici di obblighi reciproci, almeno a livello idealizzato o teorico. Occorre molta pratica per riconoscere obblighi vicendevoli e reciproci laddove le culture moderne sono abituate a cercare e trovare (solo) diritti. L'esperienza nelle culture tradizionali contemporanee può aiutare l'esegeta della Bibbia a cogliere vari aspetti del testo biblico che sono stati tendenzialmente ignorati finora.

3.5.2 Frame e confini nella società degli antichi israeliti: santità e profanazione nei loro contesti sociali e religiosi⁸

Quando si cerca di mappare i significati del concetto di «santo» (e di «empio») nelle Scritture, due aspetti emergono subito chiaramente: l'idea di base (separazione) è piuttosto semplice, ma le realizzazioni di superficie (nelle sfere rituale, morale e religiosa)

⁸ Le idee di questa sezione si basano in generale su Douglas (1993, 1996a, b), Goffman (1974), Turner (1977) e van Gennep (1960).

seemingly varied.⁹ This leads one directly to the related semantic domain of clean and unclean.

Most commentators have attempted to treat these as related but neatly categorized spheres of holy-profane-unclean, with rituals guiding the crossings between the different, contiguous spheres. The holy and unclean, in this interpretation, could never come in contact without disastrous results (for example, Nelson1993:19). Although this kind of scheme seems to hold for much of the biblical material, it fails to account for such things as the biblical texts at Qumran being referred to as those 'which defile the hands'. One would think it would be the other way around. Even in biblical material, there seems to be a general category of taboo which encompasses both the holy and the unclean, depending on the context. Thus for the purposes of this analysis, these various spheres will be treated together under the category of the preservation or violation of agreedupon frames and boundaries, whether these frames and boundaries are considered symbolic or ontological.

Life in ancient Israel was understood as a strictly bounded existence, and these boundaries, whether at a social or religious level, were represented symbolically in a great number of different ways. The central thrust of these representations was the ritual preservation or, in the case of a 'transgression', restoration of the underlying religious-cultural frames and boundaries.¹⁰ In the following sub-sections, a partial list of symbolic representations is given by category, following the general outline of the system as I understand it.

3.5.2.1 Time

The concepts of Primordial time and Eschatological time as opposed to historical time - or of cyclical versus linear time, form a boundary between the sacred and the profane. Some commentators have gone so far as to claim that in biblical representation God's time (whether at the creation of the world or at its restoration/re-creation) is cyclical, while human time is linear (Knierim 1995:171-224; Nelson 1993). In the realm of human history, "Sacred time was manifested in the rhythmic cycles of holy Sabbath, new

⁹ One of the most obvious examples is that cult prostitutes (or perhaps 'pagan' temple workers) can be called 'holy ones', as in Deut 23:17; 1 Ki 14:24; 15:12; 22:46; 2Ki 23:7; Hos 4:14. More importantly, the subtle differences and underlying unity of such concepts of sanctification, consecration and purification point in the direction of a common mapping for these ideas at some level.

¹⁰ Yet at times the boundaries are intentionally violated. Van Gennep and Turner were the ones who popularized the idea that it was in the transitional states that both danger and the potential for gaining a new identity existed. Thus Jewish purification rites were to restore the old state/identity, but Christian baptism was a true 'rite of passage' into a new state/identity (more analogous to the crossing of the Red Sea or the Jordan River).

sono molteplici e apparentemente svariate.⁹ Questo conduce direttamente ai campi semantici correlati di «puro» e «impuro».

Quasi tutti i commentatori hanno cercato di trattarli come sfere correlate, ma accuratamente categorizzate, di santo-profano-impuro, con rituali che guidano i passaggi tra le diverse sfere contigue. Il santo e l'impuro, secondo questa interpretazione, non potrebbero mai venire in contatto tra loro senza risultati disastrosi (per esempio, Nelson 1993: 19). Anche se sembra adatto per buona parte del materiale biblico, questo tipo di schema non riesce a rendere conto di eventi quali i testi biblici di Qumran, definiti «quelli che insozzano le mani». Si penserebbe che fosse l'esatto contrario. Anche nel materiale biblico sembra esistere una categoria generale di tabù che abbraccia il santo e l'impuro, in base al contesto. Ai fini dell'analisi, queste varie sfere saranno pertanto trattate insieme sotto la categoria della conservazione o violazione di frame e confini concordati, sia che tali frame e confini siano considerati simbolici, sia che siano considerati ontologici.

La vita nell'antico Israele era concepita come un'esistenza rigidamente delimitata e questi confini, a un livello sociale o religioso, erano rappresentati simbolicamente in un gran numero di modi diversi. La motivazione centrale di queste rappresentazioni era la conservazione rituale o, nel caso di una "trasgressione", il ripristino dei frame e dei confini religiosi-culturali di base.¹⁰ Nelle seguenti sottosezioni verrà fornito un elenco parziale di rappresentazioni simboliche suddivise per categoria, seguendo lo schema generale del sistema come io lo concepisco.

3.5.2.1 Tempo

I concetti di tempo Primordiale e tempo Escatologico in contrapposizione al tempo storico (o di ciclicità in contrapposizione alla linearità) formano una linea di confine tra il sacro e il profano. Alcuni commentatori sono arrivati a sostenere che nella rappresentazione biblica il tempo di Dio (che sia alla creazione del mondo o alla sua riedificazione/ricreazione) è ciclico, mentre il tempo umano è lineare (Knierim 1995: 171-224; Nelson 1993). Nel campo della storia umana, «il tempo sacro si manifestava

⁹ Uno degli esempi più ovvi è quello delle prostitute dei templi dei culti "pagani", definite «prostitute sacre», come in Deuteronomio 23.17; 1 Re 14.24, 15.12, 22.46; 2 Re 23.7; Osan 4.14. Ancora più importante, le sottili differenze e la basilare unità di tali concetti di santificazione, consacrazione e purificazione puntano nella direzione di una mappatura comune per queste idee a qualche livello.

¹⁰ Tuttavia, i limiti sono talvolta violati intenzionalmente. Van Gennep e Turner furono coloro che divulgarono l'idea che sia il pericolo sia il potenziale ottenimento di una nuova identità esistevano negli stati transitori. Così, i riti di purificazione ebraici consistevano nel ripristino del vecchio stato/della vecchia identità, mentre il battesimo cristiano era un vero e proprio «rito di passaggio» a un nuovo stato/una nuova identità (più analogo all'attraversamento del Mar Rosso o del fiume Giordano).

moons, the three annual festivals, and the ritual beginning of the new year... "(Nelson *ibid*:29). A good example of this conceptual duality with regard to time can be found in Genesis 1:14: "And God said, 'Let there be lights in the firmament of the heavens to separate the day from the night; and let them be for signs and for seasons and for days and years.'" Reflecting a notion of time more familiar to traditional cultures than to modern technological societies, the passage focuses first on the astrological, religious, kairos-timing of important events and only secondarily on the linear passage of time. The two concepts can be described as 'historic' versus 'historical':

1. Historic

- a. 'signs': portents, like the star of Bethlehem
- b. 'seasons': religious festivals

2. Historical

- a. 'years'
- b. 'days'.

3.5.2.2 Space

Horizontal boundaries such as River and Sea figure prominently in the biblical text. The boundaries of the tribes are also considered to be of great importance, as are the boundaries of Israel as a whole. Vertical boundaries such as high places, Sinai or Zion are repeated within the structure of the sanctuaries themselves, with altars and levels.

Sanctuaries represent the fundamental bounded space in religious terms. The fact that geographical landmarks (trees, rocks, mountains, etc.) are behind all the permanent sanctuaries reinforces the idea of a fixed boundary. The temple in Jerusalem was the idealized representation of the sanctuary.¹¹ The tabernacle, on the other hand, did not have the same spatial boundedness, yet was constructed so as to keep all areas carefully distinguished, and was ratified by the pillar of fire and the cloud. All these local representations were self-consciously referencing the distinction between heaven and earth, between God's dwelling and humanity's dwelling (cf. Exodus 15.17).

¹¹ A particularly striking example of the cultural distance of the biblical text from most receptor cultures is Deuteronomy's insistence in the worship of Yahweh in one place - Jerusalem. This is a major theme in Deuteronomy, but makes little sense outside the context of the symbolic use of space in ancient Israel. I owe the basis of this observation to Roger Omanson (personal communication).

nei cicli ritmici del santo Sabbath, delle nuove lune, delle tre festività annuali e nel rituale inizio del nuovo anno [...]» (Nelson ibid: 29). Un buon esempio di questa dualità concettuale riguardo al tempo può essere riscontrato in Genesi 1.14: «Poi Dio disse: “Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni”». Riflettendo un concetto di tempo più familiare alle culture tradizionali che alle moderne società tecnologiche, il brano verte innanzitutto sul tempo astrologico e religioso, sul *kairos* degli eventi importanti, e solo secondariamente sullo scorrere lineare del tempo. I due concetti possono essere descritti come “storico - memorabile” in contrapposizione a “storico - realmente accaduto”:

1. Storico - memorabile
 - a. «segni»: portenti, come la stella di Betlemme
 - b. «stagioni»: festività religiose
2. Storico - realmente accaduto
 - a. «anni»
 - b. «giorni».

3.5.2.2 Spazio

Confini orizzontali quali il Fiume e il Mare figurano in modo prominente nel testo biblico. Anche i confini delle tribù sono ritenuti di grande importanza, così come i confini di Israele nel complesso. Confini verticali quali le alture, il Sinai o Sion sono riprodotti all'interno della struttura dei santuari stessi, mediante altari e livelli.

I santuari rappresentano lo spazio delimitato fondamentale in termini religiosi. Il fatto che punti di riferimento geografici (alberi, rocce, montagne, ecc.) siano dietro tutti i santuari permanenti rafforza l'idea di un confine fisso. Il tempio di Gerusalemme era la rappresentazione idealizzata del santuario.¹¹ Il tabernacolo invece non aveva la stessa limitatezza spaziale, tuttavia era costruito in modo tale da mantenere ben distinte le varie aree ed era approvato dalla colonna di fuoco e dalla colonna di nuvola. Tutte queste rappresentazioni locali facevano consapevolmente riferimento alla distinzione tra cielo e terra, tra dimora di Dio e dimora dell'umanità (cfr. Esodo 15.17).

¹¹ Un esempio particolarmente impressionante della distanza culturale del testo biblico dalla maggior parte delle culture riceventi è l'insistenza del Deuteronomio sull'adorazione di Jahvé in un luogo: Gerusalemme. Questo è un tema fondamentale nel Deuteronomio, ma ha poco senso all'infuori del contesto dell'uso simbolico dello spazio nell'antico Israele. Devo il fondamento di questa osservazione a Roger Omanson (comunicazione personale).

3.5.2.3 Creation

The idea of creation as the initial setting up of boundaries is pre-eminent in Genesis chapter 1. Chaos is the absence (Genesis 1.2) or destruction (e.g. the Flood) of order, or boundaries. These boundaries are not only physical (e.g. between water and land), but apply at every level. Thus Genesis 6.1-4 refers to the unnatural mixture, or boundary-crossing, of spiritual beings 'sons of God' and human beings 'daughters of humans'. An example of this boundary system in nature can be found in Deuteronomy 22.9: "Do not plant two kinds of seed in your vineyard; if you do, not only the crops you plant but also the fruit of the vineyard will be defiled."¹²

3.5.2.4 Symbolic Numbers

Symbolic numbers may be viewed in terms of bounded systems. A brief outline of this system shows that for the most part it represents the conservation of the boundedness frame, though at times it also deals with its violation.

<i>Number</i>	<i>Significance</i>
6	Incompleteness
7/ 70	Wholeness / completeness in a religious sense.
10 / 100 / 1000	Wholeness / completeness in a secular sense.
12/144,000	The ideal number of the people of God (tribes, disciples, apostles, saints).
40/400	Either a generation (or generations) or a time of testing and trial (rite of passage). The number 40 (whether days or years) often represents what Turner (1977:94ff) refers to as 'liminality' - that space (or time) <i>between</i> bounded existence. Some examples are Noah in the ark, Moses on Sinai, the people of Israel in the wilderness, and Jesus in the desert. It is interesting to note that these are all rites of passage involving some <i>change in</i> identity. In such cases the boundaries are crossed intentionally, and the rituals do not restore the old boundaries, as they do in cases of purification.
3,4/7,8	In parallel structures, the passing over of certain boundaries.

¹²*New International Version.*

3.5.2.3 Creazione

L'idea di creazione come costituzione iniziale di confini è preponderante in Genesi, capitolo 1. Il caos è assenza (Genesi 1.2) o distruzione (per esempio il Diluvio) dell'ordine, ovvero dei confini. Questi confini non sono solo fisici (per esempio quelli tra acqua e terra), ma si applicano a tutti i livelli. Così, Genesi 6.1-4 accenna all'innaturale mescolanza che si verifica quando vengono varcati i confini tra gli esseri spirituali «figli di Dio» e gli esseri umani «figlie degli uomini». Un esempio di questo sistema di confini nella natura è riscontrabile in Deuteronomio 22.9: «Non seminerai nella tua vigna semi di specie diverse, perché il prodotto di ciò che hai seminato e la rendita della vigna non siano contaminate»¹²

3.5.2.4 Numeri simbolici

I numeri simbolici possono essere considerati dei sistemi di confini. Un breve schema di questo sistema mostra come esso rappresenti per lo più la conservazione del frame della limitatezza, sebbene a volte riguardi anche la sua violazione.

<i>Numero</i>	<i>Significato</i>
6	Incompletezza
7/70	Integrità/completezza in senso religioso.
10/100/1000	Integrità/completezza in senso secolare.
12/144.000	Il numero ideale del popolo di Dio (tribù, discepoli, apostoli, santi).
40/400	Una generazione (o più generazioni) oppure un tempo di prove e sofferenze (rito di passaggio). Il numero 40 (giorni o anni) rappresenta sovente quello che Turner (1977: 94 e seguenti) definisce «liminalità»: lo spazio (o il tempo) che intercorre <i>tra</i> due fasi delimitate dell'esistenza. Ne sono esempi Noè nell'arca, Mosè sul Sinai, il popolo d'Israele nel deserto e Gesù nel deserto. È interessante notare che questi sono tutti riti di passaggio che comportano un <i>cambiamento</i> di identità. In questi casi i confini sono varcati intenzionalmente e i rituali non ripristinano i vecchi confini, come avviene nei casi di purificazione.
3,4/7,8	In strutture parallele, l'attraversamento di determinati confini.

¹² *La Nuova Diodati.*

3.5.2.5 State

Certain states are unclean, but again an examination of these states leads us back to the violation of boundaries. Death, birth, and menstruation were all considered unclean states. Death represents crossing the ultimate spiritual boundary into the unknown, the afterlife (cf. Jesus' injunction that Mary Magdalene not 'hold' - possibly touch - him in John 20.17). Birth and menstruation both involve life (and blood), but also the physical crossing of the boundary of the human body (see next section).

3.5.2.6 The human body

Douglas (1966:51-52,128,115) has captured the essence of this important category as follows:

... the idea of holiness was given an external, physical expression in the wholeness of the body seen as a perfect container ... rituals work upon the body politic through the medium of the physical body ... The body is a model which can stand for any bounded system ... We cannot interpret rituals concerning excreta, breast milk, saliva and the rest unless we are prepared to see in the body a symbol of society.

One could add here that the body must be seen as an integral part of religious symbolism as well.

The Hebrew term often translated by 'leprosy' refers to virtually any skin lesion, however minor, which compromises the integrity of the skin. This renders the person unclean until the lesion is healed and ritually purified. A skin blemish makes a person unclean, and an animal unfit for sacrifice. In the end, it seems that what is at issue is the maintenance of the wholeness or integrity of the body 'purity' as opposed to its violation or disintegration. Corresponding to leprosy on the human body is mould or mildew in a house (Leviticus 14.34ff). It follows the same logic and form as leprosy, so is mentioned here as well.

Since everything inside the body which ends up outside the body pollutes, the primary structure seems to be that the sacred and the profane are represented by the inside and the outside respectively. Blood and semen have their own symbolic meaning

3.5.2.5 Stato

Alcuni stati sono impuri, ma ancora una volta la disamina di questi stati ci riconduce alla violazione dei confini. La nascita, la morte e le mestruazioni sono tutti considerati stati di impurità. La morte rappresenta l'attraversamento del confine spirituale supremo con l'ignoto, con l'aldilà (cfr. l'ingiunzione di Gesù a Maria Maddalena di «non trattenerlo» – forse di non toccarlo – in Giovanni 20.17). La nascita e le mestruazioni riguardano entrambe la vita (e il sangue), ma anche l'attraversamento fisico del confine del corpo umano (vedere la prossima sezione).

3.5.2.6 Corpo umano

La Douglas (1966: 51-52, 128, 115) ha colto come segue l'essenza di questa categoria importante:

[...] all'idea di santità veniva data espressione esterna, fisica nell'integrità del corpo, visto come un contenitore perfetto [...] i rituali agiscono sul gruppo sociale per mezzo del corpo fisico [...] Il corpo è un modello che può rappresentare qualsiasi sistema delimitato [...] Non possiamo interpretare i rituali relativi agli escrementi, all'allattamento al seno, alla saliva e via discorrendo se non siamo preparati a vedere nel corpo un simbolo della società.

Si potrebbe aggiungere qui che il corpo deve essere visto anche come parte integrante del simbolismo religioso.

Il termine ebraico sovente tradotto con «lebbra» indica praticamente qualsiasi lesione cutanea, per quanto lieve, che comprometta l'integrità dell'epidermide. Questo rende la persona impura fintanto che la lesione non sia guarita e purificata ritualmente. Un difetto della pelle rende impura una persona e inadatto al sacrificio un animale. In definitiva, sembra che la questione sia quella di mantenere la totalità o integrità della “purezza” corporea in contrapposizione alla sua violazione o decomposizione. Analoga alla lebbra sul corpo umano è la muffa in una casa (Levitico 14.34 e seguenti), che segue la stessa logica e forma della lebbra e che per questo motivo è pure citata qui.

Poiché tutto quanto passa dall'interno all'esterno del corpo è contaminante, la struttura fondamentale sembra essere che sacro e profano sono rappresentati rispettivamente dall'interno e dall'esterno. Per esempio, il sangue e lo sperma hanno il

(a direct connection with life), for example, and thus could be expected to carry their own power and danger.¹³ Blood especially carries a powerful pollution taboo in several different contexts (diet, sacrifice, sex), but can be used to purify as well in certain contexts of 'dramatic reversal' (van Gennep 1960; Turner 1977:166ff.).¹⁴ This phenomenon, common to many traditional cultures, involves breaking the taboo while in the liminal state.

These reversals take place under special ritual circumstances or for persons of special character. Depending on the ritually bounded space and time, blood can be polluting or purifying, and depending on the context saliva can be polluting or healing. Thus the high priest sprinkles the people with animal blood in a sacrificial context, and Jesus heals the blind man by spitting on the ground and making a paste for his eyes.

The notion that the conservation of the body's boundaries represents purity of various kinds does not lack support. Bodily extremities figure prominently in various rituals. Phylacteries are to be tied to wrists and foreheads, which are at the margins of the body (like doors for houses and gates for cities). Circumcision involves another extremity (where 'wholeness' involves losing an 'extra' part). Foot-washing involves yet another extremity. These last two examples have often been interpreted (along with dietary laws and other pollution laws) as a kind of early system of hygiene. It seems much more likely they are part of the pattern of the maintenance of boundaries within a system of pollution.¹⁵

3.5.2.7 Dietary Laws

As to regulating that which enters the body, the dietary laws are integrated into the system as a whole in a rather careful way. Thus blood and that which dies of itself is to be avoided. Also, again following Douglas, that which does not belong wholly to its class

¹³ Gen 9.4-6 clearly relates the life-blood system and the system of the holy. Only God owns life, blood represents life.

¹⁴ Krijn van der Jagt (personal communication) sees the symbolic systems as functioning in a more dynamic manner than outlined here, viewing them in terms of rules of discourse. He cites Sperber (1975) for this idea. This may well be right. But if so, it makes the ever-shifting frames even more difficult to locate and map.

¹⁵ Symbolic elements can have more than one function, of course, as in the case of foot-washing, which has a practical side in a sandal-wearing culture.

proprio significato simbolico (un collegamento diretto con la vita), pertanto ci si può attendere che siano portatori di un proprio potere e di un proprio pericolo.¹³ Il sangue in particolare implica un potente tabù di contaminazione in vari contesti diversi (dieta, sacrificio, sesso), ma può anche essere usato per purificare in determinati contesti di “capovolgimento radicale” (van Gennep 1960; Turner 1977: 166 e seguenti).¹⁴ Tale fenomeno, comune a molte culture tradizionali, comporta che il tabù venga infranto mentre è ancora allo stato liminale.

Questi capovolgimenti avvengono in circostanze rituali speciali o per persone di carattere speciale. Secondo lo spazio e il tempo ritualmente delimitati, il sangue può contaminare o purificare, così come, secondo il contesto, la saliva può contaminare o guarire. Così, il sommo sacerdote spruzza i fedeli con sangue animale in un contesto sacrificale e Gesù guarisce il cieco sputando per terra e facendo un impasto di saliva e terra da applicare sugli occhi.

Il concetto che la conservazione dei confini del corpo rappresenta vari tipi di purezza non manca di conferme. Le estremità del corpo hanno una presenza di spicco in vari rituali. Filatterii devono essere fissati con lacci ai polsi e sulla fronte, ovvero ai margini del corpo (come le porte per le case e le città). La circoncisione riguarda un'altra estremità (per ottenere l'“integrità” occorre perdere un'“appendice”), così come il lavaggio dei piedi. Questi ultimi due esempi sono stati sovente interpretati (al pari delle leggi sul cibo e delle altre leggi relative alla contaminazione) come una sorta di sistema igienico primordiale. Sembra molto più probabile che essi rientrino nel modello della conservazione dei confini all'interno di un sistema di contaminazione.¹⁵

3.5.2.7 Leggi sul cibo

Per quanto riguarda la regolamentazione di quello che entra nel corpo, le leggi sul cibo sono integrate piuttosto attentamente nel sistema globale. Così, il sangue e quello che muore di morte naturale devono essere evitati. Inoltre, ancora secondo la Douglas, deve essere evitato quello che non appartiene interamente alla propria classe (di nuovo il

¹³ Genesi 9.4-6 stabilisce chiaramente il nesso tra il sistema vita-sangue e il sistema della santità. Solo Dio possiede la vita, il sangue rappresenta la vita.

¹⁴ Secondo Krijn van der Jagt (comunicazione personale), i sistemi simbolici funzionano in modo più dinamico di come è stato qui schematizzato e vanno considerati in termini di regole del discorso. A sostegno di quest'idea, egli cita Sperber (1975). Questo può anche essere giusto, ma in tal caso i già mutevoli frame sarebbero ancora più difficili da localizzare e mappare.

¹⁵ Naturalmente, gli elementi simbolici possono avere più di una funzione, come nel caso del lavaggio dei piedi, che ha un risvolto pratico in una cultura in cui le calzature indossate erano i sandali.

(the concept of 'wholeness' once more) is to be avoided.¹⁶ It is interesting to note how the various parts of the system interact, so that the list of unclean birds in Exodus seems to be based on the avoidance of blood (birds of prey) or contact with dead bodies/bodies with blood in them (carrion birds), while other unclean animals are classified as such due to other reasons (such as not belonging wholly to their class).¹⁷

3.5.2.8 Animal Sacrifice

Animal sacrifice rerepresents the intentional transgression of a symbolic boundary (the body of the animal) within the ritual boundaries of temple and appointed time. Only an unblemished animal is permitted - that is, one with absolutely unbroken skin. Then, in a dramatic reversal, the animal's skin is cut, closing symbolically for a moment the distance between us and the Other. In another dramatic reversal, the blood of the animal, normally polluting, at least to eat (due to two symbolic unrati ed crossings of the boundary - the animal's body cut open and the human body taking it in), now (in some cases) is sprinkled on various objects and people in order to purify them. Blood has its own symbolic power and symbolic system, but works together with the basic idea of boundedness and reinforces it.

While Douglas understands these symbolic systems at the social level, there seems to be a religious component as well. Sacrifice represents the symbolic crossing of the fundamental boundary between God and humans within a ritually safe sphere. It is a point at which the people can make symbolic contact with their deity, if only for a ritual moment. Blood which normally pollutes now can be used for purification in a ritual reversal. The perfect container of the body of the sacrificial animal is intentionally violated, as if to indicate that the boundary between the profane and the holy, humans and God, has for a moment been obliterated.

3.5.2.9 Summary

An underlying symbolic system of the Old and New Testaments may be outlined as follows:

¹⁶ Douglas adds: "... food is not likely to be polluting unless the external boundaries of the social system are under pressure" (1966:126-127).

¹⁷ The point about the unclean birds seems to have escaped most commentators, including Douglas.

concetto di «interezza»¹⁶. È interessante notare come le varie parti del sistema interagiscano, cosicché l'elenco degli uccelli impuri in Esodo sembra basato sulla necessità di evitare il sangue (uccelli rapaci) o il contatto con cadaveri/corpi contenenti sangue (uccelli necrofori), mentre altri animali impuri sono classificati come tali per altri motivi (per esempio in quanto non appartenenti interamente alla loro classe).¹⁷

3.5.2.8 Sacrificio di animali

Il sacrificio di animali rappresenta la trasgressione intenzionale di un confine simbolico (il corpo dell'animale) entro i confini rituali del tempio e del tempo prestabilito. Solo un animale perfettamente intatto, ovvero assolutamente privo di lesioni della pelle, è ammesso. Con un capovolgimento radicale, la pelle dell'animale viene poi tagliata, chiudendo simbolicamente per un momento la distanza tra noi e l'Altro. Con un altro capovolgimento radicale, il sangue dell'animale, normalmente contaminante, perlomeno se ingerito (a causa di due simboliche infrazioni di confini non approvate – l'apertura del corpo dell'animale mediante taglio e l'assunzione all'interno del corpo umano), ora (in alcuni casi) è spruzzato su oggetti e fedeli per purificarli. Il sangue ha il proprio potere simbolico e sistema simbolico, ma interagisce con l'idea essenziale di limitatezza e la rafforza.

Mentre la Douglas intende questi sistemi simbolici a livello sociale, sembra esservi anche una componente religiosa. Il sacrificio rappresenta l'attraversamento simbolico del confine fondamentale tra Dio e l'umanità in un ambito ritualmente sicuro. È un punto in cui il popolo può entrare in contatto simbolico con la propria divinità, anche se solo per un momento rituale. Il sangue, che normalmente contamina, ora può essere usato per la purificazione, con un capovolgimento rituale. Il perfetto contenitore del corpo dell'animale sacrificale è intenzionalmente violato, come per indicare che il confine tra profano e sacro, tra umanità e Dio, per un momento è stato cancellato.

3.5.2.9 Riepilogo

È possibile delineare come segue un sistema simbolico basilare del Vecchio e del Nuovo Testamento:

¹⁶ La Douglas aggiunge: «[...] difficilmente il cibo è contaminante se non sono sotto pressione i limiti esterni del sistema sociale» (1966: 126-127).

¹⁷ Il punto centrale della questione degli uccelli impuri sembra essere sfuggito alla maggior parte dei commentatori, compresa la Douglas.

1. 'Holy' refers to the spirit world, which is taboo for those in the profane world except for special people (priests) and under special circumstances (ceremonies carried out in special places sanctuaries). The separation of the sacred and the profane symbolically establishes the radical distinction between us and the Other.
2. Various elements in the real world symbolically represent the distinction between the sacred and the profane. These include the human body, the bodies of animals to be used in sacrifice, houses and cities.
3. 'Impure' refers to any unratified crossing of the boundary between the holy and profane (ratified crossings are those made by the proper people at the proper times and places). Unratified crossings can often be put right by various rituals, but not always (touching the ark of the covenant could bring immediate death). The symbolic contamination caused by the transgressing of the boundaries must be cleansed through purification. The two worlds should not be in direct contact with one another and must be cleansed of any material from the other world. Any crossing in either direction must be ratified, in part by ceremonial washings. These washings enable a safe crossing, that is, one which does not contaminate either world with the essence of the other. This is the essence of uncleanness - to be contaminated by the Other, or to contaminate the Other by human contact. That is also why the books 'which defile the hands' at Qumran were the biblical books (and not some sectarian material, for example).
4. Ratified crossings often involve 'dramatic reversals' such as happen in many rites of passage. Involving special people, places, and/ or times, these reversals have as their major component the reversal of the normal rules of boundary crossing.

This outline (perhaps with a few adjustments), along with the basic concept of a symbolic world based on the idea of bounded existence, can be used to explain many aspects of the sacrificial, ritual and even moral systems of the Old Testament. 'Transgression' is perhaps the most useful overall term in English (in spite of its archaic nature), since all unratified crossings in any sphere are transgressions. It is interesting that in the moral sphere there are not dramatic reversals in the biblical system as there are in other societies (Turner, Van Gennepe).

1. «Santo» si riferisce al mondo dello spirito, che è tabù per coloro che dimorano nel mondo profano, a eccezione di persone speciali (sacerdoti) e circostanze speciali (cerimonie che si svolgono in luoghi speciali, ovvero i santuari). La separazione tra sacro e profano stabilisce simbolicamente la distinzione radicale tra noi e l'Altro.
2. Vari elementi del mondo reale rappresentano simbolicamente la distinzione tra il sacro e il profano. Tra questi, il corpo umano, i corpi di animali da utilizzare nei sacrifici, le case e le città.
3. «Impuro» si riferisce a qualsiasi attraversamento non approvato del confine tra sacro e profano (l'attraversamento approvato è quello effettuato dalle persone giuste nei momenti e nei luoghi appropriati). Gli attraversamenti non approvati possono sovente essere sanati da vari rituali, ma non sempre (toccare l'arca dell'alleanza potrebbe comportare la morte immediata). La contaminazione simbolica causata dalla trasgressione dei confini deve essere mondata mediante la purificazione. I due mondi non dovrebbero entrare in contatto diretto l'uno con l'altro e ciascuno di essi deve essere mondato da qualsiasi materiale proveniente dall'altro. Qualsiasi valico nell'una o nell'altra direzione deve essere sottoposto ad approvazione, in parte tramite lavaggi cerimoniali. Tali lavaggi consentono un passaggio sicuro, ovvero un passaggio che non contamina nessuno dei due mondi con l'essenza dell'altro. Questa è l'essenza dell'impurità: essere contaminati dall'Altro o contaminare l'Altro con il contatto umano. Questo è altresì il motivo per cui i libri «che insozzano le mani» a Qumran erano i testi biblici (e non, per esempio, alcuni materiali settari).
4. Frequentemente gli attraversamenti approvati implicano “capovolgimenti radicali”, come quelli che avvengono in molti riti di passaggio. Coinvolgendo persone, luoghi e/o tempi speciali, tali capovolgimenti hanno come componente principale il rovesciamento delle normali regole di attraversamento dei confini.

Questo schema (eventualmente con alcune correzioni), unitamente al concetto fondamentale di un mondo simbolico basato sull'idea di esistenza delimitata, può servire per spiegare molti aspetti dei sistemi sacrificali, rituali e perfino morali del Vecchio Testamento. «Trasgressione» è forse il termine generico più utile (nonostante la sua natura arcaica), in quanto tutti gli attraversamenti non approvati in qualsiasi sfera sono trasgressioni. È interessante notare che, nell'ambito morale, nel sistema biblico non vi sono capovolgimenti radicali come in altre società (Turner, Van Gennep).

Douglas is convinced that societies with highly developed pollution laws are societies under external pressure. She may well be right. After all, the community which considered itself to have descended from Abraham was under pressure for most of its existence. But there is a religious and theological component to the pollution framework as well. A fundamental concern of Scriptures is how impure humans can approach a pure God. The awareness of the existence of an absolute chasm between sinful humans and a holy God is evident in many of the writers of both Testaments. According to Christian belief, God enacted the ultimate sacrificial reversal by not just crossing the barrier temporarily (as symbolized in animal sacrifice), but by providing a permanent mediation (symbolized by the tearing of the temple veil). This new situation is discussed the most fully in the book of Hebrews (Nelson 1993:148-154). Jesus' sacrifice opens a safe passage from the profane to the sacred - but only at that crossing point. The problem situation as described in the book of Hebrews is that of 'drawing near to God'. But, says the writer of Hebrews, God in Christ has made the crossing, thus erasing the boundary at that point. Once the ultimate dramatic reversal has been enacted, the temple veil is torn and all who are profane have access to the Holy via Jesus. Even head coverings for men who are praying are no longer needed (1 Corinthians 11). All other crossings are still unratified.

3.5.3 Sickness and healing in the New Testament

While the preceding section deals with examples mainly drawn from the Old Testament, the New Testament is not without examples of symbolic expression of cognitive models based on bounded existence. There it most often takes the form not of purity and holiness laws, but of sickness and healing stories. Pilch has written extensively on the subject, drawing from the work of Malina and Douglas, among others, as well as from his own insights concerning medical and Mediterranean anthropology.

Pilch's (2000:24-25) first point is that modern ideas about disease and cure, or disability and rehabilitation, are not very helpful in the New Testament context. Pilch tries to clarify some issues by first defining his terms. He admits this is essentially an etic exercise (that is, an outsider's analysis), but nonetheless can help us gain an emic perspective (an insider's view). While sickness, according to Pilch, is an overarching

La Douglas è convinta che società con leggi relative alla contaminazione molto sviluppate siano società sottoposte a pressioni esterne. Potrebbe aver ragione. Dopo tutto, la comunità che si considerava discendente da Abramo fu sotto pressione per la maggior parte della propria esistenza. La struttura della contaminazione presenta però anche una componente religiosa e teologica. Una preoccupazione fondamentale delle Scritture è come gli essere umani impuri possano accostarsi a un Dio puro. La consapevolezza dell'esistenza di un abisso incolmabile tra gli esseri umani peccatori e un Dio santo è evidente in molti degli scrittori di entrambi i Testamenti. Secondo la fede cristiana, Dio ha compiuto il capovolgimento sacrificale supremo, non solo varcando il confine temporalmente (come simbolizzato nel sacrificio animale), ma anche fornendo una mediazione permanente (simbolizzata dallo strappo del velo del Tempio). Questa nuova situazione è dibattuta con la massima completezza nel libro degli Ebrei (Nelson 1993: 148-154). Il sacrificio di Gesù apre un passaggio sicuro dal profano al sacro, ma solo in quel punto di attraversamento. Il problema, come descritto nel libro degli Ebrei, è quello di «accostarsi» a Dio. Tuttavia, dice lo scrittore di Ebrei, Dio in Cristo ha compiuto l'attraversamento, cancellando così il confine in quel punto. Una volta realizzato il capovolgimento radicale supremo, il velo del tempio viene strappato e tutti i profani hanno accesso al Santo tramite Gesù. Viene meno perfino l'obbligo per l'uomo di coprirsi il capo quando prega (1 Corinzi 11). Tutti gli altri attraversamenti rimangono non approvati.

3.5.3 Malattia e guarigione nel Nuovo Testamento

Anche se la sezione precedente verte su esempi tratti principalmente dal Vecchio Testamento, nel Nuovo Testamento non mancano esempi di espressione simbolica di modelli cognitivi basati su un'esistenza delimitata. Qui si tratta quasi sempre di storie di malattia e guarigione piuttosto che di leggi di purezza e santità. Pilch ha scritto esaurientemente a questo proposito, attingendo dal lavoro di Malina e della Douglas, tra gli altri, oltre che dalle proprie intuizioni in materia di antropologia medica e del Mediterraneo.

Il primo punto di Pilch (2000: 24, 25) è che le idee moderne riguardo alla patologia e alla cura o riguardo alla disabilità e alla riabilitazione non sono molto utili nel contesto del Nuovo Testamento. Pilch cerca di chiarire alcune questioni definendo innanzitutto i suoi termini. Egli ammette che si tratta essenzialmente di un esercizio etico (ovvero di un'analisi dall'esterno), tuttavia può aiutarci a ottenere una prospettiva emica (una prospettiva dall'interno). Mentre per Pilch «malattia» è un termine

term for both disease and illness, modern biomedicine has concentrated on the former. Thus modern medicine tries to find cures for diseases. This contrasts with perceptions of illness in the New Testament era: illness was experienced as a far more encompassing physical, psychological and social state of not being whole, and/or not being a part of a whole. This unwholesome state required not so much a cure as a healing, to restore the individual to his or her former state of well-being. Finally, this state of well-being was seen not so much in terms of restoration of physical ability, but of personal and social reincorporation.

Thus in the New Testament, Pilch claims (ibid:4ff), whether healing had to do with 'leprosy' or blindness (in modern terms a disease and a disability, respectively) or some other problem, modern categories of restoration of ability (to be able to *do* what one could not do while diseased or disabled) are not nearly so prominent as the restoration of the person within the community (to be able to *be* who one was not able to be while ill). This social restoration is a cause for conflict between Jesus and community leaders. Thus Jesus is able to equate healing with forgiveness of sins (Matthew 9.2ff), to direct lepers to priests who are to declare them fit to return to their places in the social structure (Luke 1.14), and to use physical blindness as a direct symbolic pointer to spiritual 'blindness' (John 9). Jesus is not a first-century physician (and is only referred to as such metaphorically), but *a healer*. It was not the restoration of ability to the disabled that upset Jesus' opponents, but the social reorganization implied in the ancient conception of healing. Restoring marginalized persons to communities challenges the existing structures of authority, unless carried out by those very authorities.

Pilch uses various schemata to shed light on the New Testament world as it pertains to sickness and healing. He borrows from Malina's (1993:74ff) categories of the human body to make sense of the kinds of illness and healings which are presented in the New Testament. According to Malina, the Semitic authors of the New Testament made extensive use of the human body to metaphorically speak of the person as a whole. In this he has followed others, including Wolff (1974), who have made similar observations about the writers of the Old Testament. Malina specifically sees three zones corresponding to three areas of the human experience: eyes-heart (emotion-fused

complessivo che abbraccia sia la patologia sia l'infermità, la moderna biomedicina si è concentrata sulla prima. La moderna medicina cerca pertanto di trovare cure per le patologie. Questo è in contrasto con la percezione dell'infermità nell'epoca del Nuovo Testamento, in cui l'infermità era vissuta come un ben più totalizzante stato fisico, psicologico e sociale di mancata integrità e/o di mancata appartenenza a un tutto. Questo stato di incompletezza richiedeva non tanto una cura quanto una guarigione, per ripristinare il precedente stato di benessere dell'individuo. Infine, questo stato di benessere era visto non tanto in termini di recupero dell'abilità fisica, quanto in termini di ricostituzione personale e sociale.

Così, sostiene Pilch (ibid: 4 e seguenti) nel Nuovo Testamento, che si tratti di guarire la "lebbra" o la cecità (in termini attuali, rispettivamente una patologia e una disabilità) o qualche altro problema, le moderne categorie di recupero dell'abilità (poter fare quello che non si era potuto fare durante la patologia o la disabilità) non sono neanche lontanamente tanto importanti quanto il ripristino della persona all'interno della comunità (poter essere chi non si era potuto essere durante la patologia). Questo ripristino sociale è causa di conflitto tra Gesù e i capi della comunità. Così, Gesù è in grado di identificare la guarigione con la remissione dei peccati (Matteo 9.2 e seguenti), mandare i lebbrosi dai sacerdoti, che devono dichiararli idonei a tornare a occupare il proprio posto nella struttura sociale (Luca 1.14), e usare la cecità fisica come sintomo simbolico diretto della "cecità" spirituale (Giovanni 9). Gesù non è un medico del primo secolo (e solo metaforicamente viene definito tale), bensì un *guaritore*. Non era tanto il ripristino dell'abilità nei disabili che sconvolgeva gli oppositori di Gesù, quanto la riorganizzazione sociale che l'antica concezione di guarigione implicava. Il recupero nella comunità di persone emarginate sfida le strutture esistenti dell'autorità, se non è compiuto da queste stesse autorità.

Pilch si avvale di varie schematizzazioni per far luce sul mondo del Nuovo Testamento per quanto riguarda la malattia e la guarigione. Egli mutua da Malina (1993: 74 e seguenti) le categorie del corpo umano per spiegare i tipi di infermità e di guarigioni presentati nel Nuovo Testamento. Secondo Malina, gli autori semitici del Nuovo Testamento hanno fatto ampio uso del corpo umano per parlare metaforicamente della persona nel suo insieme. In questo egli ha seguito le orme di altri, tra cui Wolff (1974), che hanno fatto osservazioni analoghe a proposito degli scrittori del Vecchio Testamento. Malina distingue specificamente tre zone corrispondenti a tre aree dell'esperienza umana: occhi-cuore (pensiero che si fonde con l'emozione), bocca-

thought), mouth-ears (expression), and hands-feet (purposeful action). Thus all of the diseases presented to Jesus in the New Testament fall into one of these zones, and open up possibilities for social meaning in the healings which follow. When the blind see and the seeing become blind, and the deaf hear while those who hear become deaf (John 9.39; 12.41, Matthew 13.15), the holistic view of illness in the New Testament makes the social reversal which is implied in the healing stories far more than clever word-plays.

From Kleinman (1980), Filch (*ibid*:25ff.) picks up and develops an analysis of healthcare systems, ancient and modern. In this analysis, there are three sectors to be considered: popular, professional, and folk. The popular sector exists in all societies, and relates to the everyday experience of sickness in any society and the immediate social networks (family, friends, etc.) which exist to deal with it. In ancient times the professional sector was underdeveloped to the point of irrelevance, at least by modern western standards of biomedicine. The same can be said of the professional healthcare sector in contemporary traditional cultures. The inverse is true for the folk sector.

In ancient times, the folk sector was the centre of the healthcare structure. Thus, as noted above, it was not a doctor in the modern western sense that was called for in the ancient healthcare context, but a healer. The expectations placed on a healer were far different than those modern medicine places on a physician. While the ailment might arguably be the same in the ancient or traditional as well as in the modern western contexts, even the descriptions of the problems vary widely as well as predictably. Whether in diagnosis (what is the ailment), etiology (what has caused the ailment), prognosis (what is likely to happen as a result of the ailment) or treatment (what we are to do about the ailment), the contrasting healthcare systems structure the situation in ways which only incidentally resemble each other.

To begin with, Pilch notes that most if not all instances of healing in the New Testament involve the spirit-world, either directly or indirectly. Thus a fever is treated as a demon (Luke 4.39), and what modern medicine would treat as epilepsy is also presented as demon possession (Matthew 17.14ff; Mark 9.20ff). Filch cites Foster (1976) in contrasting once again ancient-traditional and modern western world views on these matters. Foster contrasts personalistic (caused by personal agents such as spirits or

orecchie (espressione) e mani-piedi (azione intenzionale). Tutte le patologie presentate a Gesù nel Nuovo Testamento rientrano quindi in una di queste zone e aprono possibilità di significato sociale nelle guarigioni che fanno seguito. Quando i ciechi riacquistano la vista mentre coloro che vedono diventano ciechi e quando i sordi odono mentre coloro che odono diventano sordi (Giovanni 9.39, 12.41; Matteo 13.15), la valenza olistica dell'infermità nel Nuovo Testamento rende il capovolgimento sociale implicito nelle storie di guarigione molto più di un abile gioco di parole.

Da Kleinman (1980), Pilch (ibid: 25 e seguenti) sceglie e sviluppa un'analisi dei sistemi sanitari antico e moderno. In tale analisi, devono essere considerati tre settori: quello popolare, quello professionale e quello folclorico. Il settore popolare esiste in tutte le società e riguarda l'esperienza quotidiana della malattia in qualsiasi società e le reti sociali immediate (famiglia, amici, ecc.) che esistono per farvi fronte. Nei tempi antichi il settore professionale era talmente poco sviluppato da risultare irrilevante, almeno secondo i canoni occidentali moderni della biomedicina. Lo stesso si può dire per il settore sanitario professionale nelle culture tradizionali contemporanee, mentre per il settore folclorico vale l'esatto contrario.

Nei tempi antichi, il settore folclorico era il fulcro della struttura sanitaria. Così, come notato sopra, nel sistema sanitario dell'antichità si ricorreva a un guaritore e non a un dottore nel senso occidentale moderno. Le aspettative riposte in un guaritore erano molto diverse da quelle che la medicina moderna ripone in un medico. Anche se il disturbo può forse essere lo stesso tanto nel contesto antico o tradizionale quanto nel contesto occidentale moderno, perfino le descrizioni dei problemi variano sensibilmente e prevedibilmente. Che sia nella diagnosi (che cos'è il disturbo), nell'eziologia (che cosa ha causato il disturbo), nella prognosi (che cosa accadrà in conseguenza del disturbo) o nel trattamento (che cosa fare contro il disturbo), i sistemi sanitari contrastanti strutturano la situazioni in modi che solo incidentalmente si somigliano tra loro.

Per cominciare, Pilch nota che tutti, o quasi, gli esempi di guarigione nel Nuovo Testamento coinvolgono il mondo dello spirito, direttamente o indirettamente. Una febbre è quindi trattata alla stregua di un demone (Luca 4.39) e quella che la moderna medicina tratterebbe come epilessia è anch'essa presentata come possessione di un demone (Matteo 17.14 e seguenti; Marco 9.20 e seguenti). Pilch cita Foster (1976) nel puntualizzare ancora una volta il contrasto tra il punto di vista antico-tradizionale e quello moderno occidentale riguardo a tali questioni. Foster contrappone le spiegazioni

other people) versus naturalistic (usually modern biomedical) explanations of illness. While there does seem to be some room for materialistic explanation of illness in traditional societies (e.g. a cold draft can make you sick), most if not all of these cases can be traced to personalistic origins (winds and spirits are often associated with each other, as are coldness and death). The personalistic terminology used in the New Testament is sometimes obscured in modern translations. Thus the 'epileptic' boy from whom Jesus casts a demon is actually 'moonstricken' according to Matthew 17.14 (in Mark 4, he is described as having an evil spirit).

Ultimately Pilch comes back to the idea of boundaries, as found in the work of Douglas, as the most useful for describing the ways in which the ancient and modern healthcare systems differ at the cognitive level. Illness in the New Testament can nearly always be seen in terms of boundaries. For example, demon possession is presented as an invasion of the boundary of the body. When demons come out of people, the people become whole. As in the Old Testament, leprosy was any kind of skin lesion that would not heal, thus (symbolically as well as literally) breaking the boundary of the body. The woman with a menstrual flow (Mat 9.20ff) also falls into this category as do the blind, deaf and mute who all have ailments of entry/exit points of the body.¹⁸ Withered hands (e.g. Matthew 12.10) and crippled feet (e.g. Mark 2.34) both are symbolic of action, as noted above, and are extremities, or at the boundaries of the body; compare Old Testament rituals involving putting blood on the thumb and big toe in, for example, Leviticus 8.2., as well as the use of phylacteries given in Deuteronomy 6.8 and elsewhere. Finally, the poor, sinners and tax-collectors (e.g. Matthew 9.10), with whom Jesus associates and to whom he explicitly offers salvation using medical terminology (Mat 9.12), are at the margins of society.

Thus the highly symbolic world of the New Testament, coupled with ancient science, gives rise to multi-layered texts (at least from a modern perspective, the ancients probably saw the matter as a whole) where disease, disability and sin could be equated in a universe where reversals were seen as possible and classified as healing.

¹⁸ As Countryman (1988:13) has noted in a related context: "what is consistent from one culture to another is that purity rules relate to the boundaries of the human body, especially to its orifices."

personalistiche dell'infermità (quest'ultima è causata da agenti personali quali spiriti o altre persone) a quelle naturalistiche (solitamente basate sulla moderna biomedicina). Sebbene sembri esistere spazio per una spiegazione materialistica dell'infermità nelle società tradizionali (per esempio, una corrente di aria fredda può causare un malanno), quasi tutti, se non tutti, questi casi possono essere ricondotti a origini personalistiche (venti e spiriti sono sovente associati, così come gelo e morte). La terminologia personalistica adottata nel Nuovo Testamento è talvolta oscurata nelle traduzioni moderne. Così, il ragazzo «epilettico» dal quale Gesù scaccia un demone è in realtà «lunatico» secondo Matteo 17.14 (in Marco 5 viene descritto come posseduto da uno spirito immondo).

In definitiva, Pilch torna all'idea di confini, già espressa nell'opera della Douglas, come lo strumento più utile per descrivere le differenze tra il sistema sanitario antico e quello moderno a livello cognitivo. L'infermità nel Nuovo Testamento può essere quasi sempre vista in termini di confini. Per esempio, la possessione demoniaca è presentata come un'invasione del confine del corpo. Quando i demoni lasciano il corpo di una persona, questa recupera la propria integrità. Come nel Vecchio Testamento, la lebbra era qualsiasi tipo di lesione cutanea inguaribile, che quindi spezza (simbolicamente oltre che letteralmente) il confine del corpo. Anche la donna mestrata (Matteo 9.20 e seguenti) rientra in questa categoria, così come i ciechi, i sordi e i muti, che hanno tutti un disturbo nei punti di accesso/uscita del corpo.¹⁸ La mano secca (per esempio, Matteo 12.10) e il piede zoppo (per esempio, Marco 9.45) simboleggiano entrambi l'azione, come notato in precedenza, e sono estremità o si trovano ai confini del corpo; si vedano i rituali del Vecchio Testamento consistenti nel mettere sangue sul pollice della mano e sul dito grosso del piede in, per esempio, Levitico 8.23, nonché l'uso di filatterii in Deuteronomio 6.8 e altrove. Infine i poveri, i peccatori e i pubblicani (per esempio Matteo 9.10) che Gesù frequenta e ai quali offre esplicitamente salvezza utilizzando una terminologia medica (Matteo 9.12), sono ai margini della società.

Il mondo altamente simbolico del Nuovo Testamento, abbinato alla scienza antica, dà vita a testi stratificati (almeno da una prospettiva moderna; gli antichi probabilmente consideravano la questione come un tutt'uno) dove, in un universo in cui i capovolgimenti erano ritenuti possibili e classificati come guarigione, patologia, disabilità e peccato potevano essere identificati.

¹⁸ Come ha notato Countryman (1988: 13) in un contesto correlato: «quello che rimane costante da una cultura all'altra è il concetto che le regole attinenti alla purezza riguardano i confini del corpo umano, soprattutto i suoi orifici».

Another example of this kind of complex of relationships is in Jesus' remark about the eye being the lamp of the body (Mātthew 6.22; 11.3436). This text, strange to modern readers, can be better understood in light of ancient notions about the eye. The ancient Greeks (Pilch cites Aristotle) considered the eye not as a receiver of light rays, but as *a transmitter*. Thus people either had light (or goodness) inside of them which came out via the eye and made them see¹⁹ or else they had darkness (evil) inside them and this darkness also came out through their eyes. This dark transmission was associated with the evil eye (Pilch:2000:132ff). These associations are not the modern ones of enlightenment and knowledge, but of moral darkness and light. Similarly, in the Old Testament, wisdom is associated with moral and spiritual commitment, rather than with knowledge.

3.6 Conclusion

The consideration of how cultures vary in their framing of lexical references and in their mapping of relationships between notions is of course important for Bible translators. Some implications of the above discussions are:

1. All cultures give rise to highly developed and often similar (at times deceptively similar) mental maps of the world (including similar symbolic systems), which are to a large extent sub-conscious for the members of those cultures.
2. Mother-tongue speakers of the target language are the only ones who can be expected to have anything close to an adequate grasp of the implicit aspects of communication which lie below the surface of explicit expression.
3. The intermediate cultures to which those helping with Bible translation so often belong do not share many features of these conceptual mappings and symbolic systems.
4. As suggested in the discussion of contemporary trends in biblical studies (5.2.3; 5.2.5), many biblical texts can and will be understood by minority receptor cultures in ways that members of mediating Western (technologically developed, 'modern', nontraditional) cultures have not considered or appreciated. These interpretations may be at variance with or shed new light upon the original meaning of the text, while connecting with conceptual and symbolic systems in the

¹⁹ Ross has pointed out to me that seeing in some languages is a transitive verb always requiring an object, supporting the idea that in some languages the eye is seen as active in the seeing process rather than passive.

Un altro esempio di insieme di rapporti di questo tipo è l'osservazione di Gesù che l'occhio è la lampada del corpo (Matteo 6.22; Luca 11.34-36). Questo testo, strano per i lettori moderni, può essere compreso meglio alla luce delle antiche concezioni relative all'occhio. Gli antichi Greci (Pilch cita Aristotele) consideravano l'occhio non come l'organo ricevente dei raggi di luce, bensì come *organo trasmittente*. Le persone avevano pertanto al loro interno una luce (bontà) che rifulgeva attraverso l'occhio e consentiva loro di vedere,¹⁹ oppure avevano al loro interno l'oscurità (la cattiveria), che emanava anch'essa dagli occhi. Tale trasmissione di oscurità era associata al malocchio (Pilch 2000: 132 e seguenti). Queste associazioni non sono quelle moderne di lume e conoscenza, bensì quelle di oscurità e luce morale. Analogamente, nel Vecchio Testamento la saggezza è associata all'impegno morale e spirituale anziché alla conoscenza.

3.6 Conclusione

La considerazione di come le culture varino nel loro framing dei riferimenti lessicali e nella loro mappatura dei rapporti tra i concetti è naturalmente importante per i traduttori della Bibbia. Alcune conseguenze del dibattito di cui sopra sono:

1. Tutte le culture danno vita a mappe mentali del mondo altamente sviluppate e sovente simili (talvolta ingannevolmente simili), tra cui sistemi simbolici simili, in larga misura presenti nell'inconscio dei membri di tali culture.
2. I madrelingua della lingua ricevente sono gli unici che possono presumibilmente avvicinarsi a una comprensione adeguata degli aspetti impliciti della comunicazione, sottostanti alla superficie dell'espressione esplicita.
3. Le culture intermedie cui frequentemente appartengono coloro che collaborano alla traduzione della Bibbia non condividono molti aspetti di tali mappature concettuali e sistemi simbolici.
4. Come suggerito nel dibattito sulle tendenze contemporanee negli studi biblici [...], molti testi biblici possono essere compresi e di fatto vengono compresi dalle culture riceventi minoritarie in modi che non sono stati considerati o apprezzati dagli esponenti delle culture mediatrici occidentali (tecnologicamente sviluppate, "moderne", non tradizionali). Tali interpretazioni possono essere in disaccordo con il significato originale del testo o gettare nuova luce su di esso,

¹⁹ Ross mi ha fatto notare che il verbo «vedere» in molte lingue è transitivo e richiede sempre un oggetto, il che corrobora l'idea che in alcune lingue l'occhio è considerato attivo e non passivo nel processo della visione.

original cultures which have been ignored by mainstream exegesis.

5. Translators must be trained to explicitly understand both source and receptor cultural maps, and help their intended audience (most likely through helps such as side-notes) to make relevant connections between the conceptual and symbolic worlds of the biblical text and their own. These helps will also have to be developed for the presentation of Scripture in non-print media.
6. Different kinds of translation, reflecting different kinds of similarity (at the grammatical, poetic, or cultural levels) should be not only accepted but actively promoted in different contexts.
7. Handbooks will have to be adapted to contain more of this culturally implicit information so that the translators will know it exists and be able to include it, either in the translation itself or in helps.
8. Cross-cultural studies should be a required area of training for translation mediators.

collegandosi a sistemi concettuali e simbolici delle culture originali che sono stati ignorati dalle correnti principali dell'esegesi.

5. I traduttori devono essere formati a comprendere esplicitamente le mappe culturali sia emittenti sia riceventi e devono aiutare i futuri lettori (molto probabilmente con ausilii quali le note a margine) a effettuare collegamenti pertinenti tra i mondi concettuali e simbolici del testo biblico e i propri. Questi apparati metatestuali dovranno essere sviluppati anche per la presentazione delle Sacre Scritture in formati non cartacei.
6. Tipi diversi di traduzioni, che riflettono tipi diversi di somiglianza (a livello grammaticale, poetico o culturale), in contesti differenti dovrebbero essere non solo accettati, ma anche attivamente promossi.
7. I manuali dovranno essere adattati in modo tale da contenere un maggior numero di queste informazioni culturalmente implicite, cosicché i traduttori sappiano che esse esistono e saranno in grado di includerle, o nella traduzione stessa o in appositi apparati metatestuali.
8. Studi interculturali dovrebbero essere materia obbligatoria per mediatori e traduttori.

Conclusione: Traduzione giuridica e cultura

Problemi analoghi a quelli incontrati dai traduttori della Bibbia a causa della molteplicità delle culture interessate si riscontrano nella traduzione giuridica, anch'essa vincolata da un linguaggio, quello giuridico per l'appunto, fortemente culturospecifico, in cui i codici sono plasmati dalle singole culture. Questo comporta l'intraducibilità automatica degli elementi che formano un codice legislativo emittente negli elementi che formano il codice legislativo ricevente.

La culturospecificità e l'esistenza di innumerevoli *realia* sono una conseguenza implicita delle due grandi tradizioni giuridiche della cultura occidentale: da un lato la tradizione di *civil law*, vigente in Italia e in gran parte dell'Europa continentale (per esempio in Francia), dall'altro la tradizione di *common law*, vigente nel Regno Unito e in gran parte del mondo anglosassone.

Con il termine *civil law* «si intende la tradizione giuridica del continente europeo di derivazione romanistica, caratterizzata principalmente da codificazioni di carattere generale e da una particolare tecnica normativa e interpretativa» (de Franchis, Introduzione: 23-24). L'ordinamento inglese è invece di natura «giurisprudenziale, ossia non legislativa, [...] non scritta; diritto dei giudici e non del legislatore, a normazione comune (*common law*), giacché applicabile a tutti i soggetti e a tutti i rapporti [...]; al quale è estraneo il concetto che la legge vada rintracciata in un testo legislativo o nell'autorità del legislatore» (de Franchis, Introduzione: 32).

Corollario della *common law*, intesa come tradizione giuridica a normazione comune, è l'assenza della grande dicotomia tra diritto privato e diritto pubblico, caratteristica degli ordinamenti di *civil law*. Nell'ordinamento inglese e in quelli che ad esso si ispirano non esiste un insieme di norme di diritto privato separate da altre di diritto pubblico, né tantomeno il doppio ordine di giurisdizioni, ordinaria e amministrativa, una delle conseguenze più importanti dell'accennata dicotomia. Diversità di fondo tra due

concezioni e, in definitiva, tra due culture: l'assenza della dicotomia nella *common law* è indice della parità di *status* giuridico di tutti i soggetti di fronte a un solo giudice; è questa una delle accezioni più importanti del concetto di *rule of law*, priva di equivalenza negli ordinamenti di *civil law*, nei quali vige invece una normazione pubblicistica speciale imperniata sul concetto centrale dell'autorità dello stato e sullo *status* privilegiato che gli spetta rispetto agli altri soggetti giuridici (Cassese: 124, 207). Nell'articolo *Traduzione giuridica e scienza della traduzione*, Osimo si esprime in questi termini: «Per quanto sia ipotizzabile a livello teorico una “legge perfetta” (come anche una “lingua perfetta”) adatta a tutto il genere umano, è chiaro che le singole culture hanno – spesso inconsapevolmente – plasmato i propri codici, e che la dialettica sistemica individuale e di gruppo [...] fa sì che il “prodotto finito” (codice scritto) sia frutto dell'interazione tra la vita quotidiana propria e quella altrui all'interno della comunità che si autodefinisce pubblicando un codice scritto.

Ne consegue l'intraducibilità automatica degli elementi che formano il codice legislativo A negli elementi che formano il codice legislativo B. Anche all'interno di una stessa lingua, la differenza di codici legislativi fa sì che ciò che avviene nella vita giuridica di una comunità non possa essere **tradotto** nella vita giuridica di un'altra comunità, ma solo **riferito, trasportato, inserito come elemento altrui** nella cultura ricevente.»

Anche nel caso della traduzione giuridica, quindi, è evidente la necessità per i traduttori di «comprendere le mappe culturali sia emittenti sia riceventi» e di riuscire a creare un «ponte» che colleghi e avvicini mondi diversi e concettualmente remoti.

Riferimenti bibliografici

Brown, G. e G. Yule, *Discourse Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983

Countryman, L., *Dirt, Greed and Sex*, Philadelphia, Fortress Press, 1988

Douglas, M., *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield, Regno Unito, Sheffield Academic Press, 1993

Douglas, M., *Purity and Danger*, Londra, Penguin, 1996

Douglas, M., *Natural Symbols*, Londra, Routledge Press, 1996a

Douglas, M., *Thought Styles*, Londra, Sage Publications, 1996b

Foster, G., *Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems*, *American Anthropologist* 78, 1976

Goffman, E., *Frame Analysis*, New York, Harper & Row, 1974

Gutt, E-A., *Translation and Relevance: Cognition and Context*. Oxford, Basil Blackwell, 1991

Hall, E. T., *The Silent Language*, New York, Doubleday, 1990

Hasan, R., *Ways of Saying, Ways of Meaning*, in P. Fawcett, M. Halliday, S. Lamb e V.

Makkai *The Semiotics of Culture and Language 1: Languages a Social Semiotic*, Londra, Frances Pinter, 1984

Hatim, B. e L. Mason, *Discourse and the Translator*, Londra, Longman, 1990

Katan, D., *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*, Manchester, Regno Unito, St. Jerome, 1999

Kleinman, A. M., *Patients and Healers in the Context of Culture*, Berkeley, California University Press, 1980

Knierim, R. P., *The Task of Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995

- Lakoff, G., *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987
- Malina, B., *The New Testament World*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1993
- Nelson, R., *Raising up a Faithful Priest*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1993
- Nida, E., *Customs and Culture*, New York, Harper & Row, 1954
- Nida e W. Reyburn, *Meaning Across Cultures*, Maryknoll, Orbis, 1981
- Pilch, J., *Healing in the New Testament*, Minneapolis, Fortress Press, 2000
- Sakenfeld, K., *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*, Philadelphia, Fortress Press, 1985
- Smalley, W., *Readings in Missionary Anthropology*, Pasadena, CA, William Carey Library, 1967, ristampa 1974
- Sperber, D., *Rethinking Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975
- Turner, V., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press, 1977
- van der Jagt, K., *Anthropological Approaches to the Interpretation of the Bible*, New York, United Bible Societies, in corso di pubblicazione
- van Gennep, A., *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1960
- Voth, S., *Justice vs. Righteousness*, non pubblicato, 2000
- Wendland, E., *The Cultural Factor in Bible Translation*, Londra, United Bible Societies, 1987
- Wolff, H., *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1974