

C'è bisogno di nuovi nomi

Traduzione e confine tra indirizzo omolinguale e indirizzo eterolinguale

di Pier Paolo Frassinelli

1. Traduzione

Scrivendo del mondo postcoloniale, Bill Ashcroft ha sottolineato che la «lingua è trasformativa, è uno spazio di traduzione. La traduzione non media più tra le lingue, la lingua è essa stessa il luogo di una traduzione incessante» (Ashcroft 2009, 161)¹. Nello spazio transculturale e poliglotta delle ex colonie, dove lingue locali e globali coabitano, si creolizzano e confluiscono le une nelle altre in un processo di contaminazione senza soluzione di continuità, la produzione linguistica configura in modo plastico quella che è una caratteristica di tutte le lingue. Ovvero, ci fa vedere che la traduzione non è solo una particolare modalità di intervento linguistico, ciò che facciamo quando trasferiamo significati da una lingua a un'altra, ma è la sostanza stessa di una lingua.

È un'osservazione che il teorico della traduzione giapponese Naoki Sakai ha ribadito in una serie di scritti che rovesciano la concezione convenzionale del rapporto genealogico lingua-traduzione, secondo cui la traduzione tenta semplicemente di stabilire equivalenze tra «due testi, due lingue o due gruppi di persone» (Sakai 2006, 71). L'esistenza di una lingua, ci ricorda Sakai, è essa stessa il prodotto di un processo di traduzione. Facendo riferimento al caso del giapponese, Sakai nota come la sua designazione di lingua risalga al Diciottesimo secolo, quando nella nazione di cui è divenuta idioma ufficiale esistevano aree geografiche e gruppi sociali cui, in termini di produzione linguistica, corrispondeva una grande varietà di differenze dialettali e stilistiche. In quanto prodotto della selezione, appropriazione e trasformazione di elementi distinti, l'emergere della lingua giapponese, così come quello dell'etnia e della nazione cui corrisponde, è quindi «irrimediabilmente associato con la problematica della traduzione» (Sakai 1997, 2). Più specificamente, la designazione di una lingua come unità – che a sua volta funge da «schema» per la nazionalità (Sakai 2008, 72-81; Sakai 2010, 27-31) – fonda un «regime di traduzione» che si basa sulla concezione delle lingue come

¹ La traduzione dei testi che cito da un'edizione non italiana è mia. Ringrazio Carmen Concilio e Lia Losa per le correzioni e i commenti e per avermi inviato la traduzione italiana di *We Need New Names*.

entità omogenee e che Sakai ha chiamato «indirizzo omolinguale» (*homolingual address*). Questo indirizzo, che è stato col tempo naturalizzato e ci siamo abituati a dare per scontato, corrisponde a «un regime attraverso cui qualcuno si relaziona agli altri nell'enunciazione in un modo per cui il locutore adotta la posizione di rappresentante di una lingua che si presume omogenea, indirizzandosi ai suoi interlocutori come rappresentanti di una comunità linguistica altrettanto omogenea» (Sakai 1997, 4; citato in Mezzadra e Neilson 2013, 6287).

L'indirizzo omolinguale, schematizzando le lingue come unità circoscritte, ci rimanda alla distinzione postulata da Roman Jakobson tra traduzione vera e propria e traduzione intralinguale; una distinzione che serve a regimentare le differenze linguistiche separando quelle che corrispondono a divisioni etnico-nazionali da quelle interne a ciò che designiamo come l'unità di una lingua:

La tassonomia di Jakobson [...] rivela che la «traduzione in senso proprio» dipende da una supposta discernibilità tra la l'interlinguale e l'intralinguale, tra una traduzione da una lingua a un'altra e una perifrasi in una stessa lingua. In tal modo, essa prescrive e demarca il luogo della differenza tra due presunte comunità etniche e linguistiche nazionali in virtù del fatto che Jakobson presuppone che la traduzione in senso proprio può aver luogo esclusivamente tra due lingue inequivocabilmente circoscritte. E dunque cancella le varie differenze entro la comunità linguistica che designa e colloca ciò che è straniero unicamente al di fuori dell'unità di una lingua (Sakai 2006, 73).

Per Sakai l'indirizzo omolinguale è conforme alla «visione, globalmente condivisa e radicata nel senso comune, di un mondo 'internazionale' astrattamente idealizzato, che consiste di unità di base – nazioni – segmentate in territori dai confini nazionali» (Sakai 2006, 73). Partendo dalla constatazione che questo è un regime storico, che corrisponde all'emergere dei moderni Stati-nazione, Sakai chiede se anziché assolutizzarlo non si possano immaginare possibilità a esso alternative. Per far ciò, Sakai gli contrappone quello che chiama «indirizzo eterolinguale» (*beterolingual address*), che si fonda su un'idea della traduzione che, anziché dare per scontata l'omogeneità delle comunità linguistiche che mette in relazione, assume che esse siano non aggregate ed eterogenee (Sakai 1997, 4), e che l'atto di traduzione possa dunque corrispondere a una situazione in cui ci si «indirizza come stranieri ad altri stranieri» (Sakai 2006, 75). L'opposizione tra indirizzo omolinguale e indirizzo eterolinguale ci consente così di ripensare la traduzione a partire dal riconoscimento che è l'atto stesso della traduzione a demarcare le differenze tra le lingue e comunità linguistiche che mette in relazione.

L'indirizzo eterolinguale, sottolinea Sakai, mette in discussione la concezione convenzionale della lingua, che presume sempre la sua unità. Vediamo dunque alcune delle domande che Sakai ci invita a porre:

Può la molteplicità delle lingue senza la quale la traduzione smette di apparire necessaria essere misurata numericamente, così da farci assumere che le lingue siano numerabili? Che cosa è l'unità di una lingua che non è implicata in un'altra lingua o in altre lingue? Secondo quali condizioni possiamo considerare, ad esempio, l'inglese o il giapponese come una lingua, e non come lingue? (Sakai 1997, 3)

E ancora:

È giustificabile assumere che la lingua di origine in cui il testo originale significa è diversa e distinta da quella di destinazione, nella quale il traduttore rende il testo nel modo più fedele possibile? Sono queste lingue numerabili? In altre parole, è possibile isolarle e giustapporle come unità singole, come se fossero mele, per esempio, e non acqua? Con quali unità di misura possiamo distinguerle l'una dall'altra e dotarle di unità o di un corpo? (Sakai 2006, 72)

Queste domande fanno riferimento non solo a questioni linguistiche, ma ci rinviano anche a una problematizzazione critica del tema del confine che «riconosce la presenza di confini, regimi discriminatori, e paradigmi di classificazione», e parallelamente fa «luce sui processi del tracciare un confine, dell'istituire i termini della distinzione nella discriminazione, e dell'iscrivere uno spazio continuo del sociale» (Sakai 2010, 25). Le domande poste da Sakai rappresentano un'esortazione a ripensare la traduzione come prassi sociale che mette in luce e attraversa le differenze sia tra le comunità linguistiche presunte omogenee che mette in relazione, sia all'interno di esse. «Il mondo ospita una umanità ma una pluralità di lingue», nota Sakai, prima di chiedersi perché non possiamo pensare le lingue «nei termini di quelle grammatiche in cui la distinzione tra singolare e plurale è irrilevante» (ivi, 27).

La concezione convenzionale dell'unità di una lingua è stata storicamente ritenuta la condizione stessa della traduzione, il suo presupposto strategico ed epistemologico. Appare a prima vista impossibile parlare di traduzione senza una precisa nozione di «cosa viene escluso dalla banca dati di una lingua o in essa incluso, cosa appartiene alla dimensione linguistica e a quella extralinguistica, cosa pertiene a una certa lingua oppure no, [...] cosa dobbiamo evitare in quanto eterogeneo alla nostra lingua e rigettare poiché a essa improprio» (ivi, 28). Ci siamo perciò abituati a pensare le lingue come entità separate e numerabili: come se fossero «mele e arance, e non acqua» (ivi, 27). Per Sakai questa concezione delle lingue è assimilabile a ciò che Immanuel Kant chiama un'«idea regolativa»: una legge, categoria o convenzione che «organizza la conoscenza ma non è verificabile empiricamente» (ivi, 27-28). Si pensi alle lingue in senso sia diacronico che sincronico, ai cambiamenti in cui incorrono col passare del tempo e alle differenze che le attraversano. In che senso possiamo dire che la lingua di Chaucer o quella di Shakespeare, oggi per lo più incomprensibili alla gran

parte di coloro che parlano l'inglese, siano la stessa lingua che viene identificata da questa designazione linguistico-nazionale nel Ventunesimo secolo? Oppure, sull'asse sincronico, pensiamo alle infinite varietà della lingua inglese parlate nel mondo contemporaneo, che vengono infatti descritte da molti sociolinguisti con il plurale *world Englishes*. E considerazioni analoghe possono essere fatte per tutte le lingue, in quanto, al di là della loro diffusione planetaria o meno, sono tutte soggette a continui cambiamenti e a una molteplicità di usi. Come concepire il termine con cui vengono identificate come un'unità se non, appunto, in quanto idea regolativa, in relazione alla specifica differenza che nomina rispetto alle altre lingue. Senza questa idea regolativa, senza la nozione dell'unità di una lingua che si costituisce sempre in relazione all'unità delle altre lingue, definite rispetto a essa straniera, la traduzione sembrerebbe impossibile, o per lo meno non sembrerebbe possibile determinare cosa costituisce una traduzione accurata e corretta. C'è però un paradosso. Perché, come scrive Sakai:

Se lo straniero è inequivocabilmente incomprensibile, inconoscibile e ignoto, non è possibile parlare di traduzione, perché tradurre è semplicemente impossibile. D'altra parte, se lo straniero è comprensibile, conoscibile e familiare, allora non c'è bisogno di chiedere una traduzione. La posizione dello straniero nella traduzione è dunque sempre ambigua. È alieno, ma già in transizione verso il familiare. È simultaneamente incomprensibile e comprensibile, inconoscibile e conoscibile, sconosciuto e familiare (Sakai 2010, 32).

Questa è l'ambiguità con cui si deve cimentare la traduttrice, la quale viene chiamata in causa per mediare la relazione tra comprensibile e incomprensibile, che si articola in termini di due auditori distinti: coloro per i quali il testo è comprensibile e coloro per i quali è invece incomprensibile.

La dicotomia tra questi due auditori omogenei viene però meno quando anziché partire dall'assunto dell'unità e numerabilità delle lingue mettiamo la situazione plurilinguistica della traduttrice al centro della nostra comprensione della traduzione – una situazione che è in realtà resa possibile dal carattere fluido (per tornare alla metafora di Sakai) delle stesse lingue. Come nota Sakai, l'assoluta alterità e incommensurabilità di due lingue renderebbe la traduzione inattuabile, mentre un rapporto di semplice identità ne sancirebbe la ridondanza. E una simile ambiguità caratterizza anche la designazione delle comunità linguistiche che la traduttrice mette in relazione: i due auditori che nel regime di traduzione omolinguale vengono assunti come internamente omogenei e distinti, ma che sono in realtà entrambi rappresentativi di una pluralità di eredità e specificità linguistiche che si intersecano e sovrappongono. In linea di principio, una volta che smettiamo di assumere la nozione di comunità etnolingua come unità omogenea, il ruolo della traduttrice, che media tra due lingue e dunque le abita entrambe, non è più eccezionale, ma in linea di continuità con quello delle co-

munità linguistiche che mette in relazione, in quanto anch'esse occupano una posizione nella quale molte lingue sono implicate l'una nell'altra.

Su un piano storico-culturale, un altro modo di mettere in discussione la concezione delle lingue come entità rigidamente separate e distinte risiede nel sottolineare come tutte le lingue e le culture cui appartengono siano infatti dialogiche, eteroglossiche, attraversate e costituite dalle loro relazioni e ibridazioni con altre lingue e culture. Questa, per inciso, è una delle lezioni più importanti che ci ha lasciato in eredità Edward Said, il quale ha rilevato in molte occasioni come la storia di tutte le culture sia fatta di scambi e contaminazioni: «La cultura non è mai una semplice questione di proprietà, o di prestiti ricevuti o elargiti, con alcuni esclusivamente debitori e altri sempre creditori, ma è piuttosto un problema di appropriazioni, di esperienze comuni e di interdipendenze di ogni tipo tra culture differenti. Si tratta di una norma universale» (Said 1993, 244). Lo stesso ovviamente vale per le lingue, che sono espressione privilegiata delle culture di cui si fanno portatrici. Di qui una delle accezioni della definizione che Sakai dà della lingua come «molte in una» (*many in one*), in relazione alla quale possiamo ridefinire la traduzione come un intervento sociale che implica simultaneamente il tracciare un confine (*bordering*) che indicizza forme differenziali di identificazione lungo linee di demarcazione etniche o nazionali, e il suo attraversamento.

Ed è proprio per mettere a fuoco la problematica del confine che l'attenzione di Sakai si sofferma sul formarsi delle lingue, o più precisamente su come le lingue moderne abbiano origine e siano state naturalizzate in congiunzione con l'emergere degli Stati nazionali (anche se va sottolineato che questo non vale per le nazioni postcoloniali, in primo luogo quelle africane, dove l'equazione lingua-nazione molto spesso non trova riscontro, ciò che ha ovviamente a che vedere con la storia del colonialismo e della decolonizzazione, e dunque con le specifiche modalità di formazione negli Stati postcoloniali che questa storia ha determinato):

Nella misura in cui l'unità di una lingua nazionale serve in ultima istanza come schema per la nazionalità e offre un'idea di integrazione nazionale, l'idea dell'unità della lingua apre la possibilità di discutere non solo le origini naturalizzate di una comunità etnica ma anche dell'intero immaginario associato con una cultura e una lingua nazionale (Sakai 2010, 27-28).

Come ho già accennato, per illustrare questo punto Sakai si sofferma sull'emergere del giapponese come idea e oggetto di conoscenza sistematica nel Diciottesimo secolo. Ma consideriamo, per usare un esempio più generalmente noto, il caso dell'inglese, la cui designazione continua ad associare la lingua alla nazione anche se ormai gli inglesi costituiscono una piccola minoranza tra coloro che quotidianamente parlano e scrivono in questa lingua. Ciò che sta a dimostrare

l'ambiguità e sfuggevolezza del significante che indica l'unità di una lingua e che è in realtà radicato in affiliazioni immaginate con una nazione e la sua tradizione culturale. Per l'inglese, se vogliamo ritrovare le radici della sua creazione come idea regolativa e della connessione con la formazione dello Stato-nazione, e dunque di una comunità linguistica nazionale, dobbiamo ritornare al periodo della prima modernità. La lingua usata da William Shakespeare – il quale coniò centinaia di nuovi vocaboli – non era tanto un sistema linguistico ben fissato quanto un crocevia di lingue in cui una molteplicità di dialetti e vernacoli locali coesistevano con il latino e influenze linguistiche continentali, innanzitutto germaniche e romanze, producendo così una contaminazione costante di idiomi e linguaggi: una lingua al contempo familiare e aliena, da far propria, adattare e rifinire. Insomma, una lingua tradotta e da continuare tradurre che, col crollo della gerarchia linguistica medioevale che faceva capo al ruolo di lingua franca del latino, «era venuta ad abitare i confini di altre lingue, a importare valori, concetti, e ideologie da lingue estranee, sia straniere che domestiche» (Mullaney 1983, 56).

D'altra parte, sebbene sia importante guardare a questi processi di formazione linguistica, va anche sottolineato che essi non sono né conclusi né destinati a concludersi. La creolizzazione dell'inglese – e uso questo termine discostandomi dalla definizione limitata che solitamente si dà delle lingue creole – va avanti ancora oggi, e infatti sembra aver accelerato sotto l'egida della globalizzazione. Nonostante il ruolo di lingua franca globale, o infatti proprio per questo, la lingua inglese continua a importare parole da altre lingue a ritmi serrati: se prendiamo un dizionario monolingue possiamo verificare che, per esempio, *pasta*, *haute cuisine*, *camembert*, *deconstruction* e perfino *bolognese* (nel senso del ragù alla bolognese) sono oggi parole inglesi. L'inglese è una lingua costruita con parole prese a prestito da altre lingue ed è sempre stata e continua a essere in uno stato di flusso costante – uno spazio, appunto, di traduzione, o se si preferisce lo spazio del «già tradotto» (Stockammer 2008). Si tratta, prendendo a prestito la frase di Edward Said, di una norma universale.

In estrema sintesi: le lingue, e dunque le persone che le parlano e i testi in cui sono scritte, sono di per sé plurilingue. Di qui l'importanza della traduzione e del suo agente, la traduttrice, per la comprensione dell'idea della lingua come «molte in una», che mettono in rilievo grazie alla loro posizione e soggettivazione linguistica².

² Per una sintesi delle ramificazioni teoriche e concettuali, così come della varietà di temi e contesti toccati dall'opera di Naoki Sakai e più in generale dal recente dibattito sulla politica della traduzione e la problematica del confine, rimando all'introduzione al recente numero di «Translation» curato da Sandro Mezzadra e dallo stesso Sakai (Mezzadra e Sakai 2014, 9-29)

2. Intraducibile e confine

Ma se per le lingue essere lo spazio della traduzione, o del «già tradotto», è la norma universale, che dire del termine che sancisce l'impossibilità della traduzione, l'intraducibile?

Sebbene l'intraducibile possa a prima vista apparire come l'antonimo del concetto di traduzione che ho appena delineato, le cose sono in realtà più complicate. Intraducibile e già tradotto non si danno semplicemente in una relazione antitetica. Anzi, possono non solo coesistere ma prodursi reciprocamente. Ne ha scritto, tra gli altri, Jacques Derrida nel primo dei due interventi dedicati a James Joyce raccolti in *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce (Ulisse grammofono. Due parole per Joyce)* (1987), dove suggerisce che le teorie della traduzione spesso non tengono in sufficiente considerazione le tracce della molteplicità di lingue presenti in un testo. L'esempio offerto da Derrida è quello, senza dubbio estremo, di *Finnegans Wake* (1939), uno dei testi più intraducibili mai scritti in lingua inglese – come dimostra già il titolo apparentemente sgrammaticato, che è stato variamente reso in italiano con *La veglia di Finnegan*, *La veglia per Finnegan*, *Il risveglio di Finnegan*, *La sveglia di Finnegan*, e *La veglia dei Finnegan*. Infatti, come scrive Derrida, la difficoltà nel tradurre il testo deriva proprio dal plurilinguismo dell'originale, laddove quello che anche la traduzione più accurata ed efficace non può riprodurre è la molteplicità delle lingue in esso implicate (Derrida 1987, 30-35).

Quella dell'intraducibile è una problematica su cui si sono anche soffermati alcuni tra gli studiosi di letteratura più attenti alla complessa dimensione linguistica dei processi di globalizzazione in corso e al loro rapporto con i dibattiti degli ultimi decenni sulla letteratura comparata e in particolare sulla *world literature*. Come ha scritto Emily Apter in *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability* (2013) – *Contro la letteratura mondo. Sulla politica dell'intraducibilità* – la categoria stessa di *world literature* (approssimativamente traducibile con letteratura mondo) dipende essa stessa dall'assunto della traducibilità dei testi cui si riferisce, e tende così a distrarre l'attenzione dalla loro specificità linguistica. Di converso, Apter si sofferma sulla nozione di intraducibile per problematizzare l'idea che al mondo globalizzato corrisponda uno spazio culturale unificato e la produzione letteraria sia oggi integrata in un sistema planetario (Casanova 1999; Moretti 2000). Il suo obiettivo polemico risiede nel far notare come in questo contesto «l'incommensurabilità e ciò che è stato chiamato l'intraducibile non siano a sufficienza parte costitutiva dell'euristica letteraria» (Apter 2013, 3). Dall'intraducibilità formale delle opere scritte in generi letterari non omologabili a quelli occidentali – dalle tradizioni orali africane ai testi del teatro *nō* giapponese, solo per fare due esempi – per passare poi a singoli testi, frasi o parole che resistono alla traduzione, l'intraducibile ci costringe a riconsiderare i confini, in questo caso letterari, di un universo culturale che si vuole nel segno di un globalismo omogeneizzante. I recenti dibattiti sulla

letteratura mondo, così come le antologie e raccolte di saggi che li hanno accompagnati, scrive Apter, «nella fretta di percorrere grandi distanze, inevitabilmente cadono vittima di una tendenza ad accelerare sopra i dossi dell'intraducibilità. La mia contromossa è invocare l'intraducibile come gesto deflazionistico rispetto all'espansionismo e le dimensioni pantagrueliche della letteratura mondo» (*ibidem*)³.

La critica di Apter ci rimanda alle tesi presentate da Gayatri Spivak in *Death of a Discipline* (2003) – *Morte di una disciplina* – che contrariamente a quanto sembra suggerire il titolo non celebra il funerale degli studi di letteratura comparata (cui il titolo si riferisce), ma prova piuttosto a pensare un nuovo modello di critica letteraria che includa una molteplicità di lingue – soprattutto quelle spesso neglette del sud globale – e ripensi il contributo specifico degli studi letterari al rinnovamento delle scienze umane e sociali nel segno di un lavoro critico di cui la traduzione è prassi esemplare. Quando resiste all'impulso di ridurre la retoricità del testo a trasparente raffigurazione, culturalmente assimilata o nel segno di un'esoticità facilmente leggibile, di una cultura d'origine, la traduzione consente infatti di trascendere confini identitari consolidati. In un altro intervento critico sul monolinguisimo dell'università americana, Spivak nota come esso debba essere superato da una consapevolezza della singolarità delle lingue e della loro irriducibilità a un semplice rapporto di equivalenze semantiche, che è poi ciò che genera sia la necessità di tradurre sia la sua difficoltà:

Il compito della traduzione nel contesto globale dovrebbe essere pensato all'interno di questa cornice, in cui l'apprendimento delle lingue è l'imperativo principale [...] e non un semplice arrendersi alla domanda di convenienza in un paese dove il multiculturalismo va a braccetto con il monolinguisimo. Dovremmo riconoscere che al livello più profondo il nostro obbligo di tradurre è determinato dall'«idea dell'intraducibile non come qualcosa che non possiamo tradurre, ma come qualcosa che non possiamo smettere di (non) tradurre», una preparazione epistemologica costante, piuttosto che una mera risposta al mercato globale intesa come appello a un pluralismo equo (Spivak 2010, 38).

Spivak sottolinea che quello che solitamente chiamiamo imparare le lingue straniere dovrebbe essere concepito come una preparazione a entrare in una dimensione plurilinguistica che attraversa e riconfigura le divisioni, stori-

³ Emily Apter ha anche recentemente curato, insieme a Jacques Lezra e Michael Wood, il *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (2014) – che è poi la versione inglese, aggiornata e rivista, del *Vocabulaire européen de philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, curato da Barbara Cassin e uscito in Francia nel 2004. Il dizionario è una raccolta, riccamente commentata, di voci filosofiche che resistono alla traduzione o di cui è solo possibile una traduzione imperfetta – e non solo in quanto per i termini selezionati non vi è una parola esattamente corrispondente in un'altra lingua, ma anche perché la loro ricchezza semantica è indissolubilmente legata a uno specifico ambito filosofico e linguistico, e quindi culturale. Si pensi a termini come *Dasein* in tedesco; *fado* e *saudade* in portoghese; *sex* e *gender* in inglese; o, travalicando i confini geopolitici entro cui si muovono i curatori del dizionario, il termine che definisce la filosofia morale africana dell'*ubuntu*.

camente e ideologicamente determinate, tra lingue nazionali. Come scrive nel primo capitolo di *Morte di una disciplina*, significativamente intitolato *Crossing Borders – Attraversare i confini* –, «di fatto, sto formulando un invito a un tipo di formazione linguistica che rivelerebbe l'ibridità culturale di tutte le lingue» (Spivak 2003, 35). In altre parole, per Spivak il valore dell'apprendimento linguistico risiede nell'educazione all'abitare lo spazio dell'intraducibile e fa da ponte tra la traducibilità e l'intraducibilità. Questo altro non è che lo spazio della traduzione, della «negoziante senza fine con l'intraducibile» (Spivak 2010, 39).

Chiaramente il rilievo degli interventi di Apter e Spivak va ben oltre lo specifico della letteratura comparata e ci riporta ancora una volta al tema vasto e interdisciplinare del confine; un tema che in questi ultimi anni è stato affrontato da una miriade di contributi critici e teorici tra cui vanno senz'altro segnalati quelli di Étienne Balibar (si veda, per esempio, Balibar 1997) e di Sandro Mezzadra e Brett Neilson, i quali, nel loro ultimo libro scritto a quattro mani e pubblicato in italiano col titolo *Confini e frontiere* (2014), lo rivisitano allargandolo a una concezione che lo pone come uno dei «dispositivi essenziali» per l'articolazione dei «flussi globali» che attraversano il mondo contemporaneo (Mezzadra e Neilson 2014, 209). Nella lettura di Mezzadra e Neilson, questo dispositivo non corrisponde tanto, o semplicemente, «alla linea geopolitica di separazione tra Stati-nazione» (ivi, 209), «a margini geografici o bordi territoriali», quanto piuttosto a una pluralità di strumenti, luoghi e spazi eterogenei che sono responsabili del «produrre i tempi e gli spazi del capitalismo globale» (ivi, 228): confini sia fisici che immateriali e concettuali, e dunque il confine come metodo – dal titolo in inglese del libro: *The Border as Method* (2013) – e dispositivo epistemologico. Ed è significativo in questo senso il ruolo centrale che la traduzione assume nel loro intervento – traduzione intesa come ambito non solo linguistico ma anche e soprattutto concettuale e di prassi politica e sociale.

Prendendo le mosse dalla distinzione di Naoki Sakai tra indirizzo omolinguale e indirizzo eterolinguale, Mezzadra e Neilson contrappongono al regime di traduzione del capitale – che codifica «l'attività umana secondo la misura del lavoro astratto» e l'inserisce «nel nesso tra valore di scambio e prezzo» (Mezzadra e Neilson, 6279) – le possibilità offerte dal regime di traduzione eterolinguale per «una comprensione aperta della soggettivazione» (ivi, 6179). L'enfasi di Mezzadra e Neilson è quindi sugli «effetti materiali sui piani sociale e politico» della distinzione tra indirizzo omolinguale e indirizzo eterolinguale (ivi, 6284), i quali sono da ritrovarsi nella costituzione di collettività fondate non sull'omogeneità dell'indirizzo omolinguale – l'interpellazione del capitale secondo la misura del valore di scambio o il noi identitario della comunità linguistica etnica o nazionale – quanto piuttosto sulla produzione di soggettività collettive e sul formarsi di «comunità non aggregate» il cui «essere-in-comune» si basa sul «riconoscimento della differenza e della separazione», su «una continua negoziazione

di differenze e rottura delle identità costituite» (Sakai, citato in *ivi*, 6313-6328). Un'idea del comune, quindi, «in traduzione». Un comune che al tempo stesso si costituisce nell'incontro con l'intraducibile, che non rappresenta «semplicemente un ostacolo, ma anche un nodo di intensi rapporti sociali, dove i processi di soggettivazione collettiva necessariamente si confrontano con le differenze materiali che continuano a proliferare e a emergere di nuovo, a dispetto delle possibilità comunicative attivate dalla traduzione» (*ivi*, 6898). Per corroborare questa affermazione i due autori citano una serie di esempi storici in cui il formarsi di una «comunità non aggregata di stranieri» (Sakai 1997, 7) e la sua organizzazione politica sono inscindibilmente legate all'esperienza dell'«intraducibile» e delle «discontinuità e differenze» (Mezzadra e Neilson 2014, 6127) che questo indicizza: dalle lotte della comunità multilingue dei taxisti newyorkesi nella prima decade del millennio ritornando indietro fino a quelle degli schiavi sulle navi negriere durante il *middle passage* che, a dispetto dell'incomunicabilità dovuta alle differenze linguistiche, «si impadronirono rapidamente dell'arte dell'improvvisazione e dell'adattamento, anche a bordo della nave, creando una lingua comune, una lingua in traduzione, che sosteneva e alimentava la resistenza e giocava un ruolo fondamentale nell'organizzazione delle lotte» (*ivi*, 6156).

3. C'è bisogno di nuovi nomi

Ma per delineare lo spazio politico-concettuale che collega la traduzione alla problematica del confine ed esplorare alcune delle risorse teoriche e interpretative prodotte da questo nesso, vorrei concludere con un testo contemporaneo che riconnette molti dei temi affrontati dagli autori che ho discusso e fornisce loro una suggestiva espressione letteraria. Mi riferisco a *We Need New Names* (2013; tradotto in italiano col titolo di *C'è bisogno di nuovi nomi*), il romanzo d'esordio di NoViolet Bulawayo, *nom de plume* di Elisabeth Zandile Tshele, giovane scrittrice nata in Zimbabwe e trapiantata, ancora adolescente, negli Stati Uniti. Insieme a opere come *Open City (Città aperta)* (2011) di Teju Cole, *Ghana Must Go (La bellezza delle cose fragili)* (2013) di Tayie Selasi, *Americanah* (2013) di Chimamanda Ngozi Adichie, o *The Virgin of Flames* (2007) di Chris Abani, *C'è bisogno di nuovi nomi* ha contribuito a rendere visibile a livello internazionale la nuova scrittura della migrazione prodotta da autori di origine africana, che come ha scritto Carmen Concilio «sembrano destinati a sostituire o a sfidare la grande generazione degli scrittori della diaspora indiana» (2015)⁴.

⁴NoViolet Bulawayo è stata insignita di importanti premi e riconoscimenti internazionali: dal Caine Prize for African Literature (2011) per il racconto *Hitting Budapest* – che è anche il primo capitolo di *We Need New Names* – alla selezione del romanzo per il prestigioso Man Booker Prize nel 2013.

In *C'è bisogno di nuovi nomi* l'esperienza della migrazione viene messa a fuoco innanzitutto nella storia, narrata in prima persona, della vita dalla protagonista, Darling, che incontriamo all'età di dieci anni in un luogo che assomiglia molto allo Zimbabwe, e che a metà del romanzo si trasferisce a vivere negli Stati Uniti. «Passano il confine»: è questa la frase che viene ripetuta, quasi fosse un refrain, nel capitolo che separa le due vite di Darling – prima e dopo la migrazione – intitolato «Come sono partiti» (ivi, 134-35). Si tratta di confini che corrispondono non tanto a frontiere nazionali – Zimbabwe e Stati Uniti non sono stati confinanti – quanto piuttosto, per ritornare al discorso di Mezzadra e Neilson, ai processi che producono «i tempi e gli spazi del capitalismo globale» (2014, 227), a luoghi di «mobilità politica, culturale e sociale» (ivi, 256), e quindi alla «funzione di configurazione del mondo» (ivi, 278) dei confini intesi in senso sia fisico che metaforico.

Ed è proprio la problematica del confine, secondo questa chiave di lettura che ne rivela la dimensione eterogenea e polisemica, a strutturare l'intero romanzo di NoViolet Bulawayo, dove il procedere della narrazione è scandito dagli attraversamenti e la riconfigurazione di uno spazio demarcato dall'accatastarsi di molteplici significanti geopolitici. Cosicché, per esempio, Budapest, la capitale ungherese, dà il nome al ricco quartiere della città africana dove Darling e i suoi amici – Chipò, Bastard, Stina, Diolosà e Sbhò – vanno a rubare le guave. Mentre, dall'altra parte, separato «dalla cava da un pezzo di boscaglia», abbiamo Shangai, «dove fino a non molto tempo fa, prima che arrivassero i soldati a cacciarla, la gente scavava alla ricerca di diamanti» (2014, 43), e adesso ci sono i muratori cinesi che stanno costruendo un centro commerciale. Sono i luoghi dove i bambini della baraccopoli ironicamente chiamata Paradise vanno in cerca di avventure, di qualcosa da mangiare e di «roba cinese» – «orologi, gioielli, infradito, pile»: «roba di caccia» che dura «pochi giorni» (ivi, 46) – cantando in coro «Chi ha scoperto la rotta per L'India? [...] Vasco da Gama! Vasco da Gama! Vasco da Gama!» (ivi, 7-8). Situati in un angolo del mondo disastroso e all'apparenza marginale, i luoghi in cui si svolge la prima parte del romanzo sono in realtà intimamente connessi al resto del pianeta, parte di una geografia, reti e flussi globali con cui i bambini, nonostante la loro ingenuità, hanno una sorprendente familiarità, e che possono mappare cognitivamente con la stessa facilità con cui si districano tra i confini, le barriere e le divisioni sociali che attraversano la loro città e separano Paradise da Budapest e Shangai. Questi luoghi sono infatti pienamente integrati in un mondo globalizzato che a Paradise si materializza nella maglietta arancione con la scritta Cornell indossata da Bastard; in «quelli con le magliette con la scritta BBC e CNN [ch]e scuotono la testa, ci guardano e si mettono a scattare foto come se fossimo belli» (ivi, 65) durante gli sgomberi che devastano il quartiere dove vivevano i bambini e lo loro famiglie prima di finire a Paradise; nelle visite delle associazioni non governative e dei loro volontari; nei dollari e euro richiesti dal predicatore locale, Profeta Bitchington Mborro Rivelazione; o nei nomi dei

protagonisti della serie televisiva americana *ER (Medici in prima linea)* adottati dai bambini nel capitolo che dà il titolo al romanzo, nel quale decidono (senza riuscirci) di improvvisarsi dottori per fare abortire la piccola Chipò. È questo lo stesso mondo globalizzato che nel «gioco delle nazioni» i bambini visualizzano come uno spazio continuo ma striato, che sanno essere attraversato da divisioni sociali, disuguaglianze economiche e gerarchie del prestigio che non solo rendono certe nazioni più appetibili di altre, ma relegano alcune nazioni allo stato di non nazioni, sottospecie di nazioni:

tutti vogliono essere certi paesi, tutti vogliono essere gli Stati Uniti per esempio, o la Gran Bretagna, il Canada, l'Australia, la Svizzera, la Francia, l'Italia, la Svezia, la Germania, la Russia, la Grecia e via di questo passo. Questi sono i veri paesi. Se uno perde si deve accontentare di paesi come Dubai, il Sudafrica, il Botswana, la Tanzania e chi più ne ha più ne metta. Non sono veri paesi, ma almeno lì la vita è meglio che da noi. Nessuno vuole essere uno straccio di nazione come il Congo, la Somalia, l'Iraq, il Sudan, Haiti, lo Sri Lanka e nemmeno il paese in cui viviamo: chi ci tiene a essere in un posto terribile dove si fa la fame e tutto cade a pezzi (ivi, 49).

La migrazione della protagonista è anch'essa rappresentata come parte di un esodo collettivo da uno «straccio di nazione», ed è a sua volta inserita in un ciclo più ampio di attraversamenti, dislocazioni e rotture di legami affettivi – dallo sgombero che costringe la comunità di Darling a insediarsi a Paradise alla migrazione del padre in Sudafrica, da dove ritorna ammalato di AIDS – che ci rimanda al tema dei confini, e della loro proliferazione e dimensione al contempo materiale e simbolica. Sono gli stessi confini che attraversano Darling una volta arrivata in America – o meglio nell'America cupa, fredda e deindustrializzata di Detroit e delle monotone periferie suburbane del Michigan, qui genialmente ribattezzate «*Destroyedmichygen*» – dove si ritrova lacerata da un sempre più inattuabile desiderio di appartenenza alla nazione di origine, cui fanno da contrappunto le peripezie dell'adattarsi e reinventarsi in un luogo in cui il proprio corpo, accento, lingua, origine, abitudini e visione del mondo diventano significanti di diversità, spesso ridotta a stereotipo di un intero continente lontano e sconosciuto: l'Africa⁵. Come dice a un certo punto la voce narrante della protagonista, rimandandoci alle riflessioni di William E.B. Du Bois sulla «doppia coscienza» che costituisce la condizione esistenziale degli afroamericani (1903), qui rivisitata dalla prospettiva dell'ultima generazione di migranti dal continente africano: «È difficile da

⁵ Come ci ha ricordato in pagine memorabili Achille Mbembe, questo è un continente di cui è ancora oggi difficile parlare razionalmente, senza riprodurre stereotipi e pregiudizi più o meno antichi o ridurlo a termine di paragone incompleto e mutilato – in termini, cioè, di negatività, di ciò che non è, della sua incompiutezza, arretratezza e assoluta alterità. Questa percezione, sottolinea Mbembe, è così radicata che non c'è prova contraria o critica che sembri in grado di scalfirla (2005).

spiegare, quello che provo. È come se in me ci fossero due persone» (Bulawayo 2014, 191).

La traduzione e, di converso, l'intraducibile vengono così a occupare un ruolo centrale nel romanzo. La narrazione, che include diverse frasi in ndebele (la lingua madre della protagonista), spesso attira l'attenzione sulla lingua come significante di (non) appartenenza, (s)connessione psichica e (im)mobilità sociale. Per Darling l'integrazione negli Stati Uniti si traduce, letteralmente, nel vivere in traduzione, ovvero, come dice lei, «sembrare american[a]»:

ho imparato come fare dalla TV. È abbastanza facile: devi solo guardare *Dora l'esploratrice*, *I Simpson*, *Spongebob*, *Scooby Doo*, continuare con *Raven*, *Glee*, *Friends*, *Cuori senza età* e via dicendo, e ascoltare e imitare l'accento (ivi, 177).

Un segno della parziale integrazione nella terra d'adozione, l'accento americano acquisito da Darling è anche un indicatore della sconconnessione dalla comunità che ha lasciato indietro nella terra d'origine (che era peraltro già presente nella prima parte del romanzo, dove Darling si sente superiore ai coetanei in virtù della sua padronanza della lingua inglese): oggetto di irrisione sia da parte della madre – «*Hi-bi-bi*, così adesso giochi a fare la bianca!» (ivi, 185) – sia dei vecchi compagni di giochi – «con quell'accento idiota che non è il tuo» (ivi, 261) – all'altro capo della linea telefonica in Zimbabwe. Questa è infatti una dicotomia – tra un'esistenza in traduzione e l'identità associata alla lingua madre e la terra natia – che attraversa in vari modi tutti i personaggi di origine africana che incontriamo nella seconda parte romanzo: per esempio, lo zio Kojo del Ghana e la zia Fostalina, anche lei dello Zimbabwe, che quando hanno l'opportunità di parlare la loro «vera lingua» diventano altri, riscoprono una parte soppressa della propria identità. «Il problema, con l'inglese, è questo», spiega Darling: «devi trovare le parole [...] devi dirle ad alta voce in modo che si capiscano. Quando arrivi al passo finale è successo qualcosa di strano» (ivi, 176). È come attraversare il confine che ti attraversa.

Per tutti questi personaggi l'immigrazione negli Stati Uniti, in quella che Darling chiama «la mia America», significa imparare a sbarcare il lunario con lavori precari e stagionali, sottopagati e spesso più di uno alla volta – «Quando non pulisco le toilette o non metto la spesa nei sacchetti, sono china su un grosso carrello come questo, a smistare bottiglie e lattine» (ivi, 229) – intanto che ci si confronta con differenze culturali e linguistiche che trasformano la vita quotidiana in un continuo atto di traduzione e autotraduzione. In questo contesto, il rischio della sconconnessione psichica è sempre dietro l'angolo. Si manifesta nell'ossessione della zia Fostalina con il proprio corpo, dal quale cerca di cancellare le tracce di africanità con una dedizione maniacale a diete e programmi televisivi di ginnastica aerobica; oppure nel girovagare senza meta e l'abuso di alcolici dello

zio Kojo, che non riesce a darsi pace per l'incomprensibile decisione del figlio di andare a combattere con l'esercito americano in Afghanistan; o ancora nella figura tragicomica di Tshaka Zulu – dal nome dell'eroico re-guerriero e padre fondatore della nazione Zulu – che ha venduto la mandria del padre contro la sua volontà per pagarsi il viaggio in America, e che adesso vive in una stanza di ospedale psichiatrico che ha addobbato come una versione fantastica di una tradizionale capanna africana; e infine nella stessa Darling, che in uno scatto di rabbia prodotto dall'accusa di aver abbandonato e tradito il proprio paese scaglia con violenza il computer portatile contro la parete della camera da letto che aveva precedentemente imbrattato con scritte in inglese ndebelificato.

Questi ritratti dei protagonisti della nuova diaspora africana sembrerebbero ascrivere *C'è bisogno di nuovi nomi* al genere narrativo che Caren Irr ha etichettato «romanzo del trauma della migrazione» (Irr 2014, 486), i cui esemplari raffigurano l'espatrio come un'esperienza traumatica caratterizzata dall'angoscia prodotta dallo sradicamento linguistico e culturale e dalla difficile integrazione nella terra d'adozione. Prendendo spunto dalla teorizzazione di Paul Gilroy (2005), Irr sostiene che questo tipo di narrazione è radicata nell'affettività della melancolia postcoloniale e di un nazionalismo nostalgico che preclude uno sguardo più aperto e pragmatico sulla coesistenza interetnica che caratterizza il presente (Irr 2014, 508).

Ma sebbene questo elemento sia indubbiamente parte della struttura affettiva del romanzo di NoViolet Bulawayo, mi pare che limitarsi a mettere in luce questa dimensione rappresenti una lettura parziale e incompleta del libro, che può anche essere preso come un esempio di quel «romanzo della migrazione digitale» che Irr dice aver sostituito la focalizzazione sulla psicologia dei migranti con una modalità di rappresentazione mutuata dai nuovi media. In questo nuovo genere, l'attenzione si sposta dalle rigide divisioni geografiche tra nazioni a una sovrapposizione degli spazi e a dinamiche di ibridazione che ci rimandano alle reti e comunità virtuali interconnesse dalle nuove tecnologie della comunicazione (ivi, 518-522). A prescindere dal fatto che contenga o meno riferimenti ai media digitali, spiega Irr, questo genere di romanzo riproduce la logica di un sistema di media disperso e basato sulla comunicazione tra pari. Ciò che lo pone in discontinuità con i vecchi stereotipi di un'esperienza della migrazione definita esclusivamente dall'attaccamento nostalgico alla lingua materna e alla madre patria, e dunque dal trauma della dislocazione, che il romanzo della migrazione digitale sostituisce con la rappresentazione di nuove mappe transnazionali, ibridazioni culturali e storie di vita non riconducibili a una semplice contrapposizione tra la nazione di origine e quella di adozione. Si pensi, in questo senso, al rapporto di continuità tra il ruolo giocato dalla cultura popolare americana nella vita della protagonista nella prima parte del romanzo e nella seconda. Lungi dal rappresentare un luogo completamente separato da Paradise, l'America è già pienamente

presente nell'immaginario dei bambini che incontriamo all'inizio della narrazione. Di qui la delusione della protagonista nel confrontarsi con la realtà americana, ma anche l'evidente facilità con cui si adatta alla vita mediatizzata e consumista da adolescente di provincia – i video pornografici, le visite ai centri commerciali, i pettegolezzi o gli sms su sesso e ragazzi.

Infatti, è la stessa lingua inglese a riconfigurare i confini ed erodere la distanza immaginaria tra l'America e lo Zimbabwe, laddove in confronto allo slang parlato da Kristal, l'amica afroamericana, l'accento e habitus linguistico di Darling – il suo inglese «corretto» (*proper*) ereditato dall'ex colonia britannica – diviene un segno di distinzione e appartenenza direttamente traducibile nelle gerarchie culturali e di potere sociale che attraversano la società americana:

[Darling rivolta a Kistal:] lo sanno tutti che non sai neanche parlare [l'inglese] in modo decente. [...] Scusa? [...].

[Kristal rivolta a Darling:] *Uh-hub*, scusa i miei coglioni, parla tipo una bianca adesso [...] (Bulawayo 2014, 201).

C'è bisogno di nuovi nomi dischiude così, sottotraccia, una dimensione transnazionale e traduttiva che scarta il semplice rapporto di contrapposizione binaria tra paese di appartenenza e quello di adozione, e a cui corrispondono complessi processi di codificazione, decodificazione e ricodificazione che attraversano e vanno oltre un'idea di comunità e di soggettivazione costituite nel segno di una semplice identificazione di carattere etnico o nazionale. Ciò che ci rimanda alla distinzione teorizzata da Naoki Sakai tra indirizzo omolinguale, nel quale le differenze linguistiche sono viste come corrispondenti alle divisioni che separano comunità etnolinguistiche omogenee, e indirizzo eterolinguale, ovvero a un modello di traduzione che diviene costitutivo di una «comunità non aggregata di stranieri» (Sakai 1997, 8-9).

Il capitolo a mio parere più significativo in questo senso è il secondo, dopo quello citato all'inizio della discussione, in cui la narrazione abbandona la prima persona singolare dell'io narrante intradiegetico della protagonista, questa volta per passare a una prima persona plurale che si fa coro, voce di una collettività migrante costituitasi nel segno della differenza, di un «noi» multilingue ed eterogeneo che, identificandosi sulla base di una sorte condivisa, si traduce nel nome di un comune in divenire. Proprio nel momento in cui le divisioni etniche e nazionali si sovrappongono – letteralmente – alle identità delle persone, ecco che queste vengono trascese e dai confini creati da queste divisioni emergono nuove forme di identificazione che li oltrepassano:

E quando ci hanno chiesto da dove venivamo, ci siamo scambiati occhiate e abbiamo sorriso con la timidezza di spose bambine. Ci hanno detto: Africa? Abbiamo fatto segno di sì con la testa. Quale zona dell'Africa? Abbiamo sorriso. [...] E poiché eravamo clandestini e avevamo paura di essere sco-

perti, siamo rimasti quasi sempre tra noi, ci siamo attaccati alla nostra gente e abbiamo evitato chi non era come noi. [...] E quando al lavoro ci hanno chiesto i documenti, siamo scappati come galline spaventate e ci siamo fiondati su mestieri che non volevamo fare, dove abbiamo incontrato gli altri, molti altri. Altri con nomi che parevano miti, che parevano indovinelli, nomi che non avevamo mai sentito prima: Virgilio, Balamugunthan, Faheem, Abdulrahman, Aziz, Baako, Dae-Hyun, Ousmane, Kimatsu. Quando chiamarli per nome era troppo difficile, li abbiamo chiamati con il nome dei loro paesi.

Come diavolo si fa questo, Sri Lanka?

Messico, arrivi o no?

India, è vero che hai venduto un rene per venire qui?

Ragazzi, date a Tshaka Zulu un attimo di tregua, no, dico, è vecchio.

Lo sappiamo che questo lavoro non ti piace Sudan, ma tieni duro.

Dài Etiopia, forza, forza, forza. Israele, Kazakhstan, Nigeria, fratelli, andiamo!

Gli altri parlavano lingue che non conoscevamo, adoravano dèi diversi, mangiavano cose che noi non avremmo nemmeno osato toccare. Ma anche loro, come noi, avevano lasciato la patria. Aprivano i portafogli per farci vedere fotografie sbiadite di madri che avevano in viso le stesse rughe di preoccupazione delle nostre, foto di fratelli e sorelle con lo sguardo spento e gli stessi sogni infranti dei nostri, foto di padri sconsolati e sconfitti come i nostri. Non avevamo mai visto i loro paesi, ma di quelle foto sapevamo tutto. Non eravamo del tutto estranei (Bulawayo 2013, 237-243; traduzione modificata).

4. Conclusione

A questo punto la narrazione rompe con le idee di comunità e identità costituite nel nome di nazione o cultura di appartenenza per farci intravedere un modo diverso di soggettivazione collettiva ed essere in comune: una «comunità non aggregata di stranieri» le cui vite attraversano e sono attraversate dal proliferare dei confini che producono le coordinate spazio-temporali dell'età globale. «Noi» a questo punto non è più il nome di una comunità etnolinguistica o nazionale omogenea. È il nome di una comunità costituita dalle differenze di tutti coloro che condividono l'esperienza della migrazione, dello sfruttamento e della clandestinità.

C'è bisogno di nuovi nomi ha così il merito sia di fornire un'efficace rappresentazione letteraria delle rotture dei legami affettivi e sociali che accompagnano l'esperienza della migrazione, sia di farci intravedere, in controluce, la possibilità di una loro ricostruzione sulle nuove basi create dai molteplici ed eterogenei confini che costituiscono e attraversano la quotidianità del nostro mondo globalizzato.

Bibliografia

- Abani, C. (2007) *The Virgin of Flames*, Londra, Vintage.
- Adichie, C.N. (2013) *Americanah*, trad. it. A. Sirotti, Torino, Einaudi, 2014.
- Apter, E. (2013) *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*, Londra e New York, Verso.
- Apter E., Lezra J., Wood M. (2014) (a cura di), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton, Princeton University Press.
- Ashcroft, B. (2009) *Caliban's Voice: The Transformation of English in Postcolonial Literatures*, Londra e New York, Routledge.
- Balibar, É. (1997) *Che cos'è una frontiera?*, trad. it. A. Catone, in Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano, Mimesis, 2001.
- Bulawayo, N. (2013) *We Need New Names*, Londra, Chatto & Windus.
- Bulawayo, N. (2014) *C'è bisogno di nuovi nomi*, trad. it. E. Malanga, Milano, Bompiani, 2013.
- Casanova, P. (1999) *La République mondiale des lettres*, Parigi, Seuil.
- Cassin, B. (2004) *Vocabulaire européen de philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil.
- Cole, T. (2011) *Città aperta*, trad. it. G. Guerzoni, Torino, Einaudi, 2013.
- Concilio, C. (2015) *Recensione di NoViolet Bulawayo C'è bisogno di nuovi nomi*, in «L'indice», gennaio, <http://www.lindiceonline.com/index.php/l-indice/gennaio-2015>.
- Derrida, J. (1987) *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, trad. it. M. Ferraris, Genova, Il Melangolo, 2004.
- Du Bois, W.E.B. (1903) *Le anime del popolo nero*, trad. it. P. Boi, Firenze, Le Lettere, 1997.
- Gilroy, P. (2005) *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press.
- Irr, C. (2014) *The Geopolitical Novel: U.S. Fiction in the Twenty-First Century*, New York, Columbia University Press, Kindle.
- Joyce, J. (1939) *Finnegans Wake*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Mbembe, A. (2001) *Postcolonialismo*, trad. it. A. Perri e M. Bilardello, Roma, Meltemi, 2005.
- Mezzadra, S. e Neilson, B. (2013) *The Border as Method, or the Multiplication of Labor*, Durham e London, Duke University Press.
- Mezzadra, S. e Neilson, B. (2014) *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, Il Mulino, Kindle.
- Mezzadra, S., Sakai, N. (2014) *Introduction*, in «Translation», 4, pp. 9-29.
- Moretti, F. (2000) *Conjectures on World Literature*, in «New Left Review», 1, pp. 54-68.
- Mullaney, S. (1983) *Strange Things, Gross Terms, Curious Customs: The Rehearsal of Cultures in the Late Renaissance*, in «Representations», 3, pp. 40-67.
- Said, E. (1993) *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Ocidente*, trad. it. S. Chiarini e A. Tagliavini, Roma, Gamberetti, 1998.
- Sakai, N. (1997) *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Sakai, N. (2006) *Translation*, in «Theory, Culture & Society», 23 (2-3), pp. 71-86.
- Sakai, N. (2008) *How Do We Count a Language? Translation and Discontinuity*, in «Translation Studies», 2.1, pp. 71-88.
- Sakai, N. (2010) *Translation and the Figure of the Border*, in «Profession», n.s., pp. 25-34.
- Selasi, T. (2013) *La bellezza delle cose fragili*, trad. it. F. Aceto, Torino, Einaudi, 2013.
- Spivak, G.C. (2003) *Morte di una disciplina*, trad. it. L. Gunella, Roma, Meltemi, 2003.
- Spivak, G.C. (2010) *Translating in a World of Languages*, in «Profession», n.s., pp. 35-43.
- Stockammer, R. (2008) *World Literature, Already Translated; or, COsMoPoLITerature*, http://www.dispositio.de/files/Weltfiktionen_Text_Stockhammer.pdf.

