

*Lost in Translation:*  
perdite culturali nel passaggio dall'arabo all'italiano

Naglaa Waly

This article investigates the Italian language rendering of some colloquial expressions, idioms and proverbs in the Egyptian vernacular that have been cited in literary works. The aim is to verify any cultural losses due to the difficulty of translating social and anthropological realia of Egypt. This article does not pass judgments on the strategies adopted by the various translators or on the correctness of the translation. Its aim is rather to find equivalents of expressions closely related to local Egyptian referents. In proposing the various solutions, the anthropological sources of the said and or of the term will be analyzed. This research could start an inventory of the losses deriving from the lack of cultural equivalence in literary translation, through a comparative method between the Arabic, Italian and possibly English versions of the text. The corpus is a list of idiomatic expressions and cultural elements from two stories by the Egyptian writer Yūsuf Idrīs: *Arḥaṣ layālī* (“The Cheapest Nights”), a short story published in 1954 in a collection that bears the same title and the second story *Bayt min laḥm* (“House of Flesh”), published in the collection that bears the same title in 1971. Both stories were originally translated into Italian by Luisa Orelli and published in the collection *Alla fine del mondo* in 1993.

## 1. Introduzione

Considerate le note difficoltà a rendere i passaggi letterari da una lingua e una cultura all'altra, questo articolo vuole investigare la resa in lingua italiana di alcune espressioni colloquiali, idiomi e proverbi in dialetto arabo egiziano che sono stati utilizzati in opere letterarie. L'obiettivo è verificare le perdite culturali dovute alle difficoltà di tradurre i realia sociali e antropologici dell'Egitto.

Il corpus è costituito da alcune espressioni idiomatiche e elementi culturali, estrapolati da due racconti dello scrittore egiziano Yūsuf Idrīs: *Arḥaṣ layālī* (“Notti da poco”), pubblicato nel 1954 nella raccolta dall'omonimo titolo e *Bayt min laḥm* (“Casa di carne”), ugualmente pubblicato nella raccolta con il titolo omonimo nel 1971. Entrambi i racconti sono stati tradotti in italiano da Luisa Orelli e pubblicati nella raccolta *Alla fine del mondo*<sup>1</sup> nel 1993. Verrà inoltre presa in esame la traduzione inglese

---

<sup>1</sup> Il contenuto della raccolta italiana non corrisponde a quello della raccolta *Aḥir al-Dunyā* (“Alla fine del mondo”) di Yūsuf Idrīs pubblicata nel 1961; si tratta infatti di racconti tratti da svariate raccolte, come evidenzia la traduttrice nella sua introduzione.

di *Arḥaṣ layālī*, tradotto per la prima volta in inglese nel 1978 con il titolo *The cheapest nights, and other stories*, a cura di Wadida Wassef<sup>2</sup>, e quella di *Bayt min laḥm*, tradotto come *House of flesh* a cura di Denys Johnson-Davies nel volume *the Essential Yusuf Idris: Masterpieces of Egyptian short stories* (Johnson-Davies 2009).

In effetti, della vasta produzione letteraria di Yūsuf Idrīs<sup>3</sup>, poco è stato tradotto nelle maggiori lingue europee, come osserva Denys Johnson-Davies (2009: 2): “Few translators had devoted any time to rendering Yusuf’s large volume of work, mostly in the form of short stories, into the major languages”. La prima raccolta di Idrīs in Italiano è stata *Il Richiamo* (traduzione italiana: Margherita 1992) che costituisce tuttora, con *Alla fine del mondo*, le uniche due raccolte di racconti in lingua italiana. Recentemente è stata tradotta l’opera teatrale *al-Farāfir* (Suriano 2018).

La produzione letteraria di Yūsuf Idrīs è anche stata oggetto di numerose analisi accademiche e di critica<sup>4</sup>. Alla luce degli studi precedenti, il presente articolo ha lo scopo di mettere in evidenza la resa in lingua italiana delle espressioni colloquiali presenti nei due racconti selezionati di Idrīs e trovare equivalenti delle espressioni più strettamente legate a referenti locali egiziani. A questo scopo verranno analizzate le principali fonti sulle tradizioni popolari egiziane, come Burckhardt (1875), al-Ġabartī (1998), al-Quwaynī (2016), Amīn (2013), Taymūr (2002, 2014), Ġād (2007) e Ša’lān (2003). Questa ricerca è l’inizio di un inventario delle “perdite in traduzione” derivanti dalla mancanza di equivalenza culturale basata sulla comparazione tra l’originale arabo e le sue traduzioni (italiana in primis, eventualmente anche inglese).

## 2. Il colloquiale egiziano in letteratura

In Egitto, come in altri paesi arabi, si verifica ovviamente il ben noto fenomeno della diglossia (originariamente analizzato da Ferguson 1959). Badawī (1973: 89-91), in *Mustawayāt al-‘arabiyya al-mu‘āšira fī Miṣr* (‘Livelli dell’arabo contemporaneo in Egitto’), dedica un ampio studio sulle varietà linguistiche e suddivide il colloquiale egiziano in cinque livelli linguistici:

---

<sup>2</sup> Come spiega la traduttrice nella sua introduzione, questa raccolta porta il titolo della prima raccolta di racconti di Yūsuf Idrīs *Arḥaṣ layālī*, pubblicata nel 1954, ma contiene anche racconti di altre cinque raccolte successive. In effetti il libro riporta la traduzione di 15 racconti, fra cui 12 pubblicati tra il 1954 e il 1960 e tre tra il 1966 e il 1970 (Wassef 1997).

<sup>3</sup> Si tratta di 7 romanzi, 11 raccolte di racconti brevi, 8 opere teatrali e due libri di riflessioni letterarie e articoli. Cfr. Idrīs (1990).

<sup>4</sup> Barresi (1977), Kirpičenko (1980), Kurpershock (1981), Somekh (1976, 1984 e 1985), Mikhail (1990), Allen (1994), El-Enany (1997), Camera d’Afflitto (1998), Rosenbaum (2001), Cross (2009), al-Masri (2009), Guardi (2014), Boustani et Germanos (2016).

- *fuṣḥa al-turāt* (*fuṣḥa* della traduzione, cioè la lingua classica pura del patrimonio arabo classico), non contaminata e limitata all'uso dei teologi e religiosi);
- *fuṣḥa al-'asr* ('*fuṣḥa* moderna', contaminata e influenzata dalla civiltà moderna e usata nei circoli letterari, scientifici, nelle relazioni delle conferenze, ecc.);
- '*āmmiyat al-mutaqqafīn* ('colloquiale dei colti'), influenzata dal *fuṣḥa* e dai termini della civiltà moderna, come usato ad esempio nei programmi radiotelevisivi nei dibattiti;
- '*āmmiyat al-mutanawwirīn* ('colloquiale degli istruiti'), un colloquiale influenzato dalla terminologia moderna e in uso tra coloro che hanno studiato;
- '*āmmiyat al-'ummiyīn* ('colloquiale degli analfabeti').

Utilizzando la terminologia di Halliday (1985), il continuum di Badawī viene così reinterpretato da Holes (1995: 282):

*The multiple factors which operate to produce Badawi's continuum can perhaps be more clearly illustrated in terms of the Hallidayan system of field (subject matter) tenor (relationship of participants) and mode (speech v. writing).*

Il colloquiale egiziano emerge in campo letterario nella seconda metà dell'Ottocento. Le prime pubblicazioni apparvero in tre riviste satiriche (Sa'īd 1964: 257) di carattere socio-politico quali *Abū-Nazzāra* (1878) del giornalista Ya'qūb Ṣannū', *al-argūl* (1894) di Muḥammad al-Naḡḡār, poeta e insegnante ad al-Azhar (m. 1911), e *al-Ġazāla* (1896) di Ġurġī al-Zānanirī. Ed è proprio grazie a Ṣannū', secondo Benham (2004: 28), che si devono le prime traduzioni e adattamenti teatrali in colloquiale egiziano:

*the first European-style Arabic productions where translated and adapted European classics acted in colloquial Arabic by Yacub Sannu's National Theatre company in 1870. Sannu (1839-1912), a Jewish Cairene journalist, later fell out of favour with the Khedive, who closed him down for political criticism.*

In tutti questi casi il colloquiale veniva impiegato per semplificare concetti politico-culturali troppo complessi per il lettore medio e attirare l'attenzione del pubblico. Ṣannū' trovava nel vernacolo una fonte umoristica per poter indirettamente criticare la realtà politica del paese e allo stesso tempo sfuggire alla censura. Fin dal primo numero definiva la sua rivista *ġarīda musalliyya wa-mūḍḥika* ('rivista

divertente e comica'), mentre Nafūsa Sa'īd (1964: 78) osserva che 'con questo stile comico-realistico riusciva a criticare le condizioni politiche e sociali d'allora in modo allegorico'.<sup>5</sup>

Un ruolo simile fu svolto da 'Uṭmān Ğalāl (1829-1898), co-fondatore della rivista *Nuzahat al-'aḥkār*. Ğalāl iniziò già nel 1870 a tradurre e arabizzare per il teatro alcuni testi della letteratura occidentale poiché trovava il colloquiale più adatto al suo pubblico come sostiene Lucia Avallone:

Ğalāl traduce i testi teatrali di diverse opere di Molière, adattandole al pubblico egiziano e alla lingua che esso parla, da *Le Malade imaginaire* (di cui non è rimasto il testo) a *Le Médecin malgré lui* [*al-Faḥḥ al-mansūb li-l-ḥakīm al-maḡṣūb*], a *Le Tartuffe* [*aš-Šayḥ Matlūf*], *Les Femmes savantes* [*an-Nisā' al-'ālimāt*] e *L'Ecole des maris* [*Madrasat al-azwāġ*]. Le ultime tre opere citate, assieme a *L'école des femmes* [*Madrasat an-nisā'*], appaiono pubblicate nella raccolta *al-Arba' riwāyāt min nuḥab at-tayātarāt* [Quattro commedie dalla selezione di opere teatrali, 1889] (Avallone 2015: 119).

In altri casi, come nota Somekh (1975: 89), i dialoghi teatrali erano un misto di classico e colloquiale:

*Yet at times we find the author dabbling in a mixed dialogue, in a fashion used in the early stages of modern Arabic literature by such authors as Farah Antun, Mikhail Naimy.*

L'uso del colloquiale egiziano nelle opere letterarie è argomento già ampiamente trattato (cf. Sa'īd 1964, Allen 1982, Somekh 1991, De Angelis 2007, Avallone 2015). Un momento storicamente importante nel processo di introduzione del dialetto nella lingua letteraria fu la proposta, lanciata nel 1913 da Aḥmad Luṭfi al-Sayyid (1872-1963) in sette articoli della rivista *al-Ġarīda* (Sa'īd 1964: 134), di "egizianizzare" la lingua araba o almeno trovare una via di mezzo tra l'arabo classico e il colloquiale in modo che essa venisse semplificata e avvicinata all'uso quotidiano.

In quell'epoca un autore teatrale di spicco era il drammaturgo, narratore, poeta e critico letterario cairino Muḥammad Taymūr, forte sostenitore dell'uso del colloquiale come espressione più vivace, pulsante e rappresentativa della società. Altri scrittori tendono invece all'utilizzo di un dialogo misto caratterizzato da espressioni colloquiali inserite nella lingua letteraria. *Zaynab* (1913), di Muḥammad Ḥusayn Haykal<sup>6</sup>, è considerato da tanti critici il primo romanzo non storico in lingua araba (Allen 1982): ambientato nella campagna egiziana, per la prima volta il colloquiale vi viene usato nei dialoghi e in frasi ed espressioni (in alcuni casi posti tra parentesi) per maggiore espressività e fornire

---

<sup>5</sup> Tutte le traduzioni dall'arabo sono a cura dell'autrice dell'articolo.

<sup>6</sup> Muḥammad Ḥusayn Haykal, letterato e uomo politico egiziano (Kafr el-Ghannam, Daqahliyya, 1888 – il Cairo 1956).

un'aria rurale e realistica. Yaḥyā Ḥaqqī<sup>7</sup> (2019: 55) nota che 'oltre all'uso nei dialoghi, Haykal ha sparso in tutto il romanzo termini colloquiali' e ricorda che nella scheda della Biblioteca Nazionale il romanzo è schedato come 'novella letteraria, romantica, moralista e rurale in arabo colloquiale' (*qiṣṣa adabiyya ġarāmiyya aḥlāqiyya riḥiyya bi-l-luġa al-‘āmmiyya al-dāriġa*). Tuttavia, l'uso del dialetto non era frequente: "we have to admit that there is not a great deal of it in this novel" (Allen 1982: 31).

Un altro esempio di scelta del colloquiale per rispondere alle esigenze narrative è costituito dai dialoghi del romanzo *'Awdat ar-Rūḥ* ('Il ritorno dello spirito', 1933) di Tawfīq al-Ḥakīm. Altri casi significativi si ritrovano nel romanzo *Qanṭara allādī kafara* ('Qanṭara che perse la fede') di Muṣṭafā Mušarrafa, scritto negli anni quaranta, e nell'autobiografia *Mudakkirāt ṭālib bi'ta* ('Memorie di uno studente all'estero') di Luwīs 'Awaḍ, composta nel 1942 e pubblicata nel 1965.

L'idea che il vernacolo potesse essere mezzo adatto alla letteratura impegnata fu enfatizzata dal passaggio all'indipendenza politica del mondo arabo alla fine della seconda guerra mondiale, come ricorda Holes (1995: 304):

*After the coming to power in 1954 of Nasser and the Arab Socialist Union with its avowedly populist agenda, the debate in Egypt concerning the appropriacy of using dialect in serious literature became particularly bitter. The dispute was between, on the one side, the old literature establishment, many of whom doubled as members of the Arabic Language Academy, the bulwark of linguistic conservatism and self-appointed defender of linguistic purity, and on the other, a loose assemblage of mainly young, mainly leftist writers.*

Ed è proprio nella seconda metà del Novecento che appare Yūsuf Idrīs, uno dei maggiori sostenitori dell'impiego del vernacolo egiziano in letteratura.

### 3. Yūsuf Idrīs

Quando Naġīb Maḥfūz ottenne il Premio Nobel nel 1988 non solo rese immediatamente omaggio alla generazione di grandi scrittori arabi che lo avevano preceduto, ma fece anche notare che molti suoi contemporanei erano altrettanto meritevoli candidati. Citò tra l'altro i connazionali Yaḥyā Ḥaqqī e Yūsuf Idrīs come due dei più eccellenti innovatori della letteratura araba. Yūsuf Idrīs (1927-1991) è stato una delle figure di maggior rilievo tra gli intellettuali egiziani della seconda metà del XX secolo. Nato nel villaggio di al-Bayrūm, nella provincia di al-Šarqiyya, all'età di 18 anni si trasferisce al Cairo

---

<sup>7</sup> Uno dei pionieri del movimento letterario egiziano, romanziere e intellettuale enciclopedico.

per studiare medicina. Faceva parte, in quanto membro del movimento marxista, del comitato di operai e studenti formatasi nel 1946 per la lotta al colonialismo inglese. Esordisce con il suo primo racconto *La'nat al- ġabal* ('La maledizione della montagna') nel 1950 sulla rivista *Rūz al-Yūsuf*. Nel 1957 abbandona la professione medica e si dedica completamente alla scrittura. La sua produzione letteraria è vasta, e spazia dai racconti brevi ai romanzi e ai drammi. Tante le sceneggiature di film egiziani tratte dalle sue opere.

Idrīs optò per l'uso del colloquiale nei dialoghi dei suoi racconti per serbare l'espressività di una realtà fortemente egiziana fatta di visioni, odori, suoni e ceti sociali. Questa sua scelta non fu troppo ben vista dai grandi scrittori a lui contemporanei. Così Taha Ḥusayn, nella prefazione alla raccolta *Ĝumhūriyyat Faraḥāt* ('Repubblica di Farahat'), pubblicata nel 1956, pur lodandone il talento gli rimprovera l'uso del colloquiale e gli suggerisce di abbandonarlo e adottare in futuro un puro linguaggio letterario:

spero che abbia indulgenza della lingua araba e le doni la sovranità meritata ai suoi personaggi, come fa egli stesso quando parla, invece di farli esprimere in venacolare nei loro dialoghi. (Idrīs 2017: 9)

Somekh (1976) divide il mondo narrativo di Yūsuf Idrīs, come spiega C. Lindely Cross, in tre fasi o momenti: *Social Moment*, *Psychological Moment* e *Shattered Reality*. La fase sociale dura fin quasi alla metà degli anni '60: in questi primi anni Idrīs è molto legato alla realtà sociale egiziana e ne rappresenta i più umili ed emarginati. Quest'empatia si riflette sul suo linguaggio:

*According to the realities of the situation, the characters, and the narrating voice, he blends this neutral, rather featureless prose with an assortment of colloquial registers, ranging from the conversational language of educated elites (al-'āmmīyah al-muthaqqafah) to regional dialects, most notably the peasant ṣa'īdī of rural Egypt and the slang and argot of underclass Cairo (Cross 2009; <https://sites.lsa.umich.edu>)*

La fase psicologica vede un venir meno dell'aspetto sociale a favore di una maggiore concentrazione sul ruolo generale dell'uomo nel mondo. Da qui si passa a una terza fase, quella della *Shattered Reality*:

*Reading this prose aloud can resemble the reading of poetry; anadiplosis (repetition and duplication), synthaesthesia (the use of one sense-impression to refer to another), asyndeta and parataxis (the stringing together of clauses without any joining words), onomatopoeia, inversion, rhyme, and paranomasia (punning and other wordplay) are all distinctive features of the later period (Cross 2009; <https://sites.lsa.umich.edu>).*

I racconti selezionati di seguito appartengono a due fasi diverse del mondo narrativo di Idrīs e rispecchiano due diverse tecniche narrative.

#### 4. *Arḥaṣ layālī* ('Notti da poco')

Come già accennato nell'introduzione, questo racconto fu pubblicato per la prima volta nel 1954 in una raccolta dal titolo omonimo. Sin dal titolo, أرخص ليالي *arḥaṣ layālī* piuttosto che أرخص ليالٍ *arḥaṣ layālīn* come corretto in arabo standard, si manifesta la scelta di Idrīs per uno stile vicino al modello sintattico vernacolare, come egli stesso ebbe a dichiarare: 'I don't want to be a philologist, I want to become an artist, even though I write in the language of street' (Kurpershoek 1981: 115). In effetti nella prima stampa del libro l'editore, per correttezza grammaticale, aveva ommesso la lettera *yā'*; finale; Idrīs insisté invece nel mantenerla per preservare la pronuncia colloquiale di 'notti' del titolo invece Idrīs insisté nel mantenerla per preservare la pronuncia colloquiale. Jacquemond (2008: 52) nota:

*When he published his first volume of short stories, Arkhas layalī (1954; translated as The Cheapest Nights, 1978), Yusuf Idris discovered that a copy editor had changed the spelling of the title, getting rid of the final ya of layalī in order to bring the word into line with grammatical norms. Idris, however, had deliberately added this to the manuscript because as he declared at the time, 'I respect the laws of life in my writing, not those of grammar'.*

Questo racconto appartiene alla fase "sociale". L'attenzione è rivolta alla rappresentazione della dura vita dei contadini e dei cittadini dei ceti più umili:

*Perhaps more than any other Arab literary figure, Idris's direct personal knowledge and sympathetic understanding of the hard life of ordinary citizens—in his case Egyptian peasants and lower echelons of Cairene society—dominated both content of his writing and the linguistic form it took (Holes 1995: 305).*

*Arḥaṣ layālī* narra di un contadino, 'Abd al-Karīm, che, uscito dalla moschea del villaggio dopo la preghiera della sera, beve una tazza di té offertogli da un tale Ṭanṭawī. Il té è così forte da causargli uno stato di agitazione tale che, incamminatosi, comincia a mescolare dentro di sé ingiurie e maledizioni contro l'uomo che glielo ha offerto. La sua mente vaga al pensiero della crescente massa di giovane umanità che, ne è sicuro, morirà di fame o di colera. Poi, vagando per il villaggio in cerca di compagnia

o di un posto dove andare, comincia a sentire sia il freddo che la solitudine e, di nuovo maledicendo l'uomo del tè, gira sui suoi tacchi e si dirige verso casa. Arrivato, visto che il pavimento è diventato il letto su cui dormono i suoi sei bambini, per non calpestarli striscia sui loro corpi e raggiunge il calore e la consolazione della moglie sonnolenta, da cui viene eccitato. Nove mesi più tardi egli riceve le congratulazioni per la nascita di un altro bimbo mentre continua ad arrovellarsi e chiedersi da dove mai siano venuti tutti questi figli.

L'uso che Idrīs fa della lingua è da subito rivoluzionario, come viene sottolineato da Johnson-Davies (2009: 2):

*He was also acutely aware of the vast gulf that separated the educated classes from the man in the street, a gulf brought about by divisions of language, of which the vast majority of Egyptians were ignorant or at best ill-informed. For this reason, Yusuf Idris quickly became fervent supporter of colloquial Arabic.*

'Abd al-Karīm parla nel linguaggio tipico del repertorio linguistico di un contadino. Il suo monologo interiore, ricco di battute, imprecazioni, proverbi e modi di dire è tipicamente impregnato dalla cultura popolare orale dei contadini analfabeti egiziani, o, come scrive Holes (1990: 305): '[C]ontains plentiful examples of dialects lexis and even syntax'.

*Arḥaṣ layālī* offre quindi abbondante materiale per uno studio delle possibili perdite culturali in traduzione. In questo lavoro riporto alcuni esempi di espressione idiomatiche e di elementi culturali per esplorare le strategie traduttive e le possibili equivalenti.

#### 4.1. La strofa popolare

'Abd al-Karīm, non sapendo dove andare, esprime tutta la sua perplessità nello stare per strada e teme di essere preso in giro da certe ragazzine che erano solite ridicolizzare i passanti cantando la seguente strofa di una filastrocca:

يا ابو الريش انشا الله تعيش /Ya abū- al-rīš inšalla ta'īš/<sup>8</sup> (lett. 'Tu che sei piumato, che Iddio ti dia lunga vita'). (Idrīs 2007: 6)

---

<sup>8</sup> La trascrizione riproduce la pronuncia dell'autrice, originaria del Cairo.

Si tratta di un vecchio detto popolare ritmato dall'allitterazione della lettera /š/. Orelli (1992: 26) lo traduce in italiano con: 'Gran-de-pen-nuto pre-ga-d-dio-che-sei-vis-su-to', mentre nella traduzione inglese di Wadida Wassef, è stato omissso. Propongo, per conservare il ritmo tramite in questo caso la rima 'O, tu dalle piume cinto, possa dalla vita non essere vinto'.

Nelle fonti di tradizioni popolari consultate (Taymūr 2002 e Ġād 2007) si tratta di una canzoncina folcloristica legata ad una pratica antica della campagna e dei quartieri popolari del Cairo. La si cantava ai padri i cui primi figli erano morti prematuri: al primo figlio che sopravviveva, per scacciare il malocchio, si metteva al padre una corona di piume di oca o tacchino sulla testa, lo si faceva cavalcare un asino seduto al contrario e poi i bambini gli cantavano questa filastrocca (Taymūr 2002: 932). In un'altra fonte si dice che si portava il neonato nudo per la strada e gli si cantava la canzoncina (Ġād 2007: 218).

Nel dizionario dialettale Badawi-Hinds (1986: 361), il termine *rīš* è indicato come segue: '/Rii/'<sup>9</sup> (coll n) feather,; /Rayyi/ (vi) to put out feathers, to grow feathers to acquire money or material possessions'. Nello storico dizionario del dialetto egiziano *al-Tuḥfah al Wafāiya fi l-'āmmiyya al- maṣriyya* del 1890 a cura di Wafā al-Quwainī (2016: 241)<sup>10</sup>, sotto il lemma *rīš*, l'aggettivo /mītraīš/, letteralmente 'piumato', è riportato come equivalente a *في سعة متوسطة من المال* *fi sa'a mutawwasīṭa mina l-māl*, cioè 'benestante'; in nessuno dei due dizionari è invece menzionata la filastrocca.

Il termine è associato nell'inconscio collettivo egiziano al benessere, al lusso e alla vita agiata, con una connotazione particolare che richiama i ventagli di piume di struzzo alla *Mille e una notte* e nelle fiabe popolari che parlano della vita nei palazzi dei sultani. Le parole di questa strofa denotano concetti assenti nella cultura occidentale. Per questo propongo una traduzione che possa trasmettere un significato comprensibile al lettore e tale da aumentare la sua curiosità di conoscere l'originale: come sostiene Benvenuto Terracini, 'una buona traduzione suscita nel lettore il desiderio di conoscere l'originale' (Terracini 1983: 37).

#### 4.2. Imprecazioni e insulti

'Abd al-Karīm, continuando il suo monologo interiore, a un certo punto lancia un'imprecazione contro Ṭanṭāwī, causa principale della sua agitazione, dicendo:

<sup>9</sup> Le citazioni dal dizionario Badawi-Hinds (1986) ne riproducono la trascrizione originale, a sua volta basata su Mitchell (1962), come espressamente notato in Badawi-Hinds (1986: xvii).

<sup>10</sup> Wafā al-Quwainī (1849-1899), autore di uno dei primi vocabolari di dialetto egiziano.

حائط /wa rāḥ fi l-nōm... nām ‘alayih al-ba‘id ‘ātqal ḥā it/ (Idrīs 2007: 7), lett. ‘Sarà sprofondato nel sonno, che gli crolli addosso la parete più pesante, a quell’Eccetera Eccetera!’

Orelli (1993: 28) rende in ‘dormiva già profondamente, gli fosse sprofondato addosso un intero muro’ mentre Wassef (1997: 4; in Johnson-Davies 2009: 7) traduce ‘God in heaven, let him snore his way to hell!’

Oltre al significato abituale di “dormire”, nel colloquiale egiziano il verbo *nām* vale anche ‘crollare, cadere’, ‘to lie flat’ o ‘to go flat’ (Badawi-Hinds 1986: 892). Il termine *al-ba‘id* è chiarito in Badawi-Hinds (1986: 86) come una ‘insulting ‘form of address’, in which mention of the name of the person addressed is deliberately avoided’.

L’imprecazione è riportata da Ša‘lān (2003: 319) come نامت عليك حيطه /nāmat ‘alik haiṭa/ (‘Che ti crolli addosso un muro!’). Modificata da Idrīs aggiungendo l’elativo *aṭqal* ‘la più pesante’, è abbastanza diffusa nel colloquiale egiziano e si usa spesso anche come risposta umoristica a chi insiste a far tardi e resiste al sonno. Di solito viene usata tra amici, persino da una madre quando il figlio non vuol andare a dormire, e non è offensiva (cf. Boustani et Germanos 2016: 57). La bisemicità del verbo *nām* dona quindi un valore espressivo che viene perso in una traduzione puramente letterale.

La traduzione inglese ha optato, mediante la parafrasi, per un equivalente funzionale. Non essendoci un equivalente in lingua italiana con la stessa connotazione, si può avvicinarne il senso al lettore con l’espressione ‘ti cada il cielo in testa!’ oppure ‘ti venga un colpo!’ Proponendo il detto in traduzione, anche se non si trasmetterà tutta la figuratività dell’originale, non porterà a perdita di significato e sarà comprensibile al lettore. Sugerirei: ‘Sarà sprofondato nel sonno, che crolli il muro più pesante addosso a quel maledetto!’ In questo modo si conserva il valore semantico del verbo *rāḥa* che in dialetto esprime anche la supposizione.

Continuando nei suoi insulti contro Ṭanṭāwī, ‘Abd al-Karīm pronuncia quest’altra imprecazione:

الله يخرّب بيتك يا طنطاوي /allah yaḥrib baītak yaā Ṭanṭāwī/, lett. ‘Che Iddio ti rovini la casa, o Ṭanṭāwī!’ (Idrīs 2007: 6).

La resa italiana di Orelli (1993: 25) è ‘Che Iddio ti rada al suolo la casa!’, e quella inglese di Wadida Wassef (Johnson-Davies 2009: 7) ‘God bring your house to ruin’. Badawi-Hinds (1986: 244) nota ‘yixrib beet-ak = (God) damn you! (used as a curse but also to denote surprise or wonder)’.

Quest’imprecazione è molto diffusa in Egitto e in altri paesi arabi e non ha di solito una connotazione negativa. Nell’uso comune è anche una locuzione antifrastica per esprimere ammirazione (come chiarito in Badawi-Hinds 1986). La casa, in questa collocazione, viene percepita

dagli arabi non solo nella forma fisica ma anche nel senso metaforico di benessere e stabilità economica. Questa locuzione nella traduzione del romanzo *Zuqāq al-midaq* ('Il Vicolo del Mortaio') di Maḥfūz è stata resa da Paolo Branca in 'che tu possa andare in rovina!' (Branca 2009: 137), mentre Clelia Sarnelli nella traduzione di *Bayna al-qaṣrayn* ('Tra i due palazzi') la rende con 'che possa andare in rovina la tua casa!' (Sarnelli 1996: 392). La formula 'che ti venga un accidente!' rende il senso figurato di questa locuzione ma non trasmette la sua stessa carica espressiva in lingua araba. A mio avviso questa locuzione e il modo di dire succitato non possono essere sostituite con altre espressioni idiomatiche italiane perché il loro significato letterale è importante quanto quello idiomatico, in quanto esprimono la grettezza del protagonista e contengono nozioni interessanti sul contesto culturale dell'opera.

#### 4.3. Termini della campagna egiziana

Ad un certo punto del monologo di 'Abd al-Karīm troviamo una serie di termini pertinenti non solo al colloquiale egiziano ma anche alla cultura rurale. Infatti, l'autore si immedesima con il protagonista quando si chiede se andare ad 'Izabt al-Balābsa (il latifondo di *al-Balābsa*) dove ci sono più possibilità per passare una bella serata:

فهنالك سامر وليلة حنه وغوازي وشخلة وعود وهات ايدك..... من أين يا عبد الكريم ((النقطة))؟  
/fa-hunāk sāmar wa-līlat ḥenna wa-ḡawāzī wa-ṣaḥla'a wa-'aūd wa ḥāt īdak..... min ayn yā  
'Abd al-Karīm al-noqṭa?/ (Idrīs 2007: 7).

Il tutto è tradotto da Orelli (1993: 28) con 'Serata in buona compagnia: c'era una veglia di nozze con tanto di danzatrici, signore vistose, musica per liuto e su vieni a ballare con me. Ma dove andare a pescare soldi per il regalo'. Nella versione inglese troviamo 'There was fun to be had over there. Wedding feasts, and dancing girls, and high jinks, and merry-making and what-have-you. But where all the money for all that' (Johnson-Davies 2009: 7).

'Abd al-Karīm elenca le attrazioni di una serata di festa come viene percepita da un contadino in villaggio nel Delta del Nilo. I termini usati da 'Abd al-Karīm (*sāmar wa līlat henna wa ḡawāzī wa ṣaḥl'aa wa 'aūd wa ḥāt īdak e noqṭa*) denotano referenti inesistenti nella cultura e nella lingua italiana.

Il lemma *sāmar* in arabo standard indica la festa notturna (al-Wasīṭ 2011: 448) mentre nel colloquiale egiziano è in particolare una 'informal evening performance of traditional entertainments' (Badawi-Hinds 1986: 429). *līlat al-henna* è invece la vigilia della notte di nozze, o, come spiega il Badawi-Hinds: '*leelit il-ḥinna* eve of consummation of a marriage when the bride and groom are traditionally decorated with henna' (Badawi-Hinds 1986: 230).

Nella stessa fonte, il termine غازية /*ḡaziyya*/ indica una 'female dancer and singer especially in rural areas' (Badawi-Hinds 1986: 622), mentre Snodgrass (2016: 25) riporta il termine al plurale come

*ghawazee*, e spiega: 'In Egypt ghawazee, a harem dance to percussive castanets and brass finger cymbals evolved into the *raks sharki* (Oriental dance)'.

Il lemma شخلة /*šahl'a*/ è spiegato nel dizionario dialettale di Taymūr (2002: 1125) come 'camminare ancheggiando' (Taymūr 2002 :1125) e nel Badawi-Hinds come 'cause to move sensuously, cause to sway' (Badawi-Hinds 1986: 455).

نقطة *nuqta* in arabo standard non è solo 'punto' o 'goccia', ma anche il denaro dato in dono agli sposi. Nell'uso colloquiale egiziano, però, *noqta* è anche 'money given as a present to, e.g., a child at birth or circumcision, or a bride or groom at a wedding, money given to a musician or dancer while performing (as largesse or in payment for complimentary toasts called by the leader of a band)' (Badawi-Hinds 1986: 882). Insomma, il termine *noqta* evoca nella mente del lettore egiziano valori connotativi ben diversi da *hadīya* 'regalo'. Rendere *al-noqta* semplicemente con 'regalo' fa perdere la connotazione culturale del termine.

Infine, *līlat al-ḥenna* nella tradizione egiziana è 'la notte che precede le nozze e si tinge di *al-ḥenna* le mani ed i piedi degli sposi, seguito del bagno della sposa' (Amīn 2013: 331)<sup>11</sup>.

In questi casi la traduzione deve tenere conto dell'immagine che l'autore vuole trasmettere ed evocare nella mente del lettore. La traduzione inglese ha optato per la strategia della *domestication*, che ha reso le frasi fluide ma piatte e completamente prive di riferimenti culturali interessanti. La scelta dei termini per rendere i realia culturali è un processo molto delicato; per esempio, nella versione italiana tradurre 'danzatrici ancheggianti' con 'signore vistose' dirotta l'immagine lungo un altro binario, verso un'immagine di festa più di città che da realtà contadina.

Direi sia meglio straniare un poco, a detta di Eco (2018: 174), e lasciare i due termini in originale come *līlat ḥenna* e *ḡawazī* per dare l'opportunità al lettore di percepire questa atmosfera particolare e per introdurlo alle immagini dipinte nel testo.

Ritengo opportuno anche mantenere l'ellissi dell'originale: *wa ḥāt Iyḏak...* per trasmettere al ricettore l'ambiguità ammiccante voluta dall'autore, nonché il valore connotativo che l'espressione /*ḥāt īḏak*/ 'dammi la mano' ha per un contadino egiziano.

Per il termine *ḡawazī* opterei per una traslitterazione anche non scientifica, come *ghawazee*, termine proposto da Lane (1908: 419) in quanto abbastanza rintracciabile dal lettore occidentale nelle enciclopedie e nei motori di ricerca.

---

<sup>11</sup> Così lo descrive Amīn (2013: 331): "questa pratica aveva un'importanza particolare nelle zone rurali dove veniva vietato alla ragazza di lavare il corpo a partire dai 10 anni circa fino alla notte del matrimonio. Nelle città non c'è questa abitudine, perciò *līlat al-ḥenna* non ha tutta questa importanza ed è semplicemente una festa in cui si usa *al-ḥenna*".

Propongo pertanto: ‘Lì c’è serata in bella compagnia, notte di *henna* (veglia di nozze), *ghawazee* (danzatrici) ancheggianti, procaci, musica di liuto e dai, dammi la mano... Ma dove li trovi i soldi, ‘Abd al-Karīm, per un dono?’

#### 4.4. Proverbi e modi di dire

‘Abd al-Karīm, inserisce nel suo discorso diversi proverbi e modi di dire che rappresentano indubbiamente una grande difficoltà per il traduttore, essendo ancorati alla cultura e alla storia di un paese, come nel caso del proverbio ما يغطي ش دقنه /الي يزمر، illi yazammar, ma yağatī-š da’n-u/, lett. ‘chi suona il piffero non copre il mento’, citato da Idrīs in forma di domanda retorica in arabo standard: وهل الذي يزمر يغطي دقنه؟ *wa-hal alladī yuzammiru yuğatīi daqna-hu?* (Idrīs 2007: 8) ‘ma chi suona il piffero, riesce a coprirsi il mento?’

Nella resa di modi di dire in un’altra lingua, bisogna star attenti non solo a decodificare il loro significato a livello linguistico ma anche a livello culturale profondo. La traduzione dei proverbi rappresenta una sfida particolare per il traduttore, poiché non si tratta solo di rendere la funzione espressiva ma anche vocativa, come sostiene Enani (2000: 51):

*the proverb-category is by definition, untranslatable. Many proverbs have of course their near – but never exact equivalents.*

Orelli (1993: 30) ha tradotto ‘[C]hi suona di piffero, può forse coprirsi il volto?’ mentre nella versione inglese il tutto è stato semplicemente omissivo.

Il proverbio è riportato in Badawi-Hinds (1986: 379) come ‘/illi yazammar ma-yğatīi-š daqn-u/ (the piper cannot cover his chin) = you cannot hide your actions’, mentre Taymūr (2014: 75) ne esplicita il senso figurato: ‘non si possono nascondere le cose palesi’. Si usa quando qualcuno fa qualcosa, che richiede la sua presenza fisica e malgrado ciò cerca di negarla. Il personaggio qui si ridicolizza citando questo proverbio, paragonando la sua illusione di trovare cibo o bevande a casa all’illusione di colui che pensa di nascondere il mento mentre suona uno strumento a fiato.

Ovviamente, una traduzione letterale non può trasmettere il senso figurato del proverbio, come ben nota Larson (1984: 20): ‘The real danger comes in translating an idiom literally, since the result will usually be nonsense in the receptor language’.

Propongo un’equivalente espressione idiomatica italiana che realizzi la funzione dinamica di questo proverbio e risulti più adeguato a trasmettere lo stesso effetto dell’espressione egiziana sul lettore italiano: ‘Ma come? Posso mica nascondermi dietro un dito’. Resta tuttavia una perdita nella

funzione vocativa del proverbio, perché gli arabi considerano chi suona il piffero o chi lo fa per mestiere un poveraccio e una persona che osa farlo è poco rispettata. Ovviamente, tutte queste connotazioni non esistono nella cultura italiana.

Un altro modo di dire presente nel testo è أنظف من الصيني بعد غسله /andaf min aš-šīnī ba'da ġasīl-u/ lett. 'più pulito di un piatto di porcelana lavato' (Idrīs 2007: 6). Questa espressione è resa nella versione italiana con 'Peggio di un piatto appena ripulito' (Orelli 1993: 27) e in inglese con 'His pockets picked clean' (Johnson-Davies 2009: 7); la traduttrice della versione inglese ha cioè optato per un'equivalenza dinamica, o, per usare le parole di Baker (1992: 73), '[U]sing an idiom of similar meaning but dissimilar form'.<sup>12</sup> Si tratta di un modo di dire molto usato in Egitto e riportato nel dizionario Badawi-Hinds (1986: 517) come '{prov}' ('cleaner than china after washing), completely cleaned out (of money)') e nella raccolta di proverbi egiziani di Taymūr (2014: 108) come: 'si dice per chi è al verde'. In effetti, gli egiziani denominano i servizi da tavola (piatti, tazze, ecc.) con il termine *al-šīnī* (Amīn 2013: 68). Le difficoltà di tradurre questo proverbio non sono quindi linguistiche ma di riferimenti culturali. In questo caso occorre cercare un'espressione che provochi lo stesso effetto nel lettore italiano. Come spiega André Lefevère:

la difficoltà della traduzione dei modi di dire contenenti allusioni culturali è forse attribuibile al fatto che le allusioni mettono in luce il fondamentale aporema della traduzione, l'intraducibilità, che non dipende dalle particolari strutture sintattiche o semantiche, quanto piuttosto dal modo specifico in cui ogni cultura elabora un proprio "codice cifrato", di cui le allusioni sono appunto una manifestazione. (Lefevère 1998: 58)

Propongo la resa con l'equivalente italiano 'povero in canna' perché allude alla povertà completa ed evoca un effetto sul ricevente del testo di arrivo simile a quello esercitato sul ricevente del testo di partenza, come ricorda Nida (2000: 129): 'the relationship between receptor and message should be substantially the same as that which existed between the original receptors and the message'.

#### 4.5. Collocazioni colloquiali

Il racconto di Idrīs è impregnato dall'uso di collocazioni tipiche del colloquiale egiziano come خطف رجله *ħaṭaf reglu* ('si affrettò ad andare') o خطف الركعات الأربع *ħaṭaf al-raka'at al-arba'* 'ha fatto le quattro *raka'a* alla svelta' (Idrīs 2007: 5), tradotta in italiano con 'Dopo aver molto approssimativamente abbozzato le

---

<sup>12</sup> Cfr. Baker (1992: 72-78) per le strategie di traduzione delle espressioni idiomatiche.

sue quattro genuflessioni' (Orelli 1993: 23); simile è anche la versione inglese: 'He rushed through the four prostrations' (Johnson-Davies 2009: 5).

Nel dizionario arabo *ḥaṭaf* vuol dire 'tirare e prendere qualcosa velocemente' (al-Wasīt 2002: 244) mentre il termine non è riportato nel dizionario dialettale di Taymūr (2002). L'uso colloquiale di questo verbo è indicato invece nel Badawi-Hinds (1986: 256) nell'espressione *xataft rigli*: 'Nip out, get oneself off' (Badawi -Hinds 1986: 256).

In questa collocazione c'è quindi anche la connotazione ad un realia religioso, cioè le unità rituali della preghiera islamica. Propongo di lasciare il termine *raka'a* traslitterato per trasmettere il realia religioso e mantenere il colore del testo.

#### 4.6. Termini gastronomici

Nel racconto troviamo anche due nozioni gastronomiche relative al modo di fare il tè e servire il caffè nella campagna egiziana (كوب الشاي الزرد, *kūb al-šāy (al-zard)*, lett. 'bicchiere di tè troppo forte' (Idrīs 2007: 5) e قهوة علي البيشة, *qahwa 'alā al-biṣa*, lett. 'caffè servito in una piccola tazza senza manico' (Idrīs 2007: 6). Il primo è reso da Orelli in 'quel bicchiere di tè dolcissimo' (Orelli 1993: 25) mentre nella versione inglese è addomesticato in un semplice 'a glass of tea' (Johnson-Davies 2009: 6).

Il tè è senza dubbio la bevanda più diffusa tra i contadini egiziani ed è bevuta più volte al giorno; nel colloquiale viene spesso qualificato con gli aggettivi *ḥafif* 'leggero' o *ta'īl* 'forte'. Il termine *al-zard* usato nel racconto e menzionato in Badawi-Hinds (1986: 368)<sup>13</sup> '*Zard*, a strong dark tea' non è invece così diffuso. Di solito è limitato alle zone del deserto e della costa occidentale dell'Egitto e indica un tè bollito e ribollito fino a diventar molto forte e che viene servito in piccoli bicchieri. L'immagine del tè forte, quindi, evoca l'atmosfera del deserto e dei beduini con tutti i suoi referenti esotici. Per questo propongo 'Per quel bicchiere di tè *zard* (nero forte)'.  


---

È da notare che Idrīs nacque nel governatorato di Šarqiyya, la porta orientale dell'Egitto e da dove prima arrivarono le tribù arabe provenienti dalla Penisola Arabica. A mio parere, l'autore ha usato il termine che si usa nella sua regione d'origine piuttosto che nel dialetto dell'ipotetico contadino 'Abd al-Karīm, che abita a *Dāqahliya*, come s'evince dal nome del luogo verso cui voleva dirigersi per passare la serata, *Izbat al-balābsa* (nome di un piccolo villaggio dipendente dalla città di Dasuq, situato nel governatorato di Kafr aš-Šayḥ nel Delta del Nilo).

<sup>13</sup> Il termine *al-zard* non è stato trovato negli altri dizionari consultati, quali Taymūr (2002) e Wāfaa (2016).

L'altro termine riguarda il modo di servire il caffè nei locali contadini قهوة على البيشة *qahwa 'alā l-bīša*, lett. 'caffè in una *bīša*' (Idrīs 2007: 6), tradotto in 'un caffè sul suo piattino' (Orelli 1993: 27) e nella versione inglese 'He ordered a coffee' (Johnson-Davies 2009: 7).

Il termine *al-bīša* non è presente nel Badawi-Hinds (1986). Si trova, invece, nel dizionario di Taymūr (2002: 224): '*al-bīša*, piccole tazzine senza manico né piattino vengono usate nei caffè popolari e di solito si mette una tazzina su un'altra al posto del piattino'. Il termine appare anche nell'opera di al-Ġabartī (1754-1825) '*Aġā'ib al-āṭār fi l-tarāġim wa-l-aḥbār*' (al-Ġabartī 1998, vol. 3: 340) e nel dizionario colloquiale di Taymūr (2002: 489).

È chiaro che rendere con 'un caffè sul suo piattino' dà l'idea di un caffè servito in un locale di città, creando una perdita culturale non indifferente. Io opterei per mantenere il termine in trascrizione onde conservare il colore culturale del testo.

### 5. *Bayt min laḥm*

Il secondo racconto, pubblicato nel 1971, appartiene al periodo della *Shattered Reality*. Il racconto narra di una giovane vedova che vive in profonda povertà con tre figlie da sfamare. La sua unica via d'uscita consisterebbe nel farle sposare, ma poiché le figlie sono povere e poco attraenti non trovano pretendenti. Alla fine convincono la madre a sposare un giovane cieco che usava venire a casa loro a recitare il Corano ogni venerdì in memoria del defunto. In questo modo non sarebbe stato indecente ricevere altri uomini a casa e far conoscere le ragazze. Questo, tuttavia, non accade. Dato che vi è solo una camera per ospitare tutte e cinque le persone, le ragazze sono tormentate dalle espressioni soffocate della madre e del marito durante l'atto sessuale; infine, una di loro ruba l'anello di nozze mentre la madre è fuori casa e, avendolo messo al dito, s'accoppia con il patrigno. Alla fine il segreto viene scoperto; sopraffatte dalla certezza di essere troppo povere e troppo brutte per essere chieste in sposa, le ragazze iniziano a fare girare l'anello tra loro per soddisfare il loro desiderio. Durante l'atto stanno zitte per non tradirsi e anche il marito accetta (per convenienza o ignoranza) il loro silenzio quando si accoppia. Si rende conto dal fatto che la donna con cui sta dormendo è diversa ogni notte ma, senza il beneficio della vista, non può esserne del tutto sicuro. Si tratta di uno dei racconti più famosi di Idrīs:

*There is no doubt that the title story of House of Flesh is among his most famous, largely due to the sophisticated technique Idris developed over ten years of creative output, as well as its provocative plot.* (Cross 2009: <https://sites.lsa.umich.edu>)

### 5.1. Proverbi e allusioni culturali

In questo racconto è meno forte l'uso degli idiomi e proverbi perché la voce del narratore prevale sul dialogo.

Tuttavia, in un dialogo tra la madre e le figlie, alla prima che propone il giovane cieco come sposo, le ragazze rispondono con una espressione proverbiale:

نصوم ونفطر علي أعمى /naṣūm wa-naftar 'ala a'ma?/, lett. "facciamo un lungo digiuno per romperlo con uno cieco") (Idrīs 1990: 12).

Si tratta di un gioco di parole sul proverbio egiziano /aṣūm wa- aṣūm wa-aftar 'ala baṣāla/ 'faccio il digiuno poi lo rompo con una cipolla'. Il passaggio del racconto è tradotto in italiano con 'Così lungo digiuno non merita essere rotto per un cieco' (Orelli 1993: 14) e nella versione inglese come 'Shall we fast and break that fast with a blind man?' (Johnson-Davies 2009: 221).

Il proverbio in questione è considerato tra i più diffusi nella tradizione popolare egiziana. Infatti è indicato nella maggior parte dei libri di usi, costumi e proverbi<sup>14</sup> ed è elencato nel dizionario al-Badawi-Hinds (1986: 515): '*yiṣuum wi-yiftar ʿala baṣla*: ('fasts (for ages) and then breaks his fast on an onion'), (a comment on illogical behaviour, or an expression of sympathy at a disappointing outcome)'.

Questo proverbio, come nota Gabriel Rosenba<sup>15</sup> può essere letto come *fuṣḥa* anche se l'espressione è colloquiale, fatto che comporta minori difficoltà nella traduzione.

Il detto ha più di una connotazione per il lettore arabo: il digiuno legato al rito religioso del mese di Ramadan, la cipolla come cibo povero non gradito. Tutti referenti che non portano gli stessi valori per il lettore occidentale o italiano. Qui le differenze culturali sono evidenti, tuttavia la resa italiana di questa espressione idiomatica in 'Così lungo digiuno non merita essere rotto per un cieco' è facilmente rintracciabile e riconoscibile per un lettore italiano anche con poche nozioni riguardante il Medio Oriente e permette di comunicare un'espressione di coloritura culturale egiziana.

Altro esempio di espressioni idiomatiche si trova in un proverbio citato dalla madre sulla possibilità di trovare comunque mariti per le figlie povere e brutte:

<sup>14</sup> Il proverbio fu citato da Burckhardt (1875: 115-116): "he fasted for a whole year and then broke his fast with an onion' when the Ramadan is over; the Moslems break their fast on the morning of the great feast with some dainty morsels from their kitechens. It is thought meritorious on that occasion to eat first a few dates after the example of Mohammed, and it would be shameful to use so mean a thing like an onion'. Per Taymūr (2014: 274) vale 'tanta pazienza senza ottenere nulla'.

<sup>15</sup> G. Rosenbaum <https://www.academy.ac.il/SystemFiles/2108>

فلكل فولة كيال وكل بنت عدلها /fa-li-kul fūla kayâl-ha wa li-kul bint 'adal-ha/ (Idrīs 1990: 13), lett. 'Ogni fava ha qualcuno che s'interessa di pesarla' (cioè, ogni ragazza ha il suo perfetto marito).

Il proverbio è stato tradotto in italiano come 'A ogni fava nel sacco riposo, a ogni ragazza il suo giusto sposo' (Orelli 1993 :12) e nella versione inglese reso con 'Even a rotten bean finds some blind person to weight it out' (Johnson-Davies 2009: 220).

Il proverbio è riportato in al-Badawi-Hinds come '*kull fuula w-laha kayyaal* [prov] (every bean has its weigher) 'every Jack has his Jill' (al-Badawi-Hinds 1986: 773) e nel *Qāmūs al-'ādāt wa al-ṭaqālid al-maṣriyya* ('Dizionario dei costumi e tradizioni egiziani') nella versione /*kull fūla masawwisa, la-ha kayâl 'awar*/ 'ogni fava marcia ha un guercio a cui interessai (Amīn 2013: 302), cioè anche un oggetto mediocre potrà trovare chi lo apprezza; Taymūr riporta il proverbio come /*li-kull fūla kayâl-ha*/ (Taymūr 2014: 378) 'Ogni fava può trovare la persona a cui interessa'.

Riassumendo, Idrīs ha inserito nel monologo della madre un proverbio della tradizione popolare egiziana (/li-kull fūla kayâl-ha/) e dopo l'ha specificato con un enunciato in forma proverbiale (/wa-li-kul bint 'adal-ha/).

La fava è il legume più diffuso in Egitto ed è molto presente nella tradizione culinaria sia per i poveri che per i ricchi. Numerosi i proverbi egiziani che lo citano, come /*fihamt al-fūla*/ (lett. 'ho capito la fava'), l'equivalente italiano di 'ho mangiato la foglia'. Si nota che la traduzione inglese in 'Even a rotten bean finds some blind person to weight it out' ha usato letteralmente una delle versioni antiche del proverbio. Questo proverbio ha il suo equivalente in Toscana: 'ogni vite vuol il suo palo, nessuna giovane dee disperare di maritarsi' (Giusti e Capponi 1871: 68). La versione italiana ha optato per una soluzione ottimale per la forma proverbiale scelta da Idrīs, poiché ne ha mantenuto la rima e il sapore culturale.

## 6. Conclusioni

Questo articolo si è concentrato sulle perdite culturali che si verificano nella traduzione Italiana di alcuni realia sociali e religiosi della società egiziana che denominano referenti inesistenti nella cultura e nella lingua italiana. Con diversi esempi estrapolati da due racconti di Yūsuf Idrīs ho tentato di negoziare le differenze culturali, in ciò seguendo Susan Bassnett nella sua proposta di una 'negotiation of difference that is both linguistic and cultural' (Bassnett 2014: 9).

Si sono riportate, oltre alle proposte dell'autrice dell'articolo, anche altre soluzioni di traduzioni in italiano e inglese. Con gli esempi citati, si è investigato sulle cause di eventuali perdite culturali e su quelle, inevitabili, avvenute nel passaggio da una cultura all'altra.

Si possono trarre le seguenti indicazioni:

- Le perdite sono legate alla mancanza di informazioni culturali inerenti al livello simbolico e/o profondo del testo di partenza. Pertanto, continuano a verificarsi anche quando si ottiene linguisticamente l'equivalenza.
- Nel caso di termini che denominano dei referenti inesistenti nella realtà della lingua d'arrivo, è preferibile ricorrere alla traslitterazione, ed eventualmente fornire la traduzione con poche, essenziali note in un glossario in fondo al libro. Ciò, per non interrompere il flusso narrativo ed aiutare a mantenere il riferimento della lingua di partenza portando il lettore verso il testo. Quanto sopra è stato fatto, ad esempio, traducendo i termini di gastronomia locali come *Zerda* e *Biša*.
- In alcune soluzioni riportate nelle traduzioni inglesi, ho trovato conferma all'ipotesi di Venuti sulle strategie dei traduttori che hanno preferito rendere il testo più fluente a scapito dell'eliminazione del colore socio-culturale del testo originale (Bassnett 2014: 14).

Nella traduzione di proverbi ed alcune espressioni idiomatiche, si è optato, ove possibile, per equivalenti culturali funzionali in modo di riprodurre lo stesso effetto dell'espressione del testo fonte nella lingua d'arrivo. Si reputa dare un senso riconoscibile al lettore lo aiuterebbe, a percepire meglio la carica espressiva del detto ed a penetrare più profondamente nel mondo narrativo dell'autore. Ciò non impedisce di lasciare trasparire il sapore della lingua del testo fonte e mantenere gli elementi culturali che distinguono l'altra cultura. È un tentativo di negoziare tra il rendere il testo accessibile al lettore e tra il condurlo al mondo culturale del testo.

La traduzione delle opere di Idrīs rappresenta una sfida particolare per il traduttore, non soltanto per le difficoltà di rendere i realia culturali e sociali della società egiziana ma anche per le varietà di registri linguistici usati, come anche evidenziato da Orelli (1993: 10) nella sua introduzione:

Idrīs gioca con i registri linguistici, media continuamente fra dialetto e lingua letteraria, inventa una sorta di lingua intermedia, un parlato di livello superiore, inserendo termini aulici in strutture dialettali o viceversa, espressioni gergali in costrutti classici. Ne risulta una lingua in cui i termini di registro elevato convivono con quelli dialettali: una lingua tanto ricca quanto difficile da tradurre.

## Bibliografia

'Awad, Luwīs. 1965. *Mudakkirāt ṭālib bi'ṭa*. al-Qāhira: Mu'assasat Rūz al-Yūsuf.

- al-Ğabartī, ‘Abd al-Rahmān. 1998. *‘Ağā’ib al-ātār fi l-tarāğim wa-l-aħbār*. al-Qāhira: Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Maṣriyya (orig. 1878).
- al-Ḥakīm, Tawfiq. 1933. *‘Awdat ar-rūh*. al-Qāhira: Maṭba‘at ar-Rağā’ib.
- Allen, Roger. 1982. *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*. New York: Syracuse University.
- Allen, Roger. 1994. *Critical Perspectives on Yusuf Idris*. Colorado Springs, CO: Three Continents.
- al-Masri, Hanada. 2009. “Translation and Cultural Equivalence: A Study of Translation Losses in Arabic Literary Texts.” *Journal of Language & Translation* 10/3: 7-44.
- al-Quwaynī, Wafā. 2016. *Mu‘ğam al-tuħfat al-wafā’iyya fi l-‘āmmiyya al-maṣriyya*. al-Iskandariyya: Biblioteca Alexandrina (orig. 1892).
- Amīn, Aħmad. 2013. *Qāmūs al-‘ādāt wa-l-taqālīd wa-l-ta‘ābir al-maṣriyya*. al-Qāhira: Kālimat Hindāwayy (orig. 1953).
- Avallone, Lucia. 2015. “Scrittori egiziani e vernacolo.” *Kervan* 19: 113-134.
- Badawī, al-Sa‘īd. 1973. *Mustawayāt al-‘arabiyya al-mu‘āšira fi Maṣr*. al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
- Badawī, El-Said [: Badawī, al-Sa‘īd] and Martin Hinds. 1986. *A Dictionary of Egyptian Arabic*. Beirut: Librairie du Liban.
- Baker, Mona. 1992. *In Other Words: a course book on translation*. London and New York: Routledge.
- Barresi, Concetta Ferial. 1977. “Lo scrittore egiziano Yūsuf Idrīs.” *Oriente Moderno* 57/7, 8: 287-294.
- Bassnett, Susan. 2014. *Translation*. New York: Routledge.
- Bassnett, Susan and André Lefevere. 1990. *Translation, History and Culture*. London: Cassell.
- Bassnett, Susan and Harish Trivedi. 1999. *Postcolonial Translation: Theory and Practice*. London and New York: Routledge.
- Benham, Martin. 2004. *A History of Theatre in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boustani, Sobhi et Marie-Aimée Germanos. 2016. *Littérature arabe dialectale: Un patrimoine vivant*. Paris: Karthala.
- Burckhardt, John Lewis. 1875. *Arabic proverbs or the manners and customs of the modern Egyptians illustrated from their proverbial sayings current at Cairo*. London: Quaritch (trad. araba: *Al-‘ādāt wa-l-taqālīd al-miṣriyya mina-l-amṭāl al-ša‘biyya fi ‘ahad Muħammad ‘Alī*. al-Qāhira: GEBO: 2000).
- Camera d’Afflitto, Isabella. 1998. *Letteratura araba contemporanea dalla “nahdah” a oggi*. Roma: Carocci.
- Cross, C. Lindley. 2009. “Perspectives Behind Translating ‘House of Flesh,’ by Yusuf Idris.” <https://sites.lsa.umich.edu/kchalipa/wp-content/uploads/sites/306/2015/09/Cross-Perspectives-behind-translating-House-of-Flesh.pdf>.
- De Angelis, Francesco. 2007. *La letteratura egiziana in dialetto nel primo novecento*. Roma: Jouvence.
- Eco, Umberto. 2018. *Dire quasi la stessa cosa*. Firenze: Giunti.
- El-Enany, Raheed. 1997. “The western encounter in the works of Yusuf Idris.” *Research in African Literatures* 28/3: 33-55.
- Enani, Mohammed. 2000. *On Translating Arabic: A Cultural Approach*. Al-Qāhira: Publishing House (GEBO).

- Ferguson, Charles. 1959. "Myths about Arabic." *Languages and Linguistic Monograph Series, Georgetown University* 12: 75-82.
- Ġād, Muṣṭafa. 2007. *Mukniz al-fulkulūr*. al-Qāhira: al-Maktabat al-akādīmiyya.
- Giusti, Giuseppe e Gino Capponi. 1871. *Proverbi Toscani*. Firenze: Le Monnier.
- Guardi, Jolanda. 2014. "The 'Urmann' is a Woman. A Re-Reading of Yūsuf Idrīs' Abū ar-riġāl." *Kervan* 18: 47-58.
- Halliday, Michael A. K. 1985. *Introduction to Functional Grammar*. London: Arnold.
- Haqqī, Yaḥyā. 2019. *Faġar al-qīṣṣa al-miṣriyya*. al-Qāhira: GEBO.
- Haykal, Ḥusayn. 1914. *Zaynab. Manāzīr wa-aḥlāq riḥiyya bi-qalam miṣrī fallāḥ*. al-Qāhira: Maṭba'at al-Ġarīda.
- Holes, Clive. 1995. *Modern Arabic: Structure, Functions and Varieties*. New York: Longman.
- Idrīs, Yusūf. 1990. *Al-a'māl al-kāmila* (3 volumi). al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- Idris, Yussef [: Idrīs, Yūsuf]. 1992. *al-Naddāha* ("Il Richiamo;" traduzione a cura di Giuseppe Margherita). Milano: Mondadori.
- Idrīs, Yūsuf. 2007. *Arḥaṣ Layālī*. al-Qāhira: Dār Nahḍat Miṣr.
- Idrīs, Yūsuf. 2017. *Ġumhūriyyat farahāt*. al-Qāhira: Hindawi Foundation C.I.C.
- Idrīs, Yūsuf. 2018. *al-Farāfir* ("al-Farāfir, Commedia in due atti;" traduzione a cura di Rosa Alba Suriano). Venezia: Edizione Ca' Foscari.
- Jacquemond, Richard. 2008. *Writers, State, and Society in Modern Egypt*. Cairo – New York: The American University in Cairo Press (originale: *Entre scribes et écrivains: Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*. Arles: Editions Actes Sud: 2002).
- Johnson-Davies, Denys. 2009. *The Essential Yusuf Idris: Masterpieces of Egyptian short stories*. Cairo: AUC Press.
- Kirpičenko, Valeria Nikolaevna. 1980. *Yūsuf Idrīs*. Moskva: Nauka.
- Kurpershoek, Paul Marcel. 1981. *The Short Stories of Yusuf Idris: A Modern Egyptian Author*. Leiden: E. J. Brill.
- Lane, Edward William. 1908. *Manners and customs of the Modern Egyptians*. London – Toronto: J. M. Dent & Sons. <https://archive.org/details/mannerscustomsm00lane/page/n6>.
- Larson, Mildred. 1984. *Meaning-based Translation: A Guide to Cross-Language*. New York and London: University Press of America.
- Lefevre, André. 2003. *Traduzione e riscrittura. La manipolazione della fama letteraria* (originale: *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London/New York: Routledge: 1992). Torino: UTET.
- Mahfouz, Naguib [: Maḥfūz, Naġīb]. 1991. *Zoqāq al-midaq, al-Liṣṣ wa al-kilāb* ("Vicolo del Mortaio, il Ladro e i Cani;" traduzione a cura di Paolo Branca, note bio-/bibliografiche a cura di Isabella Camera d'Afflitto). Milano: UTET.
- Mahfuz, Naghib [: Maḥfūz, Naġīb]. 1996. *Bayna al-qaṣrayn* ("Tra i due palazzi;" traduzione a cura di Clelia Sarnelli). Napoli: Tullio Pironti Editore.
- Mikhail, Mona. 1992. *Studies in the short fiction of Mahfouz and Idris*. New York and London: New York University Press.

- Mitchell, Terence Federick. 1962. *Colloquial Arabic. The living language of Egypt*. London: The English Universities Press.
- Mušarrafa, Muṣṭafā. 1966. *Qanṭara allādi kafara*. Il Cairo: Markaz Kutub aš-Šarq al-Awsaṭ.
- Nida, Eugene. 2000. "Principles of Correspondence." In: *The Translation Studies Reader*, a cura di Lawrence Venuti, 126-140. London and New York: Routledge (orig.: 1964).
- Orelli, Luisa (trad.). 1993. *Alla fine del mondo*. Milano: Zanzibar.
- Rosenbaum, Gabriel. 2001. "Diglossia and Translation: Egyptian Literature in Hebrew and English." *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* 248-217.
- Sa'īd, Nafūsa. 1964. *Tārīḥ al-da'wa ilā al-'āmmiyya wa-āṭār-ha fī Miṣr*. al-Iskandariyya: Dar al-Našr al-Taḳāfiyya.
- Snodgrass, Mary Ellen. 2016. *The Encyclopedia di World Folk Dance*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Somekh, Sasson. 1975. "Language and Theme in the Short Stories of Yusuf Idris." *Journal of Arabic Literature* 4: 89-100.
- Somekh, Sasson. 1976. *Dunyā Yūsuf Idrīs: min ḥilāl aqaṣīsi-hi*. Tal Abīb: Dār al-Našr al-'Arabī.
- Somekh, Sasson. 1984 *Luḡat al-qīṣṣa fī adab Yūsuf Idrīs*. 'Akkā: Jāmi'at Tal Abīb.
- Somekh, Sasson. 1985. "The Function of Sound in the Stories of Yūsuf Idrīs." *Journal of Arabic Literature* 16: 95-104.
- Somekh, Sasson. 1991. *Genre and Language in Modern Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Somekh, Sasson. 1993. "Colloquialized fuṣḥā." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16: 176-194.
- Ša'lān, Ibrāhīm. 2003. *Mawsū'at al-amṭāl al-ša'biyya wa-l-ta'bīrāt al-sā'ira*. al-Qāhira: Dār al-afāq al-'arabiyya.
- Taymūr, Aḥmad. 2002. *Mu'ǧam Taymūr al-Kabīr fī al-alfāz al-'āmmiyya*. al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-Waṭā'iḳ al-Qawmiyya. [books.islam-db.com/book/48/معجم\\_تيمور\\_الكبير\\_في\\_الالفاظ\\_العامية/48](http://books.islam-db.com/book/48/معجم_تيمور_الكبير_في_الالفاظ_العامية/48)
- Taymūr Aḥmad. 2014. *Al-amṭāl al-'āmmiyya*. al-Qāhira: Hindawi Foundation for Education and Culture (orig. 1949).
- Terracini, Benvenuto. 1983. *Il problema della traduzione*. Milano: Serra e Riva Editore.
- Wassef, Wadida. 1997. *The Cheapest nights and other stories*. Colorado: Lynne Rienner.

Naglaa Waly received a BA degree in Italian Language and Literature in 1992 at Ain Shams University, Cairo. She later received a Master degree in Translation Techniques (Ain Shams University, 1996), and in 2012 a PhD in Linguistic Studies and Translation at Ain Shams University. In 2016 she further received a Master's degree in Afroasiatic Languages and Literatures at the University of Naples "L'Orientale". She presently works as a literary translator with several publishing houses and literary journals. She is "Cultrice della Materia" for Arabic Language and Literature at the University of Naples "L'Orientale" and Lecturer in Arabic at the University of Turin. Naglaa Waly has published many translations of literary Italian works into Arabic and viceversa. She won the "Lifetime Achievement Award for Translation" from the Italian Ministry of Culture in 2017 and the 6th Edition of the Cultural Prize from the "Foundation for the Mediterranean Prize," Catania, in 2016. She can be reached at: [naglaawaly@yahoo.it](mailto:naglaawaly@yahoo.it)