



POLITIKA PREVOĐENJA

Ideja za ovaj naslov potiče od osećaja Mišel Baret da politika prevođenja umnogome započinje samostalan život ukoliko jezik posmatrate kao proces građenja značenja.¹

Po mom mišljenju, jezik može biti jedan od mnogih elemenata koji nam omogućavaju da stvarima, i sebi, damo smisao. Mislim, naravno, na gestove, pauze, ali i na slučaj, na su-individualna polja sile bića koja se uklapaju u različitim situacijama i skreću s pravog ili istinskog toka jezika u mislima. Davanje smisla sebi jeste ono što stvara identitet. Ako čovek oseća da je stvaranje identiteta kao samoznačenja, a ne samo značenja, jednako umnogostručeno kao i kap vode pod mikroskopom, neće se uvek zadovoljiti samostalnim „stvaranjem“ misli, izvan etičko-političke arene kao takve. (Pretpostavka da je identitet poreklo takođe može biti nezadovoljavajuća u etičko-političkoj areni, ali bi nas razmatranje toga sada odvelo predaleko.) Jedan od načina da se izbegnu ograničenja vlastitog „identiteta“ dok čovek piše prozu informativnog karaktera jeste rad na tuđem naslovu, poput rada s jezikom koji pripada mnogima drugima. To je, konačno, jedna od privlačnih strana prevođenja. Ono je jednostavno oponašanje odgovornosti prema tragu drugoga u samome sebi.

Da odgovorim, dakle, Mišel s tim oslobađajućim osećajem odgovornosti, mogu se složiti da se u prevodu ne prenose skupine značenja. A s tim slaganjem kao polaznom tačkom želim da razmotrim ulogu jezika za *agensa*, za osobu koja deluje, iako namera sama sebi nije u potpunosti očevidna. Zadatak feminističke prevoditeljke je da razmotri jezik kao ključ za razumevanje funkcionisanja rodno uslovljenog delovanja. Spisateljicu, naravno, ispisuje njen jezik. Ali spisateljicino pisanje ispisuje delovanje na način koji bi mogao biti drugačiji od načina Britanke/britanske građanke s istorijatom britanskog feminizma, koja se usredsredila na sopstveno oslobađanje od imperijalističke prošlosti Britanije, nje-ne često rasističke sadašnjosti, kao i istorije muške dominacije „proizvedene u Britaniji“.

Prevođenje kao čitanje

Kako se prevoditeljka stara o osobitosti jezika koji prevodi? Postoji izvestan način na koji retorička priroda svakog jezika remeti njegovu logičku sistematičnost. Ukoliko istaknemo logično na uštrb tih retoričkih upadica, ostajemo na sigurnom. „Sigurnost“ jeste prikladan termin ovde budući da govorimo o rizicima, o nasilju nad medijumom koji prevodi.

Imala sam osećaj da na taj način rizikujem dok sam nedavno prevodila neke bangalske pesme s kraja osamnaestog veka. Navešću deo svog „Predgovora prevoditeljke“:

¹ Prvi deo ovog eseja zasniva se na razgovoru s Mišel Baret leta 1990.

Moram da prevaziđem ono čemu su me učili u školi: najviša ocena za najprecizniju skupinu sinonima, nanizanih u najzgušnutijoj sintaksi. Moram da se oduprem kako uzvišenosti čedne viktorijanske poetske proze tako i usiljenoj jednostavnosti „prostog engleskog“, koji su se nametnuli kao merilo [...] Prevođenje je najintimniji čin čitanja. Dok prevodim, prepuštam se tekstu. Ove pesme, koje je porodični hor svakodnevno pevao pre početka jasnog sećanja, za mene odišu osobitom intimnošću. U tom slučaju čitanje i prepuštanje poprimaju nova značenja. Prevoditeljka stiže dozvolu da prekorači trag drugog – pre sećanja – u najskrovitijim prostorima jastva.²

Jezik nije sve. On je samo suštinski putokaz za mesto gde se jastvu gube granice. Načini na koje retorika ili figurativnost remete logiku i sami ukazuju na mogućnost nasumične eventualnosti, pored jezika, oko jezika. Ne možemo kontrolisati takvo rasipanje. Pa ipak u prevodu, gde značenje uskače u pometenu prazninu između dva imenovana istorijska jezika, opasno se tome približavamo. Usled žongliranja s podrivačkom retoričnošću što izbija na površinu na načine koji nisu nužno povezani, osećamo kako obrubi jezičkog materijala popuštaju, krzaju se i pretvaraju u *frayages* ili facilitaciju.³ Iako svaki čin čitanja ili komunikacije pomalo predstavlja to rizično pretvaranje u rite koje se nekako drže skupa, naše učešće u delovanju svodi krzanje na najmanju moguću meru izuzev u komunikaciji i čitanju o i u ljubavi. (Gde je mesto „ljubavi“ u domenu etičkog?) Zadatak prevoditeljke je da olakša tu ljubav između originala i njegove senke, ljubav koja dopušta krzanje, te da drži na odstojanju pokretačku snagu prevoditeljke i zahteve njene zamišljene ili stvarne publike. Politika prevoda teksta neevropljanke prečesto potiskuje tu mogućnost budući da se prevoditeljka ne može saživeti s retoričnošću originala, ili nedovoljno mari za njega.

Prosta mogućnost da nešto možda nema smisla sadržana je u retoričkom sistemu kao stalno moguća pretnja izvesnog prostora izvan jezika. To je najstravičnije predstavljeno (ili dovedeno u pitanje) u naporu da se komunicira s drugim mogućim inteligentnim bićima u svemiru. (Apsolutna razlika ili različitost se tako razlikuje/odlaže u neko drugo jastvo koje nam nalikuje, koliko god malo to bilo, a s kojim možemo komunicirati.) Jednostavnija predstava toga se, pak, odigrava preko granica dva ovozemaljska jezika. Jezivo je iskustvo sadržane razlike u nepoznatom jeziku koji se govori u jednom drugačijem kulturnom miljeu.

Pomislimo sada da, u tom drugom jeziku, retorika možda remeti logiku kad je u pitanju stvaranje agensa i ukazuje na suštinsko nasilje tišine koje dejstvuje u okvirima retorike. Logika nam omogućava da preskačemo s reči na reč preko jasno označenih veza. Retorika mora delovati u tišini između i oko reči kako bi videla šta dejstvuje i koliko. Problematična veza između retorike i logike, uslova i efekta znanja, jeste veza putem koje se stvara svet za agensa, kako bi agens mogao delovati na etički, politički i svekodnevni način;

² Izdaće ga Sigal pres iz Kalkute.

³ Engleska reč „facilitation“ je prevod frojdovskog termina u francuskom prevedenog kao *frayage*. Termin koji je Frojd koristio u vreme kada je obelodanio neurološki model funkcionisanja psihičkog aparata (1895): dok prelazi put od jednog do drugog neurona, nadražaj nailazi na izvestan otpor; kada njegov prolaz dovodi do trajnog smanjenja tog otpora, kaže se da je u došlo do facilitacije; nadražaj će odabrati facilitovanu putanju u odnosu na onu tokom koje se facilitacija ne odvija. (L. Laplanche i J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* [Hogarth Press, London, 1973], str. 157).

kako bi agens mogao biti živ na svetu, na način svojstven čoveku. Ukoliko ne možemo bar izgraditi model toga za onaj drugi jezik, nema pravog prevođenja.

Nažalost, previše je jednostavno uraditi prevod ukoliko se taj zadatak potpuno zanemari. Lično ne vidim da postoji izbor između brzog, lakog i nemarnog načina, i dobrog prevođenja uz poteškoće. Nema razloga da odgovoran prevod zahteva više vremena da se uradi. Prevoditeljčina priprema može da traje duže, a njena ljubav prema tekstu mogla bi biti stvar izvesne veštine čitanja koja podrazumeva strpljenje. Samo stvaranje teksta, pak, nije nužno sporo.

Bez osećaja retoričnosti jezika, dolazi do jedne vrste neokolonijalističke izgradnje nezapadnog okruženja. Nijedan argument u prilog lagodnosti ne može ovde biti ubedljiv. To se, čini se, uvek koristi kao argument. Tu se otiskujem od podsticajne zamisli Mišel Baret o pitanju jezika u poststrukturalizmu. Poststrukturalizam je nekima od nas pokazao postavljanje agensa u okvire troslojnog koncepta jezika (kao retorike, logike i tišine). Moramo pokušati da se uključimo u tu postavku ili da je režiramo, onako kako glumac tumači scenario. To podrazumeva drugačiju vrstu napora nego kada prevod shvatamo kao stvar sinonima, sintakse i lokalne obojenosti.

Nepraktično je biti samo kritički nastrojen, te odlagati akciju sve dok se ne stvori utopijska prevoditeljka. Pa ipak, kada čujem Deridu kako potpuno opravdano ukazuje na poteškoće između francuskog i engleskog, čak i kad pristane da govori na engleskom – „Moram da govorim jednim jezikom koji nije moj, jer će to biti ispravnije“ – želim da se pozovem na pravo na isti dostojanstveni prigovor zbog ženskog teksta na arapskom ili vijetnamskom.⁴

Ispravnije je omogućiti pristup najvećem broju feministkinja. Stoga se mora učiniti da ti tekstovi govore engleski. Ispravnije je govoriti jezikom većine kada iz gostoprimstva veliki broj feministkinja stranim feministkinjama daje pravo da govore, na engleskom. U slučaju stranaca iz Trećeg sveta, da li je zakon većine zakon lepog ponašanja, pravični zakon demokratije, ili „zakon“ najjačeg? Mogli bismo se usredsrediti na tu zbrku. Nema ničeg nužno neiskrenog u vezi s pogledom zapadnih feministkinja. („Oprirodnjavanje“ Lakanove skice psihičke strukture pogleda kada je u pitanju grupno političko ponašanje oduvek mi se činilo pomalo nepouzđano.) S druge strane, nema ničega suštinski uzvišenog ni u zakonu većine. To je samo lakši način da se bude „demokratski“ nastrojen prema manjinama. U činu opsežnog prevođenja na engleski može doći do izdaje demokratskog ideala u korist zakona najjačeg. To se dešava kada se sva književnost Trećeg sveta prevede u neku vrstu snalazljivog kvaziprevoda, te književnost jedne Palestinke počinje da liči, po osećaju kojim njena proza odiše, na nešto što je napisao jedan Tajvanac. Retoričnost kineskog i arapskog! Kulturna politika visokog razvoja, kapitalistička pacifička Azija i opustošena zapadna Azija! Rodna razlika koja je upisana i upisuje se u te različitosti!

Za studenta, taj naporan kvaziprevod ne može se meriti sa spektakularnim stilističkim eksperimentima jedne Monik Viting ili Alis Voker.

⁴ Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", prev. Mary Quainatance, *Deconstruction and the Possibility of Justice: Cardozo Law Review*, XI (jul-avgust 1990); str. 923 (Citirano prema: Žak Derida, *Sila zakona: mistični temelj autoriteta*, prev. Milorad Belančić, Svetovi, Novi Sad, 1995, str. 7).

Razmotrimo primer u kome rad na autorovim stilističkim eksperimentima može proizvesti drugačiji tekst. „Standāyini“, priča Mahasvete Devi dostupna je u dvema verzijama.⁵ Autorka je s odobravanjem gledala na pažnju posvećenu njenom jedinstvenom stilu u verziji pod naslovom „Darivalica dojke“ („Breast-giver“). U drugom prevodu naslov je „Dojilja“ („The Wet-nurse“), čime se neutralizuje autorkina ironija u građenju jedne zagonetne reči; dovoljno nalik „dojilji“ da bi smisao bio isti, a dovoljno drugačija da zaprepasti. Isto bi bilo kada bi prevoditeljka odlučila da prevede čuveni naslov i prvi stih Dilana Tomasa kao „Nemoj ući tiho u tu blagu noć“.⁶ Tema ophođenja prema dojci kao organu radne snage kao robe i dojci kao metonimijskom delu-predmetu koji predstavlja drugog kao predmet – način na koji se priča poigrava s Marksom i Freudom povodom ženskog tela – gubi se i pre nego što uronite u priču. Mahasveta u tekstu koristi poslovice koje su zapanjujuće čak i na bengalskom. Prevoditeljka „Dojilje“ ih izostavlja. Odlučuje da neće pokušati da prevede te teške prizemne mudrosti, suprotstavljene klasno određenim pristupom modernosti takođe predstavljenim u priči. Zapravo, ako uporedo čitamo ta dva prevoda, od jednog do drugog se može osetiti gubitak retoričkih tišina originala.

Stoga se prevoditeljka prvo mora predati tekstu. Mora zatražiti od teksta da na sebi svojstven način pokaže granice svog jezika, zato što će onaj retorički aspekt ukazati na tišinu apsolutnog krzanja jezika od kojeg se tekst brani. Neki smatraju da je ovo samo etičan način da se govori o književnosti ili filozofiji. Koliko god se upustili u težak razgovor ne može se zaobići činjenica da je prevod najintimniji čin čitanja. Ukoliko prevoditeljka nije zaslužila pravo da bude intimna čitateljka, ne može se predati tekstu niti odgovoriti na njegov osobiti zov.

Pretpostavka da među ženama postoji prirodna ili pripovedno-istorijska solidarnost, da u ženi ili neizdiferenciranoj ženskoj priči ima nečega što se obraća drugoj ženi i bez prednosti učenja jezika, mogla bi se suprotstaviti prevoditeljkinom zadatku predavanja tekstu. Paradoksalno je da mi kao etički agensi ne možemo do kraja zamisliti različitost ili razliku. Drugog moramo pretvoriti u nešto nalik sebi kako bismo bili etični. Predati se u prevodu je više erotično nego etično.⁷ U takvim situacijama dobronamerni stav „ona je poput mene“ nije mnogo od pomoći. Onoliko koliko se Mišel Baret razlikuje od Gajatri Spivak, toliko je njihovo prijateljstvo efektnije kao prevod. Kako biste zaslužili to pravo prijateljstva ili predavanja identiteta, spoznajte da retoričnost teksta ukazuje na granice jezika dok god ste na njega usredsređeni, morate biti u drugačijem odnosu s jezikom, čak ne samo s određenim tekstom.

⁵ „The Wet-Nurse“, u: Kali for Women (ur.), *Truth Tales: Stories by Indian Women* (The Women’s Press, London, 1987), i „Breast-giver“, u: Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Methuen/Routledge, New York, 1987), str. 222-240.

⁶ „Do not go gently into that good night“. U originalu je: „Do not go gentle into that good night“. U postojećem srpskom prevodu učinjeno je upravo ono na šta Gajatri Spivak ukazuje – reč *gentle* (*blag, nežan, plemenit, ovde tih*) zamenjena je rečju *gently* (*blago, nežno, plemenito, ovde tiho*). (*Prim. prev.*)

⁷ Nasuprot Imanuelu Levinasu, Lis Irigaraj ubedljivo tvrdi da u okviru etike seksualne razlike erotično jeste etično („The Fecundity of the Caress“, u njenom delu *Ethics of Sexual Difference*, prev. Carolyn Burke i G. C. Gill (Cornell University Press, Ithaca, N. Y. [1993])).

Učeci o pažljivom prevodenju, došla sam na pomisao da bi bilo od praktične koristi kada bi čovekova veza s jezikom koji se prevodi bila takva da ponekad radije njega upotrebljava kada govori o intimnim stvarima. Ovo nije ništa više nego praktičan predlog, ne teorijski uslov, koristan naročito zato što će spisateljica koja je svesno ili nesvesno „feministkinja“ – naravno da nisu sve spisateljice „feministkinje“ čak ni u tom uopštenom smislu – uspostaviti vezu s trostrukim postavljanjem jezika (pokretačke snage u njemu) na načine određene kao „privatne“, pošto bi mogle dovesti u pitanje one javnije lingvističke manevre.

Razmotrimo jedan primer nedostatka intime s medijumom. U romanu *Unutrašnji svet* (*The Inner World*) Sudira Kakara navodi se pesma o boginji Kali, delo monaha Vivekanande s kraja devetnaestog veka, kao deo dokaza „arhaičnog narcisizma“ Indijca.⁸ (Mahasveta Devi iznosi istu tvrdnju u opuštenijem tonu, kroz aluziju na Krišnu i Šivu, vezujući je za seksizam, a ne narcisizam, bez psihoanalitičkog žargona.)

Iz Kakarovog prikaza bilo bi nemoguće uočiti da je „sledbenik“ koji opisuje izuzetne okolnosti Vivekanandinog ispevanja pesme jedna Irkinja koja je postala kaluđerica Rama-krišne, belkinja među indijskim monasima i poklonicima. U opisu koji Kakar tumači, pesmu prevodi ta žena, čija je vežba iz intimnosti s izvornim jezikom onoliko pažljiva koliko bismo se mogli nadati. U tom periodu postoji snažno poistovećivanje između indijskih i irskih nacionalista; a Nivedita, kako su je zvali, prisvojila je i ono što je shvatila kao filozofski način života Indijaca kako ga je Vivekananda objasnio, koji je i sam osobita, otpornička posledica kulture imperijalizma, na šta su mnogi ukazali. Za psihoanalitičara poput Kakara, taj istorijski, filozofski i, uistinu, seksualni tekst prevoda treba da bude materijal za tkanje. Umesto toga, engleska verzija, koju „nudi“ anonimna „sledbenica“, služi kao ništa više od nejasnog dokaznog materijala za rasvetljavanje strane činjenice postojanja narcisizma. To nije mesto na kome se odvija jezička razmena.

Na početku odlomka koji Kakar navodi upućuje se na Rama Prasada (ili Rama Prošada). Kakar stavlja napomenu: „Pevač i pesnik iz osamnaestog veka čije su pesme o čežnji za Majkom veoma popularne u Bengalu“. Verujem da je ova fusnota takođe pokazatelj onoga što nazivam nedostatkom intimnosti.

Vivekananda je, između ostalog, primer osobitog reakcijskog građenja veličanstvene „Indije“ pod provokacijom imperijalizma. Odbacivanje „patriotizma“ zarad „Kali“ opisano u Kakarovom odlomku igra se u tom istorijskom pozorištu, kao biranje kulturne ženske sfere umesto kolonijalne muške sfere.⁹ Neosporna je „istina“ da za takvu ličnost Ram Prošad Sen nudi neku vrstu idealnog jastva. Sen je prešao put od činovničkog posla u kolonijalnoj Kalkuti pre Trajnog naseljavanja zemlje 1793. do mesta dvorskog pesnika jednog

⁸ Sudhir Kakar, *The Inner World: A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*, drugo izdanje (Oxford University Press, Delhi, 1981), str. 171ff. Deo ove rasprave je u malo drugačijem obliku sastavni deo mog teksta „Psychoanalysis in Left Field; and Fieldworking: Examples to Fit the Title“, u: Michael Munchow i Sonu Shamdasani (ur.), *Psychoanalysis, Philosophy and Culture* (Routledge, London, 1994), str. 41-75.

⁹ Vidi Partha Chatterjee, „Nationalism and the Woman Question“, u: Kumkum Sangari i Sudesh Vaid (ur.), *Re-Casting Women* (Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1990), str. 233-253, za detaljnu raspravu o rodnom određivanju indijskog nacionalizma.

od ruralnih veleposednika čiji će društveni tip, i vezu s izvornom kulturom, naseljavanje promeniti. Drugim rečima, Vivekananda i Ram Prošad predstavljaju dva trenutka kolonijalne diskurzivnosti koja prevode obličje boginje Kali. Beskorisna fusnota se podsmeva dinamičkoj složenosti tog diskurzivnog materijala.

Bespredmetno je ovde upućivati se u debatu o „identitetu“ Kali ili drugih boginja hinduističkog „mnogoboštva“. Prosto kontekstualizacije radi, međutim, dodala bih da sam upravo o poeziji Rama Prošada pisala u gore nevedenom „Predgovoru prevoditeljke“. On ni u kom slučaju nije samo arhaičan scenski rekvizit u sledbeničnom opisu Vivekanandine „krize“. Evo još nekoliko redova iz mog „Predgovora“: „Ram Prošad se poigravao maternjim jezikom, preispitujući vrednost reči najobojenijih sanskritskim značenjem. Nisam uspela da shvatim taj potpuno nov i potpuno rodno određen ton srdačnog začikivanja“ – ne samo, niti mahom, 'čežnje' – „između pesnika i Kali“. Ako Nivedita nije pogrešno prevela, upravo je ta razlika u tonu između inovativne šaljivosti Rama Prošada i Vivekanandine visokoparne nacionalističke uzvišenosti istorijski značajna, uprkos okretanju od nacionalizma Majci. Politika prevodenja kulture imperijalizma vidno se promenila kod kolonijalnih subjekata. Izražena je u rodnoj određenosti pesničkog glasa.

Kako žene u savremenom mnogoboštvu ostvaruju odnos s tom neobičnom majkom, koja sasvim izvesno nije psihoanalitička loša majka kakvu Kakar izvodi iz pogrešnog tumačenja Maksa Vebera, niti je čak organizovana majka koja kažnjava, nego majka-dete koja kažnjava jetkim nasiljem, a istovremeno je moralna i afektivna nadzornica?¹⁰ Obične žene, ne svetice. Zašto se uzima zdravo za gotovo da je prizivanje boginja u istorijski maskulinističkoj mnogobožačkoj sferi nužno feminističko? Mislim da je zapadna i po rodu muška sugestija da za moćne žene u tradiciji Šakti (Šakti ili obožavanje Kali) Kali predstavlja uzor.¹¹

Mahasvetina Jašoda mi više otkriva o odnosu između boginja i jakih običnih žena nego jedan psihoanalitičar. I ovde se može ponuditi primer intimnog prevodenja koje uz dužno poštovanje „zastrani“. Žena jednog bengalskog umetnika, Francuskinja, dvadesetih godina prošlog veka prevela je neke od pesama Rama Prošada Sena kao dodatak slikama njenog muža zasnovanim na njima. Njen prevod kviri sveprisutni orijentalizam, dostupan kao diskurzivni sistem. Uporedite dva odlomka, prevoda „istog“ bengalskog. Ako i nisam uspela, bar sam pokušala da dočaram neumitno ismevanje samoga sebe i Kali iz izvornika:

Umu, što se otisnu od Majke?

Umu moj, razmisli o moći, zbog slobode dara, veži sidro ljubavnim užetom

Na vreme, umu, ne hajaše za svoj prokleti rod.

A Majka, kćeri nalik, sveza ogradu kuće da prevari svog tupog i odanog druga.

O videćeš u smrti koliko te Mama voli

Suze od nekoliko minuta, šibanje vode, čiste poput kralje balege.

¹⁰ Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, prev. Hans. H. Gerth i Don Martindale (Free Press, Glencoe, Ill., 1958).

¹¹ Više o ovome u ličnijem kontekstu može se naći u Spivak, "Stagings of the Origin", u: *Third Text*.

Evo francuske verzije, koju sam prevela na engleski u približno istom tonu i s istim rečnikom:

*Pourquoi as-tu, mon âme, délaissé les pieds da Mâ?
O esprit, médite Shokti, tu obtiendras la délivrance.
Attache-les ces pieds saints avec la corde de la dévotion.
Au bon moment tu n'as rien vu, c'est bien là ton malheur.
Pour se jouer de son fidèle, Elle m'est apparue
Sous la forme de ma fille et m'a aidé à réparer ma clôture.
C'est à la mort que tu comprendras l'amour de Mâ.
Ici, on versera quelques larmes, puis on purifiera le lieu.*

*Zašto si, dušo moja [mon âme, mora se priznati, nije tako snažno na francuskom]
napustila Majčina stopala?*

*O umu, promisli o šoktiju,¹² primićeš spasenje.
Sveži ta sveta stopala užetom pobožnosti.
Na vreme ne videše ništa, to je uistinu tvoja tuga.
Da bi se igrala sa svojim privrženikom, Ona se pojavi
U obličju kćeri moje i pomože mi da opravim ogradu.
U smrti ćeš razumeti Majčinu ljubav.
Ovde, proliće nekoliko suza, a potom pročititi mesto.*

Evo i bengalske verzije:

মন কেবল মার চরম-ছড়া ।
ও মন, তার শক্তি, পারে ছুঁতে, যাঁর দিবে জিত-দড়া ॥
প্রথম থাকতে, না দেখলে মন, কেমন জেগার কণামগোড়া ।
না উড়ে ছুঁলে, তখনা রক্তে ঝাঁপে অগ্নি ঘরের বেড়া ॥
মনে যেত জানবামে, বুঝা যাবে ছুঁলে শেষে,
সোলে দণ্ড-দুচার কান্নাবর্গাঠ, শেষে দিবে গোবরছড়া ।

Nadam se da ovi primeri pokazuju da dubina posvećenosti ispravnoj kulturnoj politici, osetnoj u detaljima iz ličnog života, ponekad nije dovoljna. Istorija datog jezika, istorija autorovog trenutka, istorija jezika koji se prevodi te jezika kao prevoda, takođe moraju da se utkaju.

Pod logičkom analizom ne podrazumevamo samo ono što filozof čini nego i razumnost – ono što će omogućiti da se retoričnost prisvoji, postavi na odgovarajuće mesto i smesti, te posmatra samo kao fina. Retoričnost se tako postavlja na svoje mesto zato što remeti. Kada internalizuju seksizam kao normalnost, žene u okviru društva kojim dominiraju muškarci izvode scenario protiv feminizma koji je formalno analogan ovome. Odnos iz-

¹² „Shokti“ na beglaskom znači „moć“. (Prim. prev.)

među logike i retorike, gramatike i retorike, takođe je odnos između društvene logike, društvene razumnosti i podričajke prirode figurativnog predstavljanja u društvenoj praksi. To su prva dva dela našeg trodelnog modela. Pa ipak, retorika ukazuje na mogućnost nasumičnosti, eventualnosti kao takve, rasipanja, raspadanja jezika, na mogućnost da stvari nisu uvek organizovane semiotički. (Moj problem s Julijom Kristevom i „presemiotičkim“ jeste to što se čini da ona želi proširiti imperiju smisla/smislenog razumevanjem onoga na šta jezik može samo da ukaže.) Kulture u kojima možda ne postoji taj osobiti trodelni model i dalje će imati dominantnu sferu u njegovoj razmeni s jezikom i eventualnošću. Spisateljice poput Ifi Amadijume pokazuju nam da, i bez razmišljanja o toj sferi kao biološki određenoj, čovek i dalje mora da razmišlja o sferi koju određuju definicije sekundarnih i primarnih seksualnih karakteristika tako da su stanovnici one druge sfere parasubjektivni, odnosno oni su nepotpuni subjekti.¹³ Način na koji se dominantna grupa odnosi prema troslojnoj ontologiji jezika takođe se mora naučiti – ukoliko se žele otkriti sporedni načini smišljanja retoričkih lukavstava.

Kako biste odlučili da li ste dovoljno spremni da počnete s prevođenjem možda bi vam pomoglo ako ste napredovali do toga da o intimnim stvarima govorite na jeziku originala, što bi bilo stvar izbora ili preferencije. Vratila sam se na svoju raniju tvrdnju: ne shvatam zašto bi lagodnost izdavača, učionice ili vremena za ljude koji nemaju vremena da uče određivala konstrukciju ostatka sveta za zapadni feminizam. Pre pet godina, kada bi me optužili za nesestrinstvo, pomislila bih: „Pa, znate, čovek treba više da daje itd.“, ali sam se onda ponovo zapitala: „Šta ja to dajem ili ga se odričem? Kome ja to dajem uveravajući ih da ne moraju da se trude, neka samo dođu i uzmu? Šta pokušavam da promovišem?“ Ljudi bi rekli, ti koja si uspela ne treba da se pretvaraš da si na margini. Ali zar time što zahtevam više standarde prevođenja marginalizujem sebe ili jezik originala?

Dok sam prevodila Mahasvetu Devi, naučila sam kako ta troslojna struktura različito funkcioniše u engleskom i mom maternjem jeziku. Tu je meni lično postao očigledan još jedan primer istorijske ironije. Davnih dana, za kolonijalnog ili postkolonijalnog đaka koji uči engleski bilo je veoma važno da se „što manje razlikuje“ od izvornog govornika engleskog. Mislim da je za ljude iz Trećeg sveta koji se bave prevođenjem sada neophodno da prihvate da se točak obrnuo, da je prava bilingvalna postkolonijalka sada malo u prednosti. Ali ona nije zaista u prednosti ukoliko nije strogo bilingvalna nego samo govori maternjim jezikom. Njen vlastiti izvorni prostor je, konačno, i klasno organizovan. A ta organizacija i dalje često sadrži tragove pristupa orijentalizmu, često se obrnuto odnosi na pristup narodnom govoru kao javnom jeziku. Tu, dakle, uslov intimnosti donosi i prepoznavanje javne sfere. Kada bismo razmišljali o prevođenju Merijen Mur ili Emili Dickinson, standard za prevoditeljku ne bi bio „bilo ko ko može da vodi razgovor na jeziku originala (u ovom slučaju, na engleskom)“. Kada se to primeni na neki jezik Trećeg sveta, pozicija je suštinski etnocentrična. A zatim treba da predstavimo te prevode svojim nepripremljenim studentima kako bi nešto naučili o ženskom pismu!

Po mom viđenju, prevoditeljka iz Trećeg sveta treba dovoljno da bude u dodiru s književnom produkcijom na tom jeziku kako bi umela da razlikuje dobro žensko pismo od lošeg, otporničko od konformističkog.

¹³ Ifi Amadiume, *Male Daughters Female Husbands* (Zed Books, London, 1987).

Ona se mora suočiti s idejom da ono što deluje kao otporničko u prostoru engleskog može biti reakcionarno u prostoru izvornog govora. Farida Akter tvrdi da u Bangladešu stvarni rad ženskog pokreta i feminizma podriva priča o „rodnom određivanju“, koju koriste ogranci nevladinih organizacija za razvoj žena, zajedno s nekim lokalnim akademskim teoretičarima feminizma.¹⁴ Činjenica da se „rodno određivanje“ ne može prevesti na bengalski jeste jedna od stvari koje je ona naslutila. „Rodno određivanje“ je i u engleskom nezgrapnan novi termin. Farida Akter je duboko uključena u međunarodni feminizam. A njena polazna tačka je Treći svet. Ne bih joj mogla prevesti „rodno određivanje“ u američke feminističke okvire. Taj podbačaj prevoda, između jedne izvanredne čitateljke društvenog konteksta poput Faride Akter, i pažljive prevoditeljke poput mene, doprineo je mom viđenju prevodilačkog zadatka.

Dobro i loše je, kao i sva ostala merila, prilagodljivo. Tu pomaže još jedna lekcija iz poststrukturalizma: odluke o merilima se ionako donose. Red održavaju pokušaji da se one prikladno opravdaju. Zbog toga vas disciplinarnu pripremu u školi uslovljavaju da polažete ispite kako biste ta merila dokazali. Izdavačke kuće se uobičajeno bave materijalističkim mešanjem tih merila. Prevoditeljka mora umeti da se suprotstavi tom velegradskom materijalizmu posebnom vrstom stručnog znanja, a ne samo filozofskim ubeđenjima.

Drugim rečima, prevoditeljka mora imati čvrst osećaj za teren originala kako bi se mogla suprotstaviti rasističkoj pretpostavci da je sveukupno pismo žena Trećeg sveta dobro. Često mi prilaze žene koje bi Mahasvetu Devi želele da smeste samo među indijske spisateljice. To mi smeta jer „Indijke“ nisu feministička kategorija. (Negde drugde sam tvrdila da ni „episteme“ – načini konstruisanja predmeta znanja – ne treba da imaju nacionalne nazive.)¹⁵ Ponekad se pod pismom Indijki podrazumeva američko ili britansko žensko pismo, izuzev nacionalnog *porekla*. Postoji tu jedan etničko-kulturni razlog da se one nazovu prosto „Indijkama“, brisanje osobitosti Trećeg sveta kao i negiranje kulturne pripadnosti.

Moja prvobitna ideja bila je da je zadatak prevoditeljke da se preda lingvističkoj retoričnosti originalnog teksta. Iako ta ideja ima veće političke posledice, možemo reći da je najmanja posledica zanemarivanja tog zadatka, a nije nevažna, gubitak „literarnosti i tekstualnosti i senzualnosti teksta“ (Mišelina reči). Stigla sam do druge ideje, da prevoditeljka mora umeti da prepozna različitost na terenu originala. Hajde da se još malo time pozabavimo.

Biram Mahasvetu Devi jer ne nalikuje svom okruženju. Čula sam jednog šekspirologa kako kaže da je svaki primer kritike o Šekspiru koji potiče s potkontinenta samim tim otpornički. Takav sud nam oduzima i pravo da budemo kritični. Naravno da je loše što su to mesto potčinili, što su pokušali iznova da ga naprave uz unapred smišljena ograničenja. Ali to ne znači da je sve što odatle dolazi nakon dogovorene nezavisnosti od pre skoro pedeset godina nužno ispravno. U sugestiji mog kolege dolazi do izražaja stara antropološka pretpostavka (a radi se o lošoj antropologiji) da svaki pripadnik jedne kulture nije ništa drugo nego celovit primer te kulture. I dalje me zanimaju pisci koji idu mimo trenda, nasuprot glavnom toku. I dalje sam ubeđena da je zanimljiv književni tekst možda upravo

¹⁴ Za podatke o Faridi Akter, iako pomalo zastarele za ovu intervencionistkinju u istoriji sadašnjosti, vidi Yayori Matsui (ur.), *Women's Asia* (Zed Books, London, 1989), 1. poglavlje.

¹⁵ „More on Power/Knowledge“, u: Thomas E. Wartenberg (ur.), *Re-Thinking Power* (State University of New York Press, Albany, NY, 1992).

onaj u kome ne saznajete šta bi moglo biti većinsko viđenje većinskog kulturnog predstavljanja ili samopredstavljanja jedne nacionalne države. Kada je u pitanju žensko pismo Trećeg sveta, prevoditeljka mora bolje da se opremi od one koja se bavi jezicima zapadne Evrope, usled činjenice da u prevodilačkom poslu umnogome opstaje stari kolonijalni stav, iako je pomalo izmešten. Poststrukturalizam *može* radikalizovati polje pripreme tako da prost kampanjski rad na jeziku nije dovoljan; tu se čovek mora pozabaviti i onim posebnim odnosom prema postavljanju jezika kao onoga što stvara agens. Delokrug rada poststrukturalizma, pak, uglavnom je negde drugde, a otpor prema teoriji među velegradskim feministkinjama bi nas, opet, odveo u neku drugu priču.

Razumevanje zadatka prevoditeljke i praksa u tom zanatu povezani su, ali su i različiti. Dozvolite mi da kratko opišem kako ja radim. Isprva prevodim brzo. Ako stanem da razmislim šta se dešava s engleskim, ako zamislim čitaocce, ako namernog subjekta shvatim kao nešto više od odskočne daske, ne mogu da uskočim, ne mogu da se predam. Moja veza s Mahasvetom Devi je veoma opuštena. Mogu da joj kažem: predajem ti se u tvom pisanju, ne tebi kao namernom subjektu. U prijateljstvu dolazi do druge vrste predavanja. Takvo predavanje tekstu većinom znači biti doslovan. Kada tako napravim jednu verziju, prepravljam je. Ne prilagođavam je mogućim čitaocima nego je prerađujem po protokoli-ma onoga što je preda mnom, na nekakvom engleskom. I nadam se da studenti u učionici neće moći da pomisle da je tekst puki snabdevač društvenog realizma ako je preveden s pažnjom usmerenom ka dinamičkom postavljanju jezika koje tokom revizije oponašaju pravila diskursa međuprostora, ishoda doslovne predaje.

Možda se uzalud nadam jer se odgovornosti razlikuju. Kada sam prevela delo Žaka Deride *De la grammatologie (O gramatologiji)*, prvi i poslednji put je neko napisao kritiku o meni u jednom veoma cenjenom časopisu. Što se tiče mojih prevoda Mahasvete Devi, gotovo da ne strahujem da će o meni ispravno suditi moja čitalačka publika. To zadatak čini opasnijim i riskantnijim. Za mene je to prava razlika između prevođenja Deride i Mahasvete Devi, ne samo ona u većoj meri veštačka razlika između dekonstruktivističke filozofije i političke književnosti.

Suprotna tvrdnja nije sasvim tačna. Ima veoma mnogo ljudi u Trećem svetu koji čitaju stare imperijalističke jezike. Oni koji čitaju aktuelnu feminističku književnost napisanu na evropskim jezicima verovatno bi je čitali na odgovarajućem imperijalističkom jeziku. Isto važi i za evropsku filozofiju. Čin prevođenja na jezik Trećeg sveta često predstavlja političku vežbu druge vrste. Počev od ovog teksta, radujem se predavanjima o dekonstrukciji na bengalskom pred visokointelektualnom publikom, upućenom kako u bengalski tako i u dekonstrukciju (o kojoj čitaju na engleskom i francuskom i o njoj ponekad pišu na bengalskom), na Univerzitetu Džadavpur u Kalkuti. Mislim da će to biti neka vrsta probe za postkolonijalnu prevoditeljku.

Demokratija se pretvara u zakon sile u slučaju prevođenja Trećeg sveta i žena čak i više zbog njihove osobite veze s bilo čim što nazivate jazom između javnog i privatnog. Vešto izvedena povratna tvrdnja bila bi moguća da je određena zemlja Trećeg sveta prva imala monopol nad industrijskom revolucijom te otpočela monopolistički imperijalistički teritorijalni kapitalizam kao jednu od posledica, i stoga mogla da nametne jedan jezik kao međunarodnu normu. Nešto poput onog idiotskog vica: da se Drugi svetski rat dru-

gačije završio, Sjedinjene Države bi govorele japanski. Takve egalitarističke povratne tvrdnje prikladne su za protivčinjeničnu fantastiku. Prevod i dalje zavisi od jezičke veštine većine. Jedan istaknuti belgijski teoretičar prevođenja rešava problem ukazujući da, umesto da govorimo o Trećem svetu, gde je umešano dosta strasti, treba govoriti o evropskoj renesansi, pošto se tada odvijao dobar deo opsežnog međukulturnog prevođenja iz grčko-rimskog perioda. Čovek često previđa čisti autoritet koji se pripisivao originalima u toj istorijskoj pojavi. Status nekog jezika u svetu mora se uzeti u obzir kada politiku izdajamo iz prevoda. Loš prevod na bengalski mogao bi biti predmet ismevanja i kritike za velike grupe anglofonih Bengalaca i onih koji umeju da čitaju i pišu na engleskom. Samo u hegemonističkim jezicima dobronamerni ne uzimaju u obzir ograničenja sopstvene, često neusmerene dobre volje. S tom pojavom se najteže boriti jer su pojedinci umešani u nju istinski dobronamerni, te vas odrede kao kavgadžiju. To postaje naročito teško kada velegradska feministkinja, koja je ponekad asimilovana postkolonijalka, prizove i, zapravo, prevede feminističku ideju o pristupačnosti koja je prebrzo postala zajednička.

Ukoliko prevedeni tekst želite da učinite pristupačnim, pokušajte to da učinite za njegovu autorku. Problem tada postaje jasan, jer ona ne pripada istoj istoriji stila. Šta je to što želite da učinite pristupačnim? Nivo pristupačnosti je nivo apstrakcije gde je pojedinac već oblikovan, gde čovek može da izražava individualna prava. Kada boravite negde gde se govori vama stranim jezikom (*Mitwegsein*) pa želite po izboru da koristite taj jezik, ponekad, kada razgovarate o nečemu složenom, na putu ste da, lakim i jednostavnim potezom, učinite pristupačnim za čitateljku neku dimenziju tog teksta na koju ne pristaje u svakodnevicu. Ako bilo šta drugo pokušavate da učinite pristupačnim, putem jezika brzo savladanog s namerom da prenesete sadržaj, izdajete tekst i izražavate prilično sumnjivu politiku.

Kako će se ovde meriti ženska solidarnost? Kako će se proceniti iskustvo žena ako se ne može zamisliti da protok pristupačnosti ide u oba smera? Mislim da bi tu ideju trebalo pristojno sahraniti kao osnovu znanja, zajedno s idejom humanističke univerzalnosti. Dobro je biti mišljenja da žene imaju nešto zajedničko, kada se prilazi ženama s kojima se odnos drugačije ne bi mogao ostvariti. To je sjajan prvi korak. Ali ako vas zanima da saznate da li *postoji* ženska solidarnost, kako bi bilo da se okanete ove pretpostavke, prikladne kao sredstvo čija je svrha lokalni ili globalni društveni rad, i pokušate neki drugi korak? Umesto da zamišljamo da žene automatski imaju nešto prepoznatljivo zajedničko, zašto ne bismo skromno i praktično rekli da je naša prva obaveza u razumevanju solidarnosti da naučimo njen maternji jezik. Odmah ćete videti koje su razlike. Svakodnevno ćete, takođe, osećati tu solidarnost dok se trudite da naučite jezik na kojem je druga žena u majčinom krilu naučila da prepoznaje stvarnost. To je priprema za intimnost kulturnog prevođenja. Ako ćete nekog drugog moriti insistiranjem na vlastitoj verziji solidarnosti, u obavezi ste da isprobate ovaj eksperiment i vidite dokle vaša solidarnost doseže.

Drugim rečima, ako vas zanima da govorite o drugome i/ili tvrdite da ste taj drugi, od suštinskog je značaja da naučite druge jezike. To treba razlučiti od učene tradicije usvajanja jezika zarad akademskog rada. Govorim o značaju usvajanja jezika za ženu iz hegemonističke monolingvalne kulture koja maltretira sve ljude time što insistira na ženskoj solidarnosti po sopstvenoj ceni. Osećam se nelagodno u vezi s idejama o ženskoj solidarnosti koje se slave kada su svi koji učestvuju na sličan način proizvedeni. Postoji nebroje-

no mnogo jezika u kojima su žene širom sveta odrastale i bile ženama i feministkinjama, pa ipak, jezici koje po navici uporno učimo jesu moćni evropski, ponekad moćni azijski, a najređe glavni afrički jezici. „Ostale“ jezike uče jedino antropolozi koji *moraju* da stvore znanje preko epistemskog jaza. Oni mahom (iako ne i neizostavno) nisu zainteresovani za troslojnu strukturu o kojoj raspravljamo.

Ako o solidarnosti govorimo kao o teorijskom stanovištu, moramo se takođe setiti da nisu sve žene na svetu pismene. Neke tradicije i situacije ostaju nejasne jer ne možemo podeliti njihovu lingvističku građu. Iz te perspektive osećam da učenje jezika može izoštriti naše vlastite pretpostavke o tome šta znači koristiti znak „žena“. Ako kažemo da stvari treba da nam budu dostupne, ko smo ti „mi“? Šta taj znak znači?

Iako sve vreme koristim reč žena, ove tvrdnje važe za sve ljude. Samo ženska retoričnost može da se učini dvostruko nejasnom. Ne vidim prednost potpunog usredsređivanja na jedno pitanje, iako se praktični prioriteti moraju postaviti. U ovoj knjizi nas zanimaju poststrukturalizam i njegove posledice po feminističku teoriju. Dok se neki vidovi poststrukturalističkog mišljenja mogu primeniti na konstituisanje agensa u smislu književnog funkcionisanja jezika, ženski tekstovi možda drugačije funkcionišu usled društvenog raslojavanja među polovima. Ideja se, naravno, uopšteno odnosi i na kolonijalni kontekst. Kada je Ngugi odlučio da piše na kikujuu, neki su mislili da je u sferu javnog uveo lični jezik. Ali šta je to što jedan jezik koji deli mnogo ljudi u zajednici čini ličnim? Razmišljala sam o tim takozvanim ličnim jezicima dok sam govorila o učenju jezika. Ubeđena sam, međutim, da i u okvirima tih ličnih jezika ima razlike u načinu na koji postavljanje jezika stvara ne samo polno određeni subjekt nego i rodno određeni agens, putem neke vrste smeštanja u centar, koje retoričnost neprestano ometa, ukazujući na eventualnost. Ukoliko se ne pokaže drugačije, za mene je to i dalje uslov i posledica dominantnog i podređenog rodno određivanja. Ako je to slučaj, imamo razloga da se usredsredimo na ženske tekstove. Hajde da reč „žena“ upotrebimo za imenovanje onog prostora parasubjekata koje je kao takve definisalo društveno upisivanje primarnih i sekundarnih seksualnih karakteristika. Zatim možemo otpočeti potragu za nekakvim zajedničkim obeležjima u stanju izdvojenosti, u okviru različitih retoričkih strategija različitih jezika. Čak se i tu moraju imati na umu istorijske superiornosti klase. Barati Mukerdži, Anita Desai i Gajatri Spivak nemaju istu retoričku predodžbu delovanja kao nepismena sluškinja.

Potruga za zajedničkim obeležjima kroz odgovorno prevođenje mogla bi nas odvesti u oblasti razlike i različitih raslojavanja. To bi moglo biti značajno i zato što, u nasleđu imeprijalizma, ženski pravni subjekt nosi beleg neuspaha evropejizacije, za razliku od ženskog antropološkog ili književnog subjekta iz te oblasti. Primera radi, podela na francuski i islamski kodeks u savremenom Alžiru odnosi se na porodicu, brak, nasledstvo, zakonitost i žensko društveno delovanje. To su razlike koje moramo imati na umu. Moramo, takođe, poštovati razliku između etničkih manjina Prvog sveta i većinskih populacija Trećeg.

Mišel Baret me je u razgovoru pitala da li sada više naginjem ka Fukou. Upravo to je slučaj. U eseju „Mogu li podređeni govoriti?“ (“Can the Subaltern Speak?”) zauzela sam prilično strog kritički stav prema Fukoovom radu, kao deo sveopšte kritike imperijalizma.¹⁶

¹⁶ Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, u: Cary Nelson i Lawrence Grossberg (ur.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (University of Illinois Press, Urbana, Ill., 1988), str. 271-313.

Njegov koncept *pouvoir-savoir*, pak, smatram neizmerno korisnim. Fuko je francuski jezik obogatio tim parom iz običnog jezika (sposobnost spoznaje [kao]) koji je tiho zauzeo mesto pored *vouloir-dire* (želja da se kaže – namera da se iskaže značenje).

Na najprizemnijem nivou, *pouvoir-savoir* je zajednička veština koja nam omogućava da u stvarima vidimo (razuman) smisao. Ona sigurno nije samo moć/znanje u smislu *puissance/connaissance*. To su sveobuhvatne institucije. Uobičajen način na koji neko uviđa smisao u stvarima, s druge strane, gubi se u subindividualnom.

Kada *pouvoir-savoir* posmatram u kontekstu žena, jedan od centara pažnje jesu novi imigranti i promena maternjeg jezika, kao i pojma *pouvoir-savoir*, između majke i ćerke. Kada ćerka izražava reproduktivna prava, a majka zaštitu časti, predstavlja li to rođenje ili smrt prevoda?

Fuko je takođe zanimljiv u svom novom pojmu o etici brige o jastvu. Kako bismo mogli doći do subjekta etike, možda je neophodno razmotriti načine na koje je pojedinac u datoj kulturi naučen da vodi brigu o jastvu, pre nego sekularistički pojam karakterističan za imperijalizam da je etički subjekt dat kao ljudski. U sekularizmu strukturno istovetnom sa hrišćanstvom opranom u izbeljivaču moralne filozofije, subjekt etike nema lice. Odvajajući se, Fuko je istraživao druge načine viđenja smisla u tome kako subjekt postaje etički. To je zanimljivo jer je, zbog veze između imperijalizma i sekularizma, gotovo nemoguće doći do alternativnih opštih glasova osim putem religije. I ako čovek ne posmatra religiju kao mehanizme stvaranja etičkog subjekta, dobija različite vrste „fundamentalizma“. Radnici u oblasti kulturne politike i njenih veza s novom etičkom filozofijom moraju biti zainteresovani za religiju u stvaranju etičkih subjekata. Tu ima veoma mnogo prostora za feministički rad budući da zapadne feministkinje do sada nisu bile toliko svesne religije kao kulturnog instrumenta pre nego obeležja kulturne razlike. Trenutno radim na hinduističkoj performativnoj etici sa profesorom B. K. Matilalom. On je prosveteni feminist. Ja sam aktivna feministkinja. Uz pomoć njegovog znanja i otvorenosti učim da razlikujem etičke katalizatore i etičke pokretače čak i dok učim da prevodim delove sanskritskog epa na način drugačiji od svih prihvaćenih prevoda, pošto se ne oslanjam samo na učenost, ne samo na „dobar engleski“, nego i na onu troslojnu shemu o kojoj sam nadugačko govorila. Nadam se da će čitaoci biti zadovoljni ishodom. Ako ćemo razmotriti neku etiku koja proizlazi iz nečeg drugog u odnosu na istorijski sekularistički ideal – etiku seksualne razlike, etiku koja se može suprotstaviti pojavi različitih vidova fundamentalizma bez ispričavanja ili odbacivanja u ime prosvetiteljstva – onda *pouvoir-savoir* i briga o jastvu kod Fukoa mogu biti poučni. A ti „ostali načini“ vraćaju nas na prevodjenje, u opštem smislu.

Uopšteno o prevodjenju

Sada bih želela da dodam dva odeljka onome što je nastalo iz prvobitnog razgovora s Mišel Baret. Pozabaviću se politikom prevodjenja u opštem smislu, kroz tri primera „kulturnog prevodjenja“ na engleski. Želim da istaknem da lekcije iz prevodjenja u užem smislu mogu dosegnuti mnogo dalje.

Prvo, roman *Fo Dž. M. Kucija*.¹⁷ Ta knjiga predstavlja nedoličnost želje nadređenog da urođeniku podari glas. Kada Suzan Barton, Engleskinja iz osamnaestog veka, iz romana *Roksana*, pokuša zenemljenog Petka (iz *Robinzona Krusoa*) da nauči da čita i piše na engleskom, on na svojoj tabli nacрта nerazumljivu zagonetku, obriše je i zadrži za sebe. Ne možete prevoditi iz pozicije monolingvalne superiornosti. Kao beloputi Kreol, Kuci prevodi *Robinzona Krusoa* predstavljajući Petka kao agensa čina tajenja.

Potom, *Voljena* Toni Morison.¹⁸ Osvrnimo se na scenu promene maternjeg jezika od majke do ćerke. Strogo rečeno, nije u pitanju promena nego gubitak pošto pripovest nije o imigraciji već o ropstvu. Seta, glavni lik ovog romana, priseća se: „Što joj je Nan“ – majčina sapatnica u ropstvu i prijateljica – „ispričala već je zaboravila, zajedno s jezikom na kom je to ispričala. Istim jezikom je govorila njena gospođa. Ali poruka – ona je postojala – ona je postojala i bila postojala sve vreme“ (str. 62). Predstava te poruke, dok prolazi kroz zaborav smrti do *Voljene*, duha Setine ćerke, jeste predstava čina tajenja: „Ovo nije priča za prenošenje“ (str. 275).

Između majke i ćerke isprečava se izvestan istorijski čin tajenja. Ukoliko situacija između majke, odskora imigrantkinje, i ćerke postavlja pitanje da li je to rođenje ili smrt prevoda (vidi gore), ovde autorka nasilno predstavlja rođenje u smrti, smrt u rođenju jedne priče koja nije za prevođenje ili prenošenje. Strogo rečeno, ona je, dakle, aporija, a ipak se prenosi, obeležena znakom neprevodivosti, uvezana u knjigu, *Voljenu*, koju držimo u rukama. Uporedite to sa čvrstim uverenjem u pristupačnost u kući moći, gde istorija čeka da je poprave.

Scena nasilja između majke i ćerke (opisuje je i prenosi ćerka Seta svojoj ćerki Denver, koja nosi ime jedne devojčice, belog đubreta, zbog delimičnog priznavanja ženske solidarnosti u rađanju) predstavlja onda stanje (ne)mogućnosti *Voljene*:¹⁹

Podigla me je i odnela iza pušnice. Tamo je razgrnula haljinu i podigla dojku i pokazala ispod nje. Baš na rebru su joj u kožu utisnuli žig u obliku kruga i krsta. Rekla je: „Ovo je tvoja gospođa. Ovo“, i pokazala je... „Da, gospođo“, rekoh „Ali kako ćeš me poznati?... I mene obeleži“, rekoh... „Je l' to i uradila?“ upita Denver. „Ošamarila me je.“ „Zašto?“ „Tada nisam razumela. Sve dok i sama nisam bila obeležena.“ (str. 61)

Ta scena, preuzimanja žiga vlasnika kao „vlastitog“, kako bi se stvorio, u prekinutom lancu belega čiji su vlasnici različiti beloputi muškarc, agensi vlasništva, neprekinut lanac ponovnog sećanja (porobljenih) ćerki kao agenasa istorije koje ne treba prenositi, nužno je bolnija od one u kojoj Petko napisano zataji od belkinje u želji da stvara istoriju nudeći joj „vlastiti“ jezik. A lekcija je (ne)mogućnost prevođenja u opštem smislu. Retorika ukazuje na apsolutnu eventualnost, ne na uzastopnost vremena, čak ne ni na ciklus godišnjih doba, nego prosto na „vreme“. „S vremenom svaki trag nestaje, a zaboravljeni su ne samo

¹⁷ Za šire razmatranje ove i sličnih ideja, vidi moj tekst „Versions of the Margin: Coetzee's *Foe* reading Defoe's *Crusoe/Roxana*“, u: Jonathan Arac (ur.), *Theory and its Consequences* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990).

¹⁸ Toni Morison, *Beloved* (Plume Books, New York, 1987). Brojeve stranica sam navela u tekstu.

¹⁹ O (ne)mogućnosti vidi moj tekst „Literary Representation of the Subaltern“, u mojoj knjizi *In Other Worlds*, str. 241-268.

tragovi stopala nego i voda i ono što je tamo dole. Sve ostalo je vreme. Ne dah raskomadanih i onih za koje niko nije odgovarao" – nakon zatiranja traga, nema projekta za nadoknađivanje (ženske?) istorije – „nego vetar pod strehom, ili prolećni led što se prebrzo otapa. Samo vreme" (str. 275).

S tom invokacijom eventualnosti, gde priroda može biti „veliko telo bez organa žene“, možemo stati na stranu Vilsona Harisa, autora *Gvajanskog kvarteta* (*The Guayana Quartet*), za koga drveće predstavlja „pluća planete".²⁰ Haris pozdravlja (ponovno) rađanje urođeničke imaginacije ne samo kao prevod nego i pretvorbu te vrste. Haris na sledeći način formuliše ono što sam jednostavnijim jezikom nazvala obavezom prevoditeljke da ume da žonglira s retoričkim tišinama na dva jezika, ističući potrebu za prevodjenjem karipskog engleskog:

Karipska frula od kosti, ljudske kosti, seme je u duši Kariba. To je primitivna tehnologija koju možemo izokrenuti [preprečivanje?]. Prevazilazeći predubeđenja i predrasude u samima sebi možemo dopustiti fruli od kosti da nam pomogne da se otvorimo umesto da je drugačije tumačimo – kao metonimijsko proždiranje dela tela.²¹ Veza između muzike i ljudožderstva je uzvišen paradoks. Kada muzika frule od kosti otvori vrata, ulaze odsustva, a urođenička imaginacija meša sastojke za kvantnu neposrednost iz nepredvidivih izvora.

Karipski pisci zanemaruju frulu od kosti, kaže Vilson Haris, zato što je progresivni realizam harizmatičan način da se piše književna proza za nagrađivanje. Progresivni realizam procenjuje kost. Progresivni realizam predstavlja prelaku pristupačnost prevodjenja kao prenosa materije.

Progresivni realizam zapada odbacio je urođeničku imaginaciju kao mesto fetiša. Hegel je bio možda najveći sistematizator tog odbacivanja. A psihoanalitička kulturna kritika u svojoj trenutnoj harizmatičnoj inkarnaciji ponekad jezivo precizno procenjuje kost. Možda nije slučajno što sledeći odlomak daje prikaz Hegela koji je upravo suprotan Harisovoj viziji. Paradoks uzvišenosti i kosti tu vode do nejezika posmatranog kao inercija, gde je struktura prelaska puka logika. Autoritet vrhovnog jezika prevod čini nemogućim:

Uzvišenost je, stoga, paradoks predmeta koji, u samom polju predstavljanja, pruža pogled, u negativnom smislu, dimenzije onoga što se ne može predstaviti... Kost, loba-nja, stoga je predmet koji, putem svog prisustva, ispunjava prazninu, nemogućnost značenjskog predstavljanja subjekta... Tvrdnja „bogatstvo je jastvo“ ponavlja na ovom nivou tvrdnju „duh je kost“ [obe su Hegelove]: u oba slučaja imamo posla s tvrdnjom

²⁰ Karl Marks, "Economic and Philosophical Manuscripts", u: Rodney Livingstone i George Benton prev., *Early Writings* (Vintage, New York, 1975), str. 279-400; Wilson Harris, *The Guayana Quartet* (Faber, London, 1985). Ovi navodi su iz Wilson Harris, "Cross-Cultural Crisis: Imagery, Language, and the Intuitive Imagination", Commonwealth Lectures, 1990, drugo predavanje, 31. oktobar 1990, Univerzitet Kembridž.

²¹ Derida utvrđuje poreklo hegelovskog i prehegelovskog diskursa fetiša (Jacques Derrida, *Glas*, prev. Richard Rand i John P. Leavey mlađi [University of Nebraska Press, Lincoln, Nebr., 1986]). Fetišista jede ljudsko meso. Poštovalac Boga gosti se na pričešću. Haris ovde transverzira fetiš kroz urođeničku imaginaciju.

koja je na prvi pogled apsurdna, besmislena, s jednačinom čije su strane nespojive; u oba slučaja susrećemo se s istom logičkom strukturom prelaska: subjekt, potpuno izgubljen u medijumu jezika (jezika gestova i grimasa; jezika laskanja), pronalazi svog objektivnog pranjaka u inerciji nejezičkog objekta (lobanje, novca).²²

Vizija Vilsona Harisa je apstraktna, prevodi „vreme“ Toni Morison u neizmernu viziju kvantne fizike. Ali sva tri kulturna prevodioca navedena u ovom delu traže od nas da se pozabavimo retorikom koja ukazuje na ograničenja prevoda, u „engleskom“ kako ga upotrebljavaju Kreoli, Karibljani i čerke robinja. Naučimo lekciju iz prevođenja od ovih briljantnih upućenih tuđinaca i prevedimo je na situaciju s drugim jezicima.

Čitanje kao prevođenje

U zaključku bih želela da pokažem kako postkolonijalka kao tuđinska poznavateljka prevodi belачku teoriju dok čita, kako bi mogla praviti razlike na terenu originala. Želi da iskoristi ono što je korisno. Opet se nadam da će to preneti lekciju prevoditeljki u užem smislu.

„Veza između muzike i ljudožderstva je uzvišen paradoks.“ Verujem da Haris ovde upotrebljava reč „uzvišen“ dosta precizno, ukazujući na poništavanje naprednog zapadnog subjekta kao realističkog tumača istorije. Može li nam poslužiti teorijski prikaz estetskog uzvišenog u engleskom diskursu, naizgled veoma dalekom u odnosu na frulu od kosti? Da bih odgovorila, iskoristiću svoje tumačenje De Bolovog izvrsnog naučnog prikaza *Diskursa uzvišenog* (*The Discourse of the Sublime*) kao primer saosećajnog čitanja kao prevođenja, koje upravo nije predavanje nego prijateljsko učenje putem udaljavanja.²³

Str. 4: „Kako je bilo biti subjekt u osamnaestom veku?“ Čitateljka kao prevoditeljka (ČKP) je uzbuđena. Dugi osamnaesti vek u Britaniji je priča o konstituisanju i transformaciji nacije u imperiju. Hoćemo li je pročitati? Knjiga će se najmanje doticati tog pitanja, osim da skrene s puta. A žene se neće posmatrati kao da je ta promena uticala na formiranje njihove pokretačke snage. Snažna feministička naklonjenost knjige u vezi je s Engleskinjom samo kao žrtvom roda. Erudicija teksta omogućava nam, međutim, da pomislimo kako ta vrsta retoričkog čitanja može biti metod za otvaranje pitanja: „Šta znači biti postkolonijalna čitateljka engleskog u dvadesetom veku?“ Reprezentativna čitateljka *Diskursa uzvišenog* biće postkolonijalka. Je li se poštovao onaj zakon većine ili zakon jačeg?

Na str. 72 ČKP nailazi na raspravu o Berkovom viđenju uzvišenog:

Unutrašnji otpor Berkovog teksta... sputava puni zamah ovog tropa [moć... kao trop koji artikuliše tehnologije uzvišenog], i time poražava opis uzvišenog iskustva jedinstveno u odnosu na osnaženi [sic] subjekt. Ukratko, iz više razloga, među kojima moramo spomenuti političke ciljeve i ishode, Berk se zaustavlja kod diskursa o uzvišenom, na taj način ponovo uspostavljaajući krajnju moć susednog diskursa, teologije, koja neumoljivo smešta sopstvenu samopotvrđujuću moć u okviru granica božanstva.

²² Slavoj Žizek, *The Sublime Object of Ideology*, prev. Jon Barnes (Verso, London, 1989), str. 203, 208, 212.

²³ Peter de Bolla, *The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics and the Subject* (Blackwell, Oxford, 1989). Brojevi stranica su navedeni u tekstu.

Da li je Berk i zbog toga što je bio duboko uvučen u istraživanje skrovitih mesta mentalnog teatra engleskog gospodara u kolonijama imao istu ideju o različitim vrstama subjekta te je stoga, poput nekog Kerca pred Konradom, ustuknuo u užasu pred uzvišeno osnaženim subjektom? Da li je samopotvrđivanje smestio negde drugde zbog toga što je, poput jedne Kristeve pred *Kineskinjama* (*Chinese Women*),²⁴ Berk pokušao da zamisli avadske begume kao pravne subjekte?²⁵ Usled primetne razlike između Berka i ostalih diskursa o uzvišenom, *Diskurs uzvišenog* otvara vrata drugim ČKP da se upuste u slična naučna razmatranja i tako nadmaše i prošire knjigu.

Str. 106, 111-112, 131: ČKP dolazi do engleskog nacionalnog duga. Britanski kolonijalizam predstavljao je nasilnu razgradnju crtice između nacije i države.²⁶ Tokom imperijalizma nacija je sublimirana u imperiju. O tome nema ni reči u *Diskursu*. Raspravlja se o Engleskoj banci. Njeno osnivanje 1696, kao i pretvaranje kreditnih pisama u preteče savremenog čeka, imalo je nekakve veze s bogatstvima Istočnoindijske kompanije i osnivanjem Kalkute 1690. *Nacionalni* dug zapravo je mesto rešavanja krize, gde nacija, uzvišeni objekt kao čudotvorni subjekt ideologije, menja znak „dužnik“ u jednu katakrezu ili lažnu metaforu „prihvatanjem trajnog jaza između sveukupnog opticaja kovanog novca i duga“. Francuski rat, sasvim sigurno neposredni delotvorni uzrok, uskoro je upleten u širi materijal krize. *Diskurs* ne može da vidi da nacija pokriva kolonijalnu privredu. Kao što je slučaj s rasnom osobenošću rodnog određivanja, tako i u vezi s diskursom multinacionalnog kapitala, argument ostaje na domaćem terenu, u okvirima Engleske, evropski.²⁷ ČKP frkće, ozlovoljena. Pronalazi nekakvu utehu u Mahasvetinoj razjarenoj stilskoj figuri ženskog tela kao tela umesto da se pozabavi tom istorijom engleskog tela „kao izobličujućeg sredstva da [mu] se vrati izgubljena doslovnost“. Čitanje kao prevođenje ovde je promašilo cilj.

Na str. 140 ČKP dolazi do starijeg Pita. Iako se njegova funkcionalnost isprva posmatra kao nešto što „zahteva... sjedinjenje nacije“, nije moguće bar ne spomenuti imperiju kada se govori o Pitovom glasu.

Glas Pita... napreduje sa svojom dvostrukom intervencijom u duh i karakter vremena; istovremeno izvanredan primer privatnog pojedinca u službi države, te privatnog pojedinca kog su iskorenile potrebe javne, nacionalističke i trgovinske imperije. U tom smislu glas Pita postaje najekstremniji primer tekstualizacije tela do kraja veka. (str. 182)

Videli smo jedan doslovan slučaj tekstualizacije površine tela između majke robinje i ćerke robinje u *Voljenoj*, gde majka udari ćerku ne bi li ova prestala misliti da se znaci tog teksta mogu prenositi, što je lekcija naučena *après-coup*, bukvalno nakon udara žigosanja

²⁴ Odnosi se na delo *O Kineskinjama* Julije Kristeve. (Prim. prev.)

²⁵ Bibliografske reference i rasprave o “The Begums of Oudh” i “The Impeachment of Warren Hastings” mogu se naći u: *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ur. P. J. Marshall (Clarendon Press, Oxford, 1981), peti tom: *India: Madras and Bengal*, str. 410-412, str. 465-466; i u šestom tomu: *India: Launching of the Hastings Impeachment* tim redom.

²⁶ Vidi moj tekst “Reading the Archives: the Rani of Sirmur”, u: Francis Baker (ur.), *Europe and Its Others* (University of Essex, Colchester, 1985), str. 128-151.

²⁷ *Ibid.*

i same ćerke. Treba li ĆKP oćekivati opis prenošnja tekstualizacije unutrašnjosti tela kroz glas, metonim za svest, sa oca gospodara na sina gospodara? Mlađi Pit je ućinio prvi korak da promeni nacionalistićku imperiju u imperijalistićku naciju Indijskim aktom iz 1784. Može li *Diskurs uzvišenog* osmisлити takav uzvišeni prenos? Još ne. Ali i tu postoji mogućnost nadmašnog i proširujućeg prevoda.

Predvidivo je što ĆKP pronalazi oslonac u retorićnosti *Diskursa*. Deseto poglavlje poćinje sledećim rećima: „Drugi deo ove studije podrobnio je ispitao kako ‘teorija’ poćinje da uvodi zakonitosti za praksu i kontroliše je, kako proizvodi suvišak koji ne može zakonitostima kontrolisati, i iz središta na granicu izmešta svoje ogranićenje, granićni slućaj“ (str. 230). Dekonstruktivistićka ĆKP tumaći ovaj odlomak kao osnažujući samoopis teksta, iako u granicama knjige opisuje ne sebe nego objekt ispitivanja. Kad stigne do kraja knjige, ĆKP oseća da je i sama upisana u tekst:

Kao jednu istoriju tog odbijanja i otpora [ova knjiga] predstavlja zapis vlastitog nastanka kao istorije, istorije misli o kojoj želi drugaćije da promisli, tamo. Stoga je jedino prikladno da njen zaključak ukazuje na ogranićenje, rizikuje ponovno premeštanje granice jer govori iz pozicije drugog, uskraćujući tišinu neizrećenome.

Izvan granica te „larme zbog poljupca“ drugog prostora sve je „samo vreme“.

Kroz figuru ĆKP (ćitateljke kao prevoditeljke) pokušala sam opisati politiku izvesne vrste tajnog postkolonijalnog ćitanja, upotrebljavajući obeležja da sastavim jednu istoriju. Tako otkrivamo koje knjige možemo pretražiti, a koje ostaviti po strani. Mogu da iskoristim *Diskurs uzvišenog* Pitera de Bole da otvorim polje nezanimljivih istorija kolonijalnog osamnaestog veka. Da li je Toni Morison, spisateljica vićna savremenoj književnoj teoriji, trebalo da ostavi po strani „Ukradenu vrpću“ (“The Purloined Ribbon”) Pola de Mana?²⁸

Hiljadu osamsto sedamdeset i ćetvrta, a belci su i dalje bili raspušteni... Ljudska krv skuvana u vatri linća bila je nešto sasvim drugo... Ali ništa od toga mu nije istrošilo srž... Vrpća je to ućinila... Mislio je da se to pero kardinala zakaćilo za ćamac. Povukao je i u ruci mu se odvila crvena vrpća umršena u loknu mokre vunaste kose što se i dalje drćala svog dela skalpa... Saćuvao je vrpću; miris koće ga je mućio. (str. 180-181)

Toni Morison potom priziva jezik ćiji je porub toliko izandao da mu nikakv *frayage* ne može olakšati potpuni prelaz: „Ovoga puta, iako nije mogao šifrovati ni jednu jedinu reć, verovao je da zna ko ih izgovara. Ljudi slomljenih vratova, krvi skuvane u vatri i crnolute devoćice koje su izgubile svoje vrpće“ (str. 181). Zar objašćenje obećanja i izgovora osamnaestovekovne Źeneve nije uspelo da preće u te „urlike“? To neću proveravati niti ću procenjivati frulu od kosti. Prosto ću posvetiti ove stranice autorki *Voljene*, u ime prevoda.

(S engleskog prevela **Arijana Luburić-Cvijanović**)

²⁸ Paul de Man, “The Purloined Ribbon”, ponovo štampana kao “Excuses (Confessions)” u: De Man, *Allegories of Reading* (Yale University Press, New Haven, 1979), str. 278-301.