

Carlo A. Augieri

PER QOHÉLET EMIGRATO NEL SUD È LA VANITÀ AD ESSERE “NIENZI”:
“DENTRO” IL DIALETTO È STRANIERA LA PAROLA DEI RE

Il senso di vanità è traducibile in dialetto, nella lingua dialettale, in particolare, dell'Italia meridionale pre-moderna, dove la povertà, *humus* socio-culturale “di partenza” della Weltanschauung dialettale, si è confrontata con l'assenza e con l'insufficienza degli stessi beni primari, sì da neutralizzare l'eccedenza del vano con il miraggio dell'essenziale? La parola “nienzi”, indice semantico, transitivo (non ho “nienzi”), di privazione, usata nel paese natale di Augusto (nel mio luogo natò, calabrese, in provincia di Cosenza, il suo corrispettivo è “nenti”) traduce la parola vanità di Qohélet nella sua significanza esistenziale ed intransitiva? Forse, no. Mi piace pensare di no: intimamente percepisco che il “nienzi” natò di Augusto (così come il mio “nenti”), se innestato nel campo semantico della vanità qohéletiana, sente una “crisi di rigetto”, perché non si “appaesa” semanticamente nello “spaesamento” della vanità biblica. Che rimane, perciò, per la mentalità verbale dialettale, una parola “altrui”. Certo, rielaborandola poeticamente, come, del resto, propone Augusto nel presente testo, può diventare, in riferimento al campo antropo-retorico dialettale, parola semi-altrui, parola sì “ospitata” in un'altra lingua, ma non integrata, non assimilata del tutto. La vanità qohéletiana, tradotta dal “nienzi” paesano, rimane una saussuriana “parole” che non si radica nella “langue” mentale-culturale dialettale: direbbe l'Augusto-semiologo, che la “riscrittura” poetica non la emancipa dal suo appartenere al discorso “altrui”, entro cui essa vive sul piano espressivo e comunicativo “non come parola isolata, ma come pezzo costitutivo di enunciazioni intere, di testi; né come parola neutrale, vuota di valutazione, ma come già riempita e orientata ideologicamente in una certa maniera, cioè come espressioni una determinata progettazione, un determinato collegamento con la prassi” (Ponzio 1997: 117).

La traduzione che propone Augusto (traduzione della parola vanità, che viene “emessa”: dalla “bocca” o dalla “penna” di Qohélet? Il testo biblico non chiarisce. Si legge nel *Prologo del Libro dell'Ecclesiaste*, in effetti, nella traduzione italiana “parzialmente rinnovata” e, comunque, riconosciuta ufficialmente dalla Chiesa Cattolica, delle Edizioni Paoline: “Parole di Qohélet, figlio di Davide, re di Gerusalemme”: parole scritte oppure enunciate dall'autore “figlio di Davide” e tradotte successivamente da uno scrivente? Non lo sappiamo. Nel suo testo Augusto, però, propende per l'enunciazione orale, connotando il Qohélet dialettale come “quidru ca te cunta/comu stannu le cose”. Il verbo “cuntare”

appartiene alla tradizione orale della narrazione, dello “cuntu”, dei zanzottiani “filò”) mi trasmette, comunque, una profonda inquietudine: il dialetto è per me, come per Augusto, la mia (nostra) lingua materna e nel vocabolario appreso dalle madri, donne vissute nel Sud-Mediterraneo contadino e negli anni difficili del Fascismo, della seconda Grande Guerra mondiale e del dopo-guerra, non c’era spazio “semantico” per la vanità. Perché tutto era “raccolgimento” e preziosa conservazione, motivati dalla convinzione mai smentita che ogni cosa può servire per ogni altra cosa, un giorno da venire. Con questa mentalità raccogliente nulla veniva buttato come vano, niente nella vita poteva essere tradotto con e condotto nella vanità, perché ogni cosa aveva un senso “possibile” in un dopo “probabile”: la lingua dialettale era un ragionare materno “a uncinetto”, con la logica del cucito (mia madre era sarta, cuciva per le donne del paese), per cui anche il pantaloncino logorato per l’uso dal fratellino più grande “possedeva” la possibilità di essere rattoppato per il figlio più piccolo e poi, alla fine, non veniva buttato come un relitto vano. Lo re-incontravo negli angoli della casa per anni come straccio per pulire, per spolverare, oppure per conservare come busta “di pezza” le uova da bere, ad uno ad uno ogni mattina “sbattuto” con dentro lo zucchero. Anche le pietre strappate alla terra da coltivare non erano cose vane da buttare: venivano “tradotte” in muretti a secco, in *caseddhe* di campagna, dove proteggere dal rendere vano del tempo attrezzi elementari (rispetto a quale criterio di complessità, se, comunque, erano funzionali?), preservandoli dall’aperto piovoso, logorante. Nella lingua materna dialettale l’alterità veniva appaesata in una trama di cose da “uncinettare” con le mani: in questa trama o ragnatela di intrecci possibili nulla era vanità. Anzi, la vanità, sconosciuta, inconcepita, destava paura, veniva temuta, causava inquietudine ... la stessa che ora io, lettore del testo di Augusto, avverto nel “sentire” tradotta la vanità avvertita da un “figlio di Davide” nella parola, materna, contadina, del “nienzi”.

Questa inquietudine, da me vissuta come lettore, non è, comunque, una mia risposta emotiva, arbitrariamente ermeneutica: la percepisco anche all’interno del testo biblico, così come tradotto in italiano, e pure “dentro” il testo di Augusto. Inquietudine mia di lettore, che mi proviene dalla “drammatizzazione” delle voci che ascolto (mi piace connotare la lettura dei testi come un ascoltare le voci sottese e sottintese nelle parole scritte) all’interno delle scritture-traduzioni (*L’ecclesiaste* tradotto in italiano e nel dialetto “sampietrano”). Sono sicuro che Qohélet non parla da solo sin dall’originale testo biblico, perché alla sua parola “propria” si accompagna, in modo esterno, anche estraneo, una parola altra, che è parola “altrui” nei confronti di quella del “figlio di Davide”, che si intreccia in un modo talmente “diretto” e “indiscreto” da apparire da essa non disgiunta. È come se dentro la parola di

Qohélet parlasse un suo sosia “antagonista” (non un suo doppio simile), che dice non da “figlio di re”, ma da uomo del popolo. Irriverenza di uno scrittore-suddito rispetto alla parola di un autore-re? Forse. Anche. In effetti, la discorsività di una cultura, nel suo complesso, non è un insieme rielaborato, riscritto, manipolato, di parole dette da parlanti vicini o lontani cronotopicamente tra loro, che, a loro volta, si lasciano argomentare nelle proprie parole da parole altrui? Il fatto “perturbante” è che questa mia inquietudine, percepita come lettore ed ascoltata nella scrittura del testo biblico, non svanisce quando mi imbatto nella lettura della traduzione di Augusto: vi sento pure una “drammatizzazione” di voci, che appartengono a lui-poeta, ri-scrittore e co-creatore delle parole del testo originale; a lui-traduttore, con l’obbligo di “ospitare” (e di non tradire: perché il traduttore deve essere “per forza” traditore?) una parola nata in una lingua “altrui”, e allo stesso Augusto-uomo, parlante parole dialettali, provenienti dalla sua lingua materna, per la quale la vanità è parola matrigna, non di casa, spaesata nell’appaesamento mentale della cultura in dialetto. Ecco una prima tappa di riflessione: la vanità non è, dunque, conosciuta nella cultura popolare, i cui soggetti parlanti sono “protetti” dallo stato di crisi e dal senso alienante del vano da una lingua iper-narrativa, perciò iper-agente e re-agente, entro cui le parole sostengono, oltrepassano, dialogano, rafforzano il senso, pur nella precarietà del loro vivere e dello stesso appagamento dei loro bisogni, pure primari, per soddisfare i quali il dialettologo si è nientemeno autoesiliato da emigrante, offrendo il suo corpo come valore di scambio tra la sua vitalità vivente e la sopravvivenza lavorativa, necessaria per potersi sostenere.

Il dialettologo conosce l’esilio, la fame, il sacrificio, il bisogno, la valorizzazione del tempo con la nostalgia, il ricordo, il ritorno, ma non la vanità, sentimento di crisi esistenziale, che nasce da un disvaloramento del tempo (di cosa sentire nostalgia, se tutto è vano?) e da un’astrazione delle idee dalla vita, dalla materialità della storia, che solo un non ricco (Qohélet, invece, è figlio di un re) può permettersi, potendosi distanziare, disimpegnare dalle urgenze del tempo e dalla concretezza del fare.

Presuppongo che anche nel tempo in cui sono state scritte/dette le parole “vive”, “concretamente espresse” di Qohélet, la realtà comunicativa e mentale, a livello popolare, non doveva essere diversa da quella mediterranea del tempo delle nostre madri: indirettamente, anche il testo biblico lo fa dedurre, mettendo in risalto l’identità regale dell’autore dell’*Ecclesiaste*. Ecco il punto: la vanità è un sentimento che l’uomo avverte quando possiede; è uno stato d’animo derivato dalla ricchezza, mentre il valore e il riconoscimento (e il piacere) delle cose è dato quando esse mancano, si desiderano: gli oggetti, in effetti, diventano vani quando costituiscono una parte ingombrante della nostra

vita. Lo dice Leopardi, l'autore che ha molto riflettuto sul rapporto vanità, senso del nulla e piacere. Significativa la seguente sua riflessione:

Il sentimento della nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riempirci l'animo, e la tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima [...] Se tu desideri un cavallo, ti pare di desiderarlo come cavallo e come un tal piacere, ma in fatti lo desideri come piacere astratto e illimitato. Quando giungi a possedere un cavallo, trovi un piacere necessariamente circoscritto e senti un vuoto nell'anima, perché quel desiderio che tu avevi effettivamente non resta pago. Se anche fosse possibile che restasse pago per estensione, non potrebbe per durata, perché la natura delle cose porta ancora che niente sia eterno. E posto che quella material cagione che ti ha dato un tal piacere una volta, ti resti sempre (per esempio tu hai desiderato la ricchezza, l'hai ottenuta, e per sempre) resterebbe materialmente, ma non più come cagione neppure di un tal piacere, perché questa è un'altra proprietà delle cose, che tutto si logori, e tutte le impressioni a poco a poco svaniscono, e che l'assuefazione, come toglie il dolore, così spenga il piacere (Leopardi 1997, tomo I: 134).

Da Leopardi prendo l'idea che il piacere, l'unico vero antidoto al sentimento del nulla (e, dunque, della vanità), si lega alla memoria, alla rimembranza, attività della coscienza temporale, responsabile dell'immaginazione, con cui l'uomo acquisisce una "seconda vista", che fa apparire le cose come "vaghe ed indefinite": siamo felici quando guardiamo con la vista della rimembranza ciò che abbiamo vissuto, che così non si annulla nel disperdersi del tempo oggettivo, essendo il ricordo un "intrattenimento" capace di non far passare ciò che necessariamente passa e che, passando, si azzera come nulla finale, presupponente la vanità di ogni cosa che lo precede. Il ricordo conserva quanto nel tempo passa; l'indugio costituisce la "seconda vita" delle cose, che, di conseguenza, non vivranno come cosalità materiale, perché continueranno ad esserci come presenze di rammemorazione: assenze rese presenti dalla coscienza ripresentificante del ricordare. Insomma, è il nulla ad essere vanificato nella logica della rimembranza; la vanità viene annullata, perché il ricordo sconfigge il "non più", vera causa, secondo Leopardi, del dolore profondo e disperato:

In verità se noi vorremo accuratamente esaminare quello che noi proviamo, quel che passa nell'animo nostro, in occasione della morte di qualche nostro caro; troveremo che il pensiero che principalmente ci commuove, è questo: egli è stato, egli non è più, io non lo vedrò più. E qui ricorriamo colla mente le cose, le azioni, le abitudini, che sono passate tra il morto e noi; e il dir tra noi stessi: queste cose sono passate; non saranno mai più; ci fa piangere. Nel qual pianto e nei quali pensieri, ha luogo ancora e parte non piccola, un ritorno sopra noi medesimi, e un sentimento della nostra caducità (non però egoistico), che ci attrista dolcemente e c'intenerisce. Da qual sentimento proviene quel ch'io ho notato altrove; che il cuor ci si stringe ogni volta che, anche di cose o persone indifferentissime per noi, noi pensiamo: questa è l'ultima volta: ciò non avrà luogo mai più: io non lo vedrò più mai: o vero: questo è passato per sempre. Di modo che nel dolore che si prova per morti, il pensiero dominante e principale è, insieme colla rimembranza e su di essa fondato, il pensiero della caducità umana (ivi, tomo II: 2850).

Promuovere con Leopardi la memoria ad antidoto del sentimento del nulla e, dunque, della vanità, non è un evento mentale delimitabile alla sua sola "scrittura", in quanto è estendibile a tutta la cultura occidentale, a cominciare dalla cultura greca, non trascurando

neppure la cultura ebraica, se si pensa che il Dio biblico viene annunciato da Mosè come il “Dio dei padri vostri”, che chiede un rapporto fedele nel tempo con il popolo di Israele e che, soprattutto, scrive su “due tavole di pietra” le leggi e le prescrizioni, perché vengano “imparate e custodite, per metterle in pratica”.

Mosè è il fondatore dell’ordine logico ed etico, a cominciare proprio dalla memoria, senza la quale non può esserci società, dunque, cultura, e neppure Legge e, pertanto, Giustizia e Coscienza civile. La scrittura sulla pietra “memoriale” è diversa dall’iscrizione temporale sull’anima platonica, consistente nella tavoletta di cera, dono agli uomini di Mnemosine, dea della Memoria e madre delle Muse. La pietra e la cera presuppongono due modi diversi di sentire la consistenza e la durata del tempo nella coscienza: la pietra “esige” la perennità, affinché, dice Mosè, si possano “mettere in pratica tutte le parole di questa legge”; la cera, invece, presuppone la mutevolezza della durata, secondo quanto si legge nel Teeteto:

Tutto ciò che vogliamo ricordare delle cose che abbiamo visto, udito, o direttamente pensato, sottoponendola alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, noi imprimiamo dei modelli, come vengono impressi i segni dei sigilli. E quello che viene stampato noi lo ricordiamo e conosciamo finché resta la sua immagine. Quello che invece viene cancellato, oppure non è adatto a essere impressionato, lo dimentichiamo e non lo conosciamo [...] [quando la cera] è profonda e molta e levigata e ben impastata, le impressioni che si fanno avanti entro di noi, tramite le sensazioni, imprimendosi entro questo cuore dell’anima [...] e allora i segni che ne derivano puri e avendo una sufficiente profondità, sono anche duraturi per parecchio tempo, e così tali uomini sono anzitutto facili all’apprendimento e quindi a ricordare [...] (Platone 1997: 475, 481 *passim*).

E però Qohélet sembra contraddire sia Mosè che Platone: la sua vanità è posta in stretta relazione di causa-effetto con la mancanza del ricordo, con la presenza precaria della memoria. La vanità è configurabile, pertanto, come struttura logica triangolare, con alla base i temi della vita e del senso (della vita) e per vertice il tempo della rimembranza. Il senso del vivere è con-versamente proporzionale al tempo memoriale ed inversamente proporzionato al tempo dell’oblio, di modo che la vita significa in relazione ad un suo valore exotopico segnato dal tempo come “intrattenuto” dalla coscienza dell’altro: se in esso le tracce del passato di ciò che passa permangono, allora la vita significa perché le sue tracce durano fino al successivo vivere dell’altro; se, invece, l’oblio cancella i segni di una vita, sì che essa veramente passa, di conseguenza, finanche i segni del suo esistere prima risultano vani nel loro essere ridotti ad assenza irrapresentabile, perché non più raccontata.

La traduzione poetica di Augusto insiste sulla connessione semantica, emessa da Qohélet, tra vita, vanità e assenza di ricordo:

Te quiddri c’hannu stati
Nu sse nde ricorda cchiù nisciunu.

E mmancu te quiddri c'hannu ancora bessere
Ci vene dopu se ricorda.
[...]

E te ci sape e te ci nu ssape
Lu tiempu se nde porta la memoria.
Te l'unu e de l'altu nisciunu se nde ricorda cchiù.

E la morte vene pe ll'unu e pe ll'altu.

Il discorso su tempo e vanità, comunque, non si esaurisce nella motivazione insistente dell'oblio. Poiché la vanità è un concetto profondamente temporale, essa è giustificata da un altro modo di accezione del tempo. In effetti, il testo originale, nella traduzione italiana, e quello della traduzione dialettale contengono una precisazione veramente interessante, che va oltre la dicotomia memoria-oblio: la vanità delle manifestazioni della vita è giustificata pure dal fatto che il tempo dell'esistenza del e nel mondo è ripetizione, abitudine, eterno ritorno, immobilità temporale in cui non si pone neppure il problema della memoria, dal momento che non si può dimenticare e, dunque, cercare di ricordare quello che si ripete, quello che comunque ritorna ad essere in modo monotono e replicante. La ripetizione, come ritorno necessario e chiuso al punto di prima, vieta la trasformazione, la possibilità di mutamento, rendendo, pertanto, inutile ogni azione, ogni sforzo e progetto d'agire e progredire:

Cce nd'ave unu
Te tutta la fatia soa
Sutta a llu sule?

4 Se nasce
 e se more
 E lu mundu stai sempre ddrai.

5 E lu sule ca se ausa
 Ete già lu sule ca sta cala
 Cu se ausa ntorna
 Te lu stessu puntu.
 [...]
 Sempre allu stessu puntu
 Spiccianu a mare li fiumi, sempre te nueu
 [...]
 Quiddru c'ave bessere
 A già statu
 Quiddru ca s'ave fare
 A già statu fattu

Nienzi te nueu sutta allu sule

Il tempo dell'“A già statu” è simile a quello mitico dell'“in illo tempore” e del “c'era una volta”, e però viene da Qohélet-Ponzio de-mitizzato in quanto è considerato in modo non

positivo, screditato come tempo fondante, tempo “modellizzante”, archetipico, segnato da un evento “originario”, che è bene ripetere ritualmente, simbolicamente, per proteggere il Kosmos dal Kaos dell'imprevedibile tempo che verrà. La negatività del tempo mitico rende vana la temporalità teleologica dell'azione, che presuppone un tempo narrativo del mutamento, entro cui av-viene il presente non ad imitazione del passato, ma a sua emancipazione, indipendenza. Il sentimento di vanità, perciò, è indicativo di una coscienza umanistica narrata non dal mito, ma dal romanzo (romanzizzazione della coscienza non più mitizzata), indicatrice di un soggetto attivo (personaggio e non eroe, con la missione di ripristinare il ritorno al mondo dei padri), dotato di un mondo soggettivo di desiderio e di volontà, che egli vuole realizzare nel suo presente, eccedendo il tempo normale e ripetitivo della tradizione: accorgersi della vanità dello sforzo e del possibile significa valutare come insufficiente il mondo in cui si vive, la cui realtà automa dal soggetto predomina sulla desiderabilità di lui, sulla sua eccedenza. Tra eccedenza dell'uomo situazionale e prepotenza della condizione umana costretta, necessaria, vince la seconda: si tratta, comunque, di una vittoria reale, non esistenziale, in quanto fruita in modo disperato dalla coscienza, che, giudicando vano il fare dell'uomo, considera altresì vanità la vita naturalizzata nell'inutile accadere, vanificato dal ritorno passivo, monotono, al punto di prima. Il senso di vanità, scaturito dalla ripetizione senza fine, è diverso dal tempo del “senso della fine” che culture in crisi avvertono, quando proiettano la loro alienazione, la loro decadenza culturale, a tutto il cosmo vivente. Ne consegue che il senso della vanità si contrappone alle immagini della fine, al pensiero dell'Apocalisse, ad esempio, che, come sostenuto anni fa da F. Kermode:

appartiene a un'idea del mondo rettilinea piuttosto che ciclica(sebbene la distinzione non sia così netta); e anche nel pensiero ebraico, fino a che non venne meno la profezia, non ci fu un vero e proprio pensiero dell'Apocalisse, pensiero che, invece, appare nel periodo che gli studiosi chiamano “Intertestamentario”. L'idea base, comunque, è quella di un'ordinata serie di avvenimenti che finiscono non in un grande nuovo Anno, ma in un Sabbath finale. Avvenimenti che traggono il loro significato da un sistema unitario e non dalla loro corrispondenza con avvenimenti di altri cicli. Ciò cambia gli avvenimenti stessi e le loro relazioni temporali [...] la Genesi appartiene a un nostro mondo di idee condizionate dal pensiero della fine; le loro storie sono situate in quel punto in cui ogni tempo è presente, che Dante chiama: “il punto a cui tutti li tempi son presenti”; oppure nella sua ombra. Ogni attimo ne è riempito. E sebbene per noi l'idea della Fine abbia perduto il suo primitivo significato di imminenza, la sua ombra è tuttora proiettata sulle nostre tormentate invenzioni; possiamo dire che l'idea della fine è un'idea immanente (Kermode 2004: 8-9).

Eppure, tra senso della vanità e senso della fine o dell'Apocalisse, è da notare, al di là della loro distinzione per quanto riguarda il riferimento al tempo, una profonda similarità in relazione alla loro significanza culturale: come l'Apocalisse è l'effetto, secondo una profonda riflessione di E. de Martino, del “crollo dell'*ethos* del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile [...] e della destrutturazione progressiva dell'appaesamento culturale del mondo” (de Martino 2002: 9), anche la vanità presuppone un “crollo” di valorizzazione

intersoggettiva e la perdita di un orizzonte progettuale o, per dirla con de Martino, la messa in crisi dell'“operabilità del mondo come progettante comunitario orizzonte del fare” (ivi: 8). In effetti, la vanità di Quohélet – Ponzio è una constatazione, ma anche un grido disperato per la mancanza di ogni valore riconoscibile, così come per l'assenza di ogni orizzonte progettuale. L'assenza del valore è dovuto al fatto che, per l'autore biblico, manca un senso esotopico, da dove giudicare e valutare secondo un'etica avvalorante, per cui sembra indifferente lo stesso operare dell'uomo in vista del bene o per cecità verso il male, tant'è vero che:

E aggu puru vistu sutta a llusule
Ca nu bbe vero ca intra a llutribunale la legge pe tutti ete la stessa.
E ddu nc'ia bessere giustizia, nc'ete sulu preputenzia
E du c'ia bessere dirittu, sulu mbruegghi e busçie.

17 E dicu te core
Ca pe cci ete buenu e pe cci scelleratu
Decite Diu.
Ca te ogne azione e te ogne pensiero
Ha fissatu l'ura.

L'indifferenza, sintomo della crisi di ogni valore etico, intacca pure un altro motivo di trascendimento: quello più marcatamente umanistico, che fa dell'uomo un soggetto eccedente ogni essere vivente sulla terra. In realtà, però, per la vanità qohéletiana, l'uomo perisce come la bestia, accomunati entrambi da un comune destino di finitudine e di nullità. La vanità inquieta si pone, di conseguenza, contro ogni boria antropocentrica, condividendo, naturalmente, uomini ed animali lo stesso destino di fine e di precarietà:

E te l'uemmini tiku sinceramente
Ca ci lu Signore li lluminava
Vitianu ca nu suntu autru ca na murra te bestie

19 Percene uemmini e bestie fannu tutti la stessa fine.

Morenu.

Stessu respiru e stessa sorte.

E ca l'omu ete te cchiui te la bestia,
None, propiu pe nienzi.

Percene tuttu ete fumu, tuttu ete nienzi.

20 Tutti spiccianu intra a llustessu postu.
Tutto vene te la purvere
E a lla purvere torna.

21 Cisape ci vai a ncelu lu respiru te l'omu.
E cisape ci resta a nterra lu respiru te la bestia.

A renderci “a immagine e somiglianza” del modo animale non è soltanto la compartecipazione alla stessa sorte di vanità, ma anche la mancanza di solidarietà tra individui: forse, vogliono dire Quohélet - Ponzio, basterebbe un sentimento di solidarietà e di commozione, per rendere meno vana la vita e, comunque, più umana di quella animale, ma l’uomo, quello del lontano ieri, così come questo del vicino oggi, ne è privo, abbruttito dal fatto che nessuno più si commuove dell’altro che patisce; nessuno prova condivisione per la gioia altrui, isolandosi ognuno al di qua di un muro di indifferenza e di invidia individualistica:

E le viulenze fatte sutta a llu sule
iou l’aggiu viste tutte.

E le lacrime te ci vene straziatu,
E niusciunu ca se cummove

E la forza te ci ccite,
E niusciuno ca se cummove.
[..]

4 E aggiu vistu ca puru intra la pena
E intra a lla fatìa.
Nu manca mai la nvitia pe l’autru.

E bete miseria puru quistu.
Nu cali ca ientu.

2 Megghiù stannu li muerti c”a lla fine annu muerti
Te li vivi ca ncora suntu vivi .

3 Meghhiu ncora
Ci nun ci à natu propriu.

Ca tuttu lu male fattu tutt”a llu sule
Nu ll’ à pututu vètere.

4 E aggiu vistu ca puru intra la pena
E intra a lla fatìa.
Nu manca mai la nvitia pe l’autru.

E bete miseria puru quistu.
Nu cali ca ientu.

Abramo, Giacobbe e Mosé mirano a stabilire un umanesimo mitico, a carattere dialogico, grazie all’alleanza pattuita tra uomo e Dio, da dove il mondo animale è escluso, oppure ridotto al ruolo intermediario di elemento sacrificatore (Abramo, Isacco e l’ariete offerto in olocausto, come sostituto del sacrificio comandato, ma poi vietato da Dio, di Isacco); il lamento di Quohélet nega questa relazione privilegiata: l’Essere creatore fa a suo piacimento, ignorando l’uomo e neppure cercando di instaurare un “patto d’alleanza” con lui

(“domeneddio quisti e quiddri cangia e scangia,/E cussine nisciunu pote cchisare le piste sue”), anzi, agendo in modo ambiguamente rigido e pure casuale; fatale ed arbitrario, soprattutto imprevedibile per l’uomo, dal momento che Egli fonda Ordinamenti, ma non Comandamenti; instaura vincoli ciechi, deterministici, gratuitamente necessari tra le cose, e non leggi, accordi, giustificazioni, contrattazioni comportamentali da fondare con equità e dialogicamente, nel rispetto della sua creatura:

Ci sape,
sape ca le cose nu se potenu cangiare.

6 Pe ogni cosa ncete na legge fissa.

Pe quistu lu patimientu nuesciu nu spiccia mai.

7 Nienzi sapimu te lu poi.
Lu comu e lu quando, ci nci l’ave ddicere

Questa non alleanza dialogica tra l’uomo e Dio causa un’altra forma di temporalità, con la quale si rafforza il senso di vanità della vita: il tempo provvisorio e casuale, il tempo kaos, non ciclico e neppure kairos, in quanto apportatore di nessuna finalità redentiva, di fronte al quale l’uomo soccombe da impotente e pure da precario. Non solo il tempo del non poter fare (“E niuscunu pote fare nienzi/Quando rria lu ggiurnu te la morte”), ma anche il tempo dell’imprevedibilità e della inconseguenzialità ateleologica vanifica la presenza umana nella sua stessa storia esistenziale, per cui nulla si consegue nella successione secondo l’intenzionalità di chi vive; niente si completa nell’assommarsi lineare del tempo di chi sopravvive:

E ppoi aggiu vistu sutta a llu sule
Ca nu dipende te li currituri la cursa,
Né te li cuerrieri la cuerra,
Te ci ete brau lu pane
Te ci fatia la ricchezza,
Te ci ete tiennieru te core la misericordia.

Percé te lu casu dipendenu tutti,
te comu gira la rota.

12 E niuscunu sape quando rria l’ura soa.

Comu pisci intra a lla rete

Comu ceddri sutta a lla chiancula

Cussine suntu rrancati
L’uemmeni quandu subbra a iddri
A lla scurdata se vventa la mmaleùra.

Questa temporalità indifferente, inconsequente e casuale, intensifica ideologicamente il senso di vanità dell'uomo e, parallelamente, l'impossibilità dell'esistenza di Dio o, almeno, del suo essere "presente" dentro il tempo umano, tempo storico per eccellenza, ritmato e significato però dal tempo della natura, intesa come *physis*, che assorbe, vanificandolo, il tempo non separato della cultura, nella cui storicità opera l'azione presente dell'uomo volitivo. Il tempo non storicizzato, non significato narrativamente, esilia dalla sua trama di vicende casuali l'essere soggetto *exotopico* di Dio: la vanità lo corrode, rendendolo infunzionale e senza azione logica creatrice e protettiva, perché resa immobile, dettata dalla sola necessità, che la priva dell'effetto conseguente di uno spirito creatore, libero finalisticamente da ogni dipendenza accidentale. Senza un tempo teleologico, che possa essere compreso narrativamente come *chronos*, *aevum*, *kairos*, non può esserci Dio: ecco verso quale paradigma discorsivo conduce la parola vanità di Qohélet. Dio appare come soggetto esterno, vano in una trama di senso sorretta dalla vanità. Quando nel testo biblico dell'*Ecclesiaste* Dio fa la sua apparizione, a parlare, di conseguenza, non è più il re Qohélet. La vanità, con cui egli ha "contagiato" il senso insignificante la vita, lo fa tacere su una Presenza significativa, che avrebbe vanificato la stessa vanità. Eppure, Dio appare nella scrittura del testo: appartiene senz'altro ad un'altra voce, "altrui" rispetto alla parola "propria" di Qohélet. Con il riferimento a Dio, la parola "altra" introduce nella scrittura biblica una diversa logica temporale, apportatrice di una conseguente significazione, che non conduce alla vanità, bensì alla sua sottomissione al senso instaurato di Dio. L'altra voce, "altrui" rispetto a Qohélet, "offende" la vanità, barattandola con il tempo domestico e quotidiano dell'attimo fuggente, del "carpe diem", capace di godere dell'essenziale, del normale, di tutto ciò che è vanità dell'oltre il bisogno, del superfluo. La privazione del superfluo recupera oggetti e barlumi di vissuto esenti dalla vanità, dove c'è l'invito della voce "antagonista", sebbene nel testo faccia le veci di quella di Qohélet, di condursi, di andare ad accasarsi, per dare una casa abitabile alla stessa vanità, dove essa possa sopravvivere non come "ospite", bensì come "relitto" di senso nel "sottoscala" polveroso della domesticità immaginativa:

Vane mmangia cuntientu lu pane tou
E bivi sutisfattu lu vinu tou.

Cussine ole lu Signore.

8 Vane sempre vistutu pulitu
E fane cu nu te manca nguentu profumatu a ncapu.

9 Vivi cu nna fimmina amata

Lu tiempu ca tura
Sutta a llu sule
Lu respiru ca te tuccau,

10 E tutto quiddru ca si capace
Cu faci, fallu moi,
Ca tieni le forze.
Percene nun cete chiuù nienzi
Te fare,
Te ulire
Te pinzare
Te sapire
Suttaterra.

La parola “altrui” del sosia non parla, ovviamente, la parola di Quohélet, “figlio di Davide, re di Gerusalemme”, che tace della differenza tra il vano e l’effimero; che tace pure del possibile riscatto dalla vanità con le cose essenziali, proprie di una condizione di vita popolare, significata dalla religione domestica della casa e della famiglia, in cui si gode del pane, del vino e dell’amore monogamico, beni vissuti dall’uomo come donazione “compiacente”, non indifferente, ma partecipata, da parte di Dio nei confronti della sua creatura. È nella partecipazione beneficiante che l’invito a godere dell’essenziale viene giustificato con il fatto che, recita il testo biblico, “Dio ha già gradito le opere tue”, quello stesso Dio che ti invita a “godere la vita con la donna che ami, per tutti i giorni della fugace esistenza che Egli ti dà sotto il sole, perché questa è la tua parte nella vita, per le opere che soffi sotto il sole”. Dal Dio indifferente di Qohélet si passa, con la parola “altrui”, a Dio che “gradisce” e “concede” una vita non da re, ma da suddito popolare, soggetto vivente un’esistenza normale, appaesante. In presenza della parola “altra” del sosia, la parola dialettale e traduttrice di Augusto comincia a ricreare autonomamente il testo: nella sua saggezza di parola – langue, exotopica rispetto alla significazione ebraica, essa recupera, ospitando il testo originale, la parola propria di Qohélet, facendola parlare conseguentemente, liberata, depurata, di conseguenza, dalla voce estranea, inconsequente, del sosia. Gli esempi verbali sono molti, distribuiti nel testo “traduttore” e non “traditore” di Augusto: ne considero uno soltanto, per opportuni motivi di brevità. In alcuni versi, in cui si dovrebbe riportare, tradotta, la parola qohéletiana, Dio non è menzionato come soggetto intenzionale. Il suo posto è preso da un impersonale destino, casualmente toccato all’uomo circa la durata della sua vita:

Vivi cu nna fimmina amata
Lu tiempu ca tura
Sutta a llu sule
Lu respiru ca te tuccau

mentre nel testo biblico, così si legge:

Godi la vita con la donna che ami, per tutti i giorni della fugace esistenza che Dio ti dà sotto il sole perché questa è la tua parte nella vita, per le pene che soffri sotto il sole.

Coerentemente, Ponzio traduce, interpretando, il “proprio” del senso delle parole “effettive” di Qohélet, il tema della temporalità senza Soggetto, a cui l’uomo è assoggettato casualmente, in accordo con quanto la parola scritta o parlata dal “re di Gerusalemme” dirà più avanti: “[...] il tempo e il caso si frappongono a tutto”, che nella traduzione di Ponzio diventa: “[...] te lu casu dipendenu tutti,/te comu gira la rota”. Come si nota, al “caso” non subentra Dio, com’è, invece, per la voce “altrui” del testo biblico, nel quale, però, non viene configurato il caso, menzionato soltanto come nome comune, vocabolo tra le altre parole del senso normale. Ponzio, invece (“spia” semantica interessante) ne propone una raffigurazione, con la quale rende concreto, percepibile, il concetto astratto di casualità, ricorrendo al “vettore” metaforico riferito alla ruota, icona del destino che si rimescola, si ribalta indistintamente, cambiando e scambiando la sorte dell’uomo, in bilico tra sventura e momenti positivi di gioia, che si ripetono ciclicamente secondo il movimento circolare dell’eterno ritorno sferico. La concretizzazione del significato del caso, responsabile della vanità, è un dato testuale interessante per far parlare, all’interno della traduzione, la voce popolare, a cui attinge la saggezza del Quohélet dialettologo, che si esprime sì con un tipo di “palore” saggie, “giuste”, con cui egli “cunta comu stannu le cose”, ma che sono pure “precise ca tìcenu lu veru”: dicono il vero riferito al “cuntu” narrativo, destinato ad un ascolto popolare, entro la cui mentalità si contestualizza la parola “precisa”, concreta, legata al vissuto mentale e storico della cultura meridionale - mediterranea. Ebbene, la semantizzazione in senso antropologicamente popolare della parola dell’*Ecclesiaste* si estende, nel testo di Augusto, interessando soprattutto il “campo semantico” riferito all’azione dell’uomo, al suo fare, tradotto con “fatia” (“Nu nc”ete autru ca fatia, /fatia disgraziata); coinvolgendo pure la parola intelligenza, riferita all’attività mentale dell’uomo, tradotta con “cirvieddru”; e, infine, assimilando il concetto di spirito, comprendente anche ciò che è eccedente la sola possibilità dell’uomo (ecco la citazione biblica: “Nessuno è padrone dello spirito per trattenerlo, né ha potere sul giorno della morte, né sul rinvio della lotta), reso in dialetto con la parola “ientu”: “Nu putimu nienzi contru lu ientu./ Nu putimu fermare lu ientu”.

La “fatia”, “lu cirvieddru” e “lu ientu” sono parole non appartenenti alla mentalità ebraica di Quohélet, come neppure alla scrittura dell’immaginario simbolico dell’altro, del

sosia-rivale di Qohélet, co-presente nel testo biblico, che sono state tradotte in italiano con le parole: azione, sapienza, spirito. In effetti, i termini “fatia” e “cirvieddru” inseriscono un senso di corporeità nel simbolismo di “azione” e “sapienza”, che è pertinente con una cultura – lingua a carattere non prettamente mentalistico, gnoseologico, come quella dialettale – popolare: la “fatia” è l’effetto dello sforzo corporeo rispetto a ciò che si fa, all’interno di un ambito dell’operare che interessa soprattutto il lavoro fisico, materiale, come può essere, ad esempio, l’occupazione contadina nei campi, così come svolta in un’era pre-industriale, che rappresenta il contesto socio-storico a cui è riferibile il dialetto salentino del testo di Augusto. In rapporto all’azione, la “fatia” è un termine metonimico (effetto per la causa) e sineddochico (la fatica come parte di un tutto, comprensivo che occupa l’intero fare insito alla totalità dell’azione); “lu cirvieddru” è l’aspetto corporeo ed individuale riferito ad una modalità globale di sapere, qual è, in generale, la sapienza. Anche per quanto riguarda questa parola traduce, si può dire che il rapporto con il termine tradotto (sapienza) è metonimico (“lu cirvieddru”, contenente di un contenuto di sapienza) e, insieme, sineddochico: la parte bio-soggettiva del “cervieddru”, in relazione con la totalità sociale e globale della sapienza.

Come si nota, la traduzione di Augusto concretizza con la lingua popolare del dialetto, caratterizzata dall’attenzione verso il corporeo e l’individuale, parole altrui, che nascono in un contesto modellizzante di tipo simbolico, in cui ad essere nominata è la totalità globalizzante del concetto di azione e di sapienza. La traduzione rovescia il rapporto simbolico (de-simbolizzazione, da aggiungere alla de-mitizzazione, a cui prima si è fatto cenno), considerando dei sostituti verbali componenti le parti, le individualità, i frammenti, non più inerenti alla parola riferita alla visione “generale” dell’idea. È in questa accezione desimbolizzante che la traduzione dialettale scatena, all’interno della scrittura biblica, un mutamento di senso della stessa idea di vanità: per comprendere tale variazione si ha bisogno, comunque, di ricorrere ancora al senso del tempo in relazione, questa volta, al suo opposto, l’oblio. La vanità nell’immaginario simbolico di Qohélet si rapporta alla mancanza di memoria, che nella sua genericità conduce all’anonimia della storia: tutto passa, niente rimane, ogni cosa va in rovina nell’“edificio” della memoria (immagine agostiniana) dei posteri, i quali, vivendo nell’oblio del prima, sono attenti soltanto al loro presente urgente e smemorato. L’oblio sembra essere il destino del tempo umano, che passa così nel nulla di fatto, diventando un relittario vuoto in ogni presente disattento. Cosa accade, invece, a livello semantico, nella traduzione dialettale, dopo il suo rovesciamento retorico di attenzione verso il solo particolare? Non è la memoria come destino umano del tempo universale e storico ad essere interessata nel suo contrario di “oblio”, ma è il ricordo del tempo minore, quotidiano,

a ri-semantizzare il senso vacuo della vanità. La “fatia” dell’individuo popolare è sempre indirizzata a qualcuno per il quale si lavora; essa diventa vana solo quando, in cambio, riceve l’ingratitude dell’oblio, soprattutto se il “nisciunu”, che “nu sse ricorda cchiui”, è la stessa persona per la quale si è “fatiato”. Nell’accezione popolare-dialettale la vanità cosmica di Qohélet diventa coscienza di ingratitude interpersonale, a causa della quale tutto non è vanità, bensì ridotto ad effetto di vanificazione, di delusione, tradimento, per qualcosa di impegnativo che, invece, si è “mandato in fumo”, riducendo, di conseguenza, a “nienzi” la “fatia” sofferta.

Se la parola di Qohélet, “re d’Israele in Gerusalemme”, abbraccia una visione generale del destino umano, che viene ristretto al domestico familiare dalla parola “altrui” dell’altro Qohélet, la parola dialettale del Qohélet pugliese, uomo del popolo, mette sulla scena del senso un’altra componente culturale, che non poteva essere presente nella mentalità dei due parlanti biblici dell’*Ecclesiaste*. Quest’altra “componente culturale” è stata immessa dalla figura di Gesù, per il quale la vita va vissuta come missione per tutti e per qualcuno (come non ricordare la parabola del “Buon Pastore”?), fino al sacrificio di sé. La “fatia” meridionale non si lega all’azione come “gesta” del re, né all’agire comodo, tipico del “carpe diem” popolare e “piccolo borghese”, mirante ad avere la tavola bandita e una donna a fianco, bensì all’idea del sacrificio per qualcuno: emblematico il caso, vissuto da ogni meridionale, in particolare della generazione precedente, del padre contadino o artigiano, che “fatiava” per permettere al figlio una vita diversa dalla sua, meno faticosa, impiegatizia soprattutto, per raggiungere la quale si mandava il ragazzo a scuola, sostenendo con sacrificio le spese per il suo mantenimento. Il figlio che non ricorda il sacrificio, magari deludendo le finalità della “fatia” paterna, faceva sentire nella famiglia non la vanità della vita, bensì il “mandare all’aria” lo sforzo sostenuto. In tal caso, i “pugni chini te fatia” diventano in realtà “chini te ientu”: la contrapposizione semantica tra “fatia” e “ientu” è profonda, sì che meriterebbe un discorso lungo, articolato. Il vento non è un elemento vano nella natura, ma è la vanificazione naturalizzante di ogni gesto di cultura, di ogni lavoro tendente, pur con “fatia”, cioè con sacrificio, ad uno scopo costruttivo e promettente, che, quando è senza risultato, si dice proverbialmente che “ogni sacrificio è stato buttato al vento”. Il fatto che nella traduzione lo spirito biblico sia stato configurato con “lu ientu” sottintende un percorso logico-metaforico molto interessante, che, per motivi di brevità, esemplifico in un modo tanto scarno. Il vento è presente nella Bibbia come elemento segnico manifestante Dio, oppure come elemento della natura che il profeta Isaia “ascolta” per trasformare in voce di Dio: viene conservato un sottinteso biblico, perciò, nell’aver

traslitterato nella traduzione lo spirito come “ientu”. Ma, in stretta relazione semantica con la cultura contadina dialettale, il vento assume il significato di presenza incontrollabile dall’uomo, sì da mettere in crisi la sua “fatia”, il suo sacrificio: in effetti, tutto un raccolto, effetto del lavoro faticoso di una stagione, non va a male a causa di un vento forte? È il vento che strappa i fiori dall’albero fruttuoso; che butta a terra dall’albero i frutti ancora non maturi per la raccolta; che, addirittura, sradica lo stesso albero, oppure scoperchia le case contadine, rendendole inabitabili, per costruire le quali sono occorse tante “fatie” buttate a “lu ientu”. Il vento, insomma, elemento della natura non addomesticabile, diventa il “veicolo” metaforico per esprimere il “non ne è valsa la pena” di ogni affanno costruttivo, in ciò simile all’oblio, che, come il vento, naturalizza ogni evento umano, rendendo “naturalmente” passato ogni fatto dell’uomo accaduto nella storia.

Come si nota, tradurre significa rendere “altrui” la parola “propria” dell’autore, e ciò non è negativo: “ogni discorso”, scrive Augusto-semiologo, “è manipolazione della parola altrui, dove però “manipolazione” non ha alcun significato negativo, né si riferisce a qualcosa di cui si possa o si debba fare a meno: ogni discorso è manipolazione del discorso altrui, perché lo presuppone necessariamente, deve ricorrere ad esso come al suo unico materiale, non è concepibile se non sul fondamento delle pratiche significanti da esso già realizzate” (Ponzio 1997: 118). Non solo: le parole, scrive ancora Ponzio, “non appartengono alla lingua come sistema astratto, ma a discorsi concreti connessi con contesti situazionali e linguistici particolari; sono materiali già manipolati, e come tali sul piano semantico non sono soltanto semantemi, ma anche ideologemi, non hanno solo un significato generale, ma un preciso senso ideologico. Riutilizzando in questo senso una metafora usata da Lévi-Strauss quando analizza il mito e il cosiddetto “pensiero selvaggio”, potremmo dire che necessariamente ogni discorso è una sorta di bricolage” (*ibid.*). Ecco il punto: la traduzione del Qohélet, come proposta da Augusto dialettologo, è un “bricolage” semantico e retorico, in cui un conflitto originario, millenario, tra parole all’interno delle due voci del testo (Qohélet e il suo sosia-concorrente) viene riscritto come conflitto ermeneutico tra la voce “propria” di Qohélet, “quiddu ca te cunta comu stannu le cose”, e la voce popolare di un altro tempo, di un altro luogo, da cui egli è mutualmente “cuntato”, ossia raccontato. Per risolvere questo conflitto originario, durato fino alla nostra post-modernità, il testo, nella conclusione, escogita una strategia discorsiva rivolta a creare l’autorità autoriale di una voce sola, che si “arroga” il diritto discorsivo di concludere in modo grave, serio, le parole del sosia “alternativo” di Qohélet. Si “ascolta” nel testo biblico una finale voce narrante, che invita l’ascoltatore (o lettore) ad attenersi alle parole “di rettitudine e di verità” di Qohélet (non certo l’enunciatore

della vanità), legittimato a dare senso persuasivo ed epidittico, perché autore qualificato ancora una volta come “sapiente”, che “insegnò la scienza al popolo; esaminò, scrutò, compose gran numero di massime. Qohélet cercò di scrivere piacevoli detti; e quel che ha scritto sono parole di rettitudine e di verità. Le parole dei savi sono come pungoli, e come chiodi piantati le raccolte dei dotti, date da un solo pastore”. Una volta “laureato” l’autore come sapiente ed insegnante, il narratore blandisce il fruitore, al quale, dopo essersi dato per sé il ruolo autorevole di padre, attribuisce l’appellativo di suo “figliolo”, invitandolo a non pensare, a “non cercare” di più e per proprio conto, a non scrivere, perché “scrivere molti volumi non ha fine e il troppo studio affatica la carne”, ma ad ascoltare, eseguendo, la parola udita, appresa: quale parola? Certo, non quella propria di Qohélet, in quanto gli attribuisce parole estranee al vocabolario di lui, ma le enunciazioni della seconda voce del testo, mai da confondere, sebbene intrecciata in un “continuum” discorsivo con l’argomentazione di Qohélet: “La fine del discorso ognuno ascolti: “Temi Iddio e osserva i suoi comandi perché questo è il tutto dell’uomo; perché Iddio chiamerà in giudizio ogni azione e tutto ciò che è occulto, bene o male””.

La traduzione di Ponzio, ancora una volta, presenta una infedeltà (senza essere tradimento: fedeltà a Qohélet, “slealtà” al testo, in cui si inseriscono impropriamente parole “altrui” a quelle “proprie” dell’autore, “figlio di Davide”), da cui è interessante trarre la lettera “nascosta” (la parola altra non detta di Qohélet) e “rubata” (anzi contraffatta, scambiata) del testo: si ripete il riconoscimento dell’identità d’autore a Qohélet (“quiddru ca parla a mienzu a lla chiazza/ E tte cunta com’ete la vita”), però la voce concludente, protettrice ed amorevolmente zelante del narratore non traduce in “performativo” ed in normativo il messaggio “compiuto” dell’ “altrui” Qohélet, come nell’originale biblico, ma invita il lettore, affettuosamente e maternamente (non è il dialetto natò di Augusto la sua “lingua materna”? Perché la voce narrante dialettologa non dovrebbe essere la personificazione memoriale della voce della madre effettiva?) interpellato come “figghiu miu”, a non scrivere (“fare”) “muti libri, nu nde vale la pena,/ troppu mangiamientu te capòu nu bbete cosa bbona”. Sì, tenerezza ed apprensione, inquietudine protettiva nei confronti di chi legge e scrive molto (come Augusto adolescente ed, ora, come uomo in età “auroralmente” matura), ma il senso di queste parole sottintende un’altra verità: l’augurio di completarsi con un altro comportamento culturale, in quanto l’atto di scrivere e di parlare (“basta palore, /Tuttu quiddru ca c’era te ticere a statu tittu”) non è tutto, né basta da solo a “compiere” il senso della vita. Che altro ci sarebbe da fare? Il narratore biblico consiglia di temere Dio e osservare i suoi comandamenti: istituisce un comportamento religioso basato

sul timore e sull'osservanza obbediente, parole senz'altro "altrui" rispetto alla lingua propriamente "creatrice" di Dio. Non così la voce maternamente narrante, nascosta nel testo di Augusto: "Basta parole", così come scrivere "muti libri, non vale la pena". Cosa c'è, allora, "dopo" e "oltre" la scrittura e la lettura? Augusto-poeta tace, ha già risposto come saggista, lo va scrivendo ormai da anni. Dopo e oltre il lavoro intellettuale c'è l'agire responsabile, che non può essere caratterizzato come un agire obbediente, sancito dal timore e dall'osservanza. La responsabilità è l'antidoto alla vanità e presuppone la libertà creativa: è questa la sottintesa parola poeticamente motivante le ragioni umane del "cuntare", come del filosofare. In effetti, nel raccontare di Augusto "risuonano" le voci "altrui" alle quali egli ha dedicato molta energia di studioso: le raccomandazioni di Lévinas per un pensiero responsabile; le sollecitazioni di Bachtin per un'arte, una poetica di responsabilità. Ecco il punto impegnativo: con la responsabilità non passiva viene a costruirsi un ponte "ideale" da cui poter "cuntare" con Qohélet ed oltre Qohélet. Non è, in effetti, il ponte il luogo di passaggio ideale, per attraversare indenni l'abisso della vanità? Per vedere criticamente, "cu cirvieddrru", per agire generosamente, "cu fatia", senza insabbiarsi nell'indifferenza, che è il non altrimenti del deserto del "Nienzi te nienzi, /Tutto ete nienzi"?

Riferimenti bibliografici

- de Martino, E.
2002 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, intr. di C. Gallini e M. Massenzio, Torino, Einaudi.
- Kermode, F.
2004 *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, con saggio introduttivo di G. Ferroni, Firenze, Sansoni.
- Leopardi, G.
1997 *Zibaldone*, tomo I-II, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori.
- Platone
1997 *Teeteto*, in *Tutte le opere*, vol.1, a cura di E.V. Maltese, con un saggio di Francesco Adorno, premesse, traduzioni e note di G. Giardini, Roma, Newton.
- Ponzio, Augusto
1997 *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Bari, Levante, p. 117.

Carlo A. Augieri insegna Critica letteraria e Letterature comparate presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi del Salento. Si occupa prevalentemente di teoria e critica letteraria, semiologia, retorica ed ermeneutica. È autore di contributi riguardanti la semiosi del silenzio, la forma del senso simbolico nella scrittura letteraria e la filosofia della narratività. È direttore responsabile della rivista *Symbolon*, fondata da S. Briosi; fa parte del Comitato direttivo della rivista *Ermeneutica letteraria*; opera come vicedirettore presso il Centro Interuniversitario di Studi su Simbolo-conoscenza-società (Università di Siena).

Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Sul senso affabulante. Pasolini, la letteratura e la ri-simbolizzazione "orizzontale" della storia* (2001), *La letteratura e le forme dell'oltrepasamento. Bachtin, de Martino, Jakobson, Lotman*, (2002), *L'animismo del linguaggio. Immagini Gesti Segni in Letteratura* (2005). Ha curato ed introdotto i seguenti Atti di Convegno: *Le identità giovanili raccontate nelle letterature del "900* (2005), *Esperienze di lettura e proposte di interpretazione* (2006).