

TRADUÇÃO COMO CULTURA¹

Gayatri Chakravorty Spivak

Columbia University

Abstract

This paper is divided into a general and a particular section. The first part is an essay pronounced in Oviedo, Spain, the second an acceptance speech for a national translation prize in New Delhi, India. Cultural translation is generally taken to be across differences. The first section of this paper takes a step toward further generality and shows that the individual in culture itself may be produced as a “translation” of genetic and metapsychological scripts. It then moves to a consideration of a second degree of translation, when a disenfranchised group transcodes “culture” into narrative and practices that should become part of curriculum and performance. This is distinguished from diasporic “hybrid” cultural translation. An example of subaltern cultural translation into history as myth is given. If the first section is a critique of a merely diasporic hybridity, the second section offers a critique of nationalist identitarianism. In the second part, French and Bengali are brought together as two languages from which the author has translated. The history of the author’s coming to translate from Bengali is given: It is suggested that translation is a necessary but impossible relationship, an ethical relationship to the text of the other. A contrast is made between fiction and the need for same-language dictionaries for the poorest, so that children of the subaltern classes can translate idiom into standard language. An example of subaltern creole is provided in order to emphasize the need for such

Ilha do Desterro	Florianópolis	nº 48	p.041-064	jan./jun. 2005
------------------	---------------	-------	-----------	----------------

dictionaries. Finally, translation is revealed to be its own resistance, for in that act we also transgress our love for the singular original.

Keywords: translation; ethics; idiom.

Resumo

Este artigo se divide em duas partes: uma de âmbito geral e outra, particular. A primeira é um ensaio apresentado em Oviedo, Espanha; a segunda é o discurso de aceite de um prêmio nacional de tradução proferido em Nova Delhi, Índia. Geralmente se entende que a tradução cultural ocorre através de diferenças. A primeira parte desse trabalho avança em tal generalidade, demonstrando que o indivíduo na própria cultura pode ser produzido como uma “tradução” de scripts genéticos e metapsicológicos. A partir disso, o ensaio passa a considerar um segundo nível de tradução, em que um grupo expropriado de seus direitos políticos transcodifica a “cultura” em narrativa e em práticas que deveriam se tornar parte do currículo e da performance. Isso difere da tradução cultural “híbrida” diaspórica. É então fornecido um exemplo de tradução cultural subalterna transcodificada em história como mito. Se a primeira parte é uma crítica da hibridez meramente diaspórica, a segunda oferece uma crítica do identitarismo nacionalista. Essa segunda parte demonstra que o francês e o bengali se aproximam como duas línguas a partir das quais a autora traduziu. Explicita-se a história de como a autora chegou a traduzir a partir da língua bengali: é sugerido que a tradução é um relacionamento necessário mas impossível, um relacionamento ético para com o texto do outro. Em seguida, o artigo demonstra o contraste entre ficção e a necessidade de que dicionários monolíngüísticos se tornem acessíveis aos mais pobres, de forma que as crianças das classes subalternas possam traduzir do seu idioma para a língua-padrão. Um exemplo de *creole* subalterno é apresentado a fim de enfatizar a necessidade de tais dicionários. Finalmente, a tradução é revelada como resistência a si mesma, pois nesse ato também transgredimos nosso amor pelo original singular.

Palavras-chaves: tradução; ética; idioma.

Oviedo²

Em todos os sentidos possíveis, traduzir é necessário mas impossível. Melanie Klein, a psicanalista vienense que foi aniquilada com tanta gentileza pelo grupo Bloomsbury, sugeriu que o trabalho de tra-

dução é um movimento de vaivém, um translado incessante que é uma 'vida'.³ A criança alcança alguma coisa, e depois várias outras coisas. Tal alcançar ou apreender (*begreifen*) de um exterior indistingüível de um interior constitui um interior, um ir e vir, de lá para cá, codificando tudo em um sistema de signos através do que já foi apreendido. Pode-se denominar essa grosseira codificação de 'tradução'. Nesse incessante ato de tecer, a violência se traduz em consciência, e vice-versa. Do nascimento até a morte, essa máquina 'natural', possivelmente programando a mente como as instruções genéticas programam o corpo (onde acaba o corpo e começa a mente?), é, em parte, algo meta-psicológico, e portanto está fora do alcance da mente. Assim, a 'natureza' passa e se repassa à 'cultura', no trabalho ou campo de vaivém da violência (a privação — o mal — choca o sistema-em-formação da criança mais marcadamente do que a satisfação; alguns afirmam que o *Paradiso* é a parte mais monótona da *Divina Comédia*): a produção violenta do sujeito precário de restauração e responsabilidade. A fim de enredar esse tecer, o leitor — e na minha percepção Klein era mais uma leitora do que uma analista no rígido sentido freudiano —, ao traduzir o movimento de vaivém incessante da tradução naquilo que é lido, deve ter um conhecimento muito íntimo das regras de representação e daquelas narrativas permitidas que compõem a substância de uma certa cultura, e deve também tornar-se responsável e prestar contas perante a escrita/tradução do pressuposto original.

Foi através de Melanie Klein que pude compreender uma certa afirmativa que chegou a mim através dos aborígenes australianos. Mas antes de continuar falando nesse assunto, quero dizer um pouquinho mais sobre Melanie Klein.

O sujeito dentro do movimento de vaivém descrito por Klein é algo que terá acontecido, não algo que definitivamente acontece; em primeiro lugar, porque não está sob o controle do *Eu* que consideramos como sujeito, e, em segundo lugar, porque existe, sim, essa coisa que percebemos como um mundo lá fora, por mais discursivo que seja. Nessa concepção de *tradução* em Melanie Klein, a própria palavra *tradução* perde seu

sentido literal, tornando-se uma catacrese, um termo que uso não por sua obscuridade, mas por considerá-lo indispensável.

Vou demonstrar por que preciso empregar o termo *catacrese*. Recentemente estive discutindo com o Dr. Aniruddha Das, um biólogo celular. Ele está pesquisando sobre como as células e parasitas reconhecem o que atacar no corpo. Perguntei-lhe por que usava a palavra *reconhecer*, uma palavra tão mental, que tem a ver com o intelecto e com a consciência. Por que usar tal palavra para descrever algo que ocorre no corpo, absolutamente fora daquela arena que reconhecemos como a mente? A palavra *afinidade* não serviria melhor para expressar o ‘conhecimento’ que tais parasitas demonstram ter em relação ao que atacar? Ele me explicou que não, que de fato a palavra *afinidade* não serviria; e explicou por que é que precisamente a palavra *reconhecer* teria que ser usada. (Não posso reproduzir toda a explanação, mas ela é irrelevante para nós agora.) Ele acrescentou que as palavras *reconhecimento* e *reconhecer* perdem seu sentido comum quando usadas desse modo; não há outra palavra que possa ser usada, e para a maioria das pessoas isso é difícil de entender. Então comecei a rir, e disse: sim, a maioria das pessoas realmente acha isso difícil de entender, já que o que o senhor acaba de descrever é um uso catacrésico da palavra *reconhecer*. Em outras palavras, nenhuma outra palavra servirá, e, no entanto, esta não nos dá, de fato, um significado literal na história da língua, um significado sobre o qual um uso metafórico *correto*, ao invés de catacrésico, estaria baseado.

No sentido que estou derivando de Klein, a *tradução* realmente perde a âncora do seu sentido literal. Nesse sentido geral, a *tradução* não está sob o controle do sujeito que está traduzindo. De fato, o sujeito humano é algo que terá acontecido como tal *tradução* em vaivém incessante, de dentro para fora, da violência à consciência: a produção do sujeito ético. Assim, tal *tradução* originária arranca o sentido da palavra inglesa *tradução* para fora de sua própria constituição. Uma simples consulta ao dicionário lhes dirá que a palavra vem de um particípio passado do Latim (de *transferre* = transferir). É um negócio fechado, certamente não um futuro do pretérito; é algo que terá acontecido sem

o nosso conhecimento, principalmente sem o nosso controle, esse processo de vir-a-ser: o sujeito em consituição.

Quando as assim-chamadas etnofilosofias descrevem a formação do sujeito constituído, ético-cultural, como ocorrendo *a priori* do terreno de tomada de decisões racionais, essas etnofilosofias são dispensadas e taxadas de fatalistas. Mas esse *insight*, de que a constituição do sujeito na responsabilidade é um certo tipo de tradução, de inscrição genealógica, que não está sob o controle da consciência deliberativa, não é algo que veio somente de Melanie Klein. O que é interessante em relação à Melanie Klein é que ela, de fato, quer abordar sistemas éticos baseados na responsabilidade ao invés de tratar apenas daqueles que se baseiam nos direitos, e, portanto, ela observa a tradução violenta que constitui o sujeito na responsabilidade. É nesse sentido que a criança, na cúspide entre o natural e o cultural, está em tradução, porém a palavra tradução perde seu sentido de dicionário ali mesmo. Aqui, o próprio corpo é um *script*, ou, talvez melhor dizendo, um instrumento de inscrição incessante.

Quando uma tradutora traduz a partir de uma língua constituída, cujos sistemas de inscrição e de narrativas permitidas são 'próprios da tradutora', esse ato secundário, a tradução em seu sentido mais estrito, por assim dizer, é também um ato especial de restauração ou reparação — rumo à língua do interior, uma língua em que somos 'responsáveis', e à culpa de vê-la como uma língua entre tantas outras. No sentido estrito, portanto, tradução é uma reparação. Eu traduzo a partir da minha língua materna. Esse *Schuldigsein* primitivo — o estar-endividado, no sentido Kleiniano; a culpa ao se perceber que se pode tratar a língua materna como uma entre tantas outras — gera certa obrigação de reparação. Sou uma tradutora lenta, e, para mim, é no vaivém entre a culpa aguda de encontrar a língua materna, ou a língua materna substituta, quando traduzo do francês (cada 'original' funciona para garantir o lugar da língua materna), ou seja, no vaivém entre essa culpa, um deslocamento de algum *Schuldigsein* primordial, e a reparação que se dá ao verificar a realidade, é que cada uma das línguas se torna uma garantia das outras. Supostamen-

te, cada uma delas é ou possui a generalidade de uma semiótica que tem o poder de se apropriar da singularidade do idioma da outra por meio de aproximações de atenção consciente.

Singularidade e generalidade, idioma e semiose, gramáticas públicas e privadas. É como se o jogo do idioma na semioticidade se tornasse um simulacro, ou seja, um caso, do ético em si, à medida que a estrutura ética do sentimento, essa estrutura incontabilizável, sinaliza um cálculo da responsabilidade ao ser transcodificada. O idioma é singular à língua. Ele não a transbordará. O semiótico é o sistema que é generalizável. Esse elemento de transcodificação é o que situa a violência reconhecível do reconhecidamente político dentro da violência geral da culturação como tradução incessante e pendular, um aspecto bem mais difícil de apreender sem que tenhamos familiaridade com os discursos da dádiva.

Não me refiro apenas aos discursos da dádiva à la Heidegger, Levinas e Derrida, subjacentes, digamos, ao maravilhoso *Given time*⁴ de Derrida. Refiro-me também aos discursos da dádiva como aparecem nas etnofilosofias. No meu próprio caso, por exemplo, trata-se do discurso do *matririn*. A não ser que se tenha familiaridade com o discurso da dádiva, fica difícil compreender a violência generalizada da culturação como tradução incessante e pendular, de translado. Klein a situa em qualquer objeto singular que inicialmente signifique prazer/dor, bom/mau, certo/errado, e que se permita ser concatenado para significar o agente (doador ou doadora) desmotivado da dádiva (da vida). Eu compreendo minha responsabilidade — no caso, de tomar algo da língua materna e entregá-lo à língua-‘alvo’ — através da metáfora-conceito, de caráter ético, de *matririn* (dívida/mãe): uma dívida para com a mãe bem como uma dívida que é (o lugar) (d)a mãe. Sobre a dívida/pai posso lhes dar todas as referências, em capítulo e verso. Porém, não posso fornecer uma citação sequer para *matririn*. O aforismo: *matririn* não cabe ser restituído, ou não pode ser restituído; foi parte do dia-a-dia da minha infância, assim como é parte da minha vida intelectual agora mesmo. A dívida/mãe é a dádiva do nascimento, assim como se concebe a sua imagem, mas é também a tarefa pela qual a mãe

responde: a de educar e criar as crianças (literalmente, *manush kora* = tornar humano, na minha língua materna). Para traduzir essa dádiva geradora de responsabilidade, é preciso tentar restituir o que não é restituível, e o que não deve sequer ser pensado como sendo restituível.

Para mim, portanto, é dentro dessa perspectiva não finalizada de natureza-cultura que toda a violência reconhecível do reconhecidamente político dentro da violência geral da culturação pode ser localizada — em um elemento tanto de transcodificação quanto de tradução. Vou me ater ao elemento da transcodificação nessa primeira parte, com a localização da violência reconhecível do reconhecidamente político. Deixo de lado por enquanto o outro terreno da cultura como tradução, onde o reconhecimento começa na diferenciação.⁵

Falemos então sobre idiomas e sistemas semióticos dentro dessa perspectiva. Aprendi essa lição, sobre a violência da transcodificação como tradução, de um grupo que permanece estabelecido no mesmo local há mais de trinta mil anos. Essa lição estava contida em um filosofema — a menor unidade da filosofia: ‘perdemos nossa língua’, usada pelos aborígenes australianos da região leste de Kimberley. A expressão ‘perdemos nossa língua’ não significa que as pessoas envolvidas não saibam mais sua língua materna aborígine. Significa, nas palavras de um(a) assistente social, que ‘perderam o contato com sua base cultural’, que não a contabilizam mais, que ela não é mais seu *software*. Nos termos da metáfora Kleiniana, ela não é a condição-e-efeito do vaivém dos aborígenes entre natureza e cultura. Assim, o que requerem, pertinentemente, esses herdeiros da opressão colonial, imposta pelo colono, é seu acesso à educação-padrão e à inserção na sociedade civil, além da inclusão de alguma informação sobre suas culturas no currículo escolar. Nas circunstâncias atuais, essa é a única reivindicação a nível prático. A metáfora-conceito ‘língua’ está aqui representando aquela palavra que nomeia o instrumento principal para a performance da tradução de fora para dentro no vaivém temporizante que se chama vida. O que os aborígenes estão solicitando, depois de terem perdido o controle generalizante sobre a semioticidade de seu sistema, é o acesso hegemônico a blocos de narrativas e descrições de

práticas, de forma que a representação de tal instrumentalidade, como um idioma cultural ao invés de semiótico, se torne disponível para a performance do que se chama teatro, ou arte, literatura, cultura, até mesmo teoria. Dada a ruptura entre as muitas línguas da aboriginalidade e as ondas de migração e aventura colonial agrupadas em torno da narrativa da Revolução Industrial, as reivindicações por uma educação multilíngüe aqui se tornam risíveis. Tudo que temos são bilingüismos, ou seja, arranjos bilaterais entre, por um lado, idiomas compreendidos como sendo essencialmente e historicamente particulares, e, por outro lado, o inglês, compreendido como a própria semiótica. Essa é a violência política da tradução como transcodificação, a indústria contemporânea da tradução sobre a qual muitas(os) de nós escrevemos. Não é algo insignificante o fato de que simplesmente não tenho como verificar a lexicalidade dessa ‘perda da língua’ em relação a algum original.

Recentemente percebi que fui corroborada pelo que Lee Cataldi e Peggy Rockman Napaljarri (1994) escreveram sobre os povos Warlpiri da região central-norte da Austrália:

Para os povos Warlpiri, a vinda dos europeus foi ‘o fim do Jukurrpa’... e foi, ao mesmo tempo, uma explicação sobre a criação dos lugares [em suas narrativas], uma explicação sobre o comportamento mítico porém também humano das figuras ancestrais, e um mapa mnemônico do país com suas características vitalizantes e importantes para o propósito de se instruir um ouvinte mais jovem... Rosie Napurrurla e muitos outros têm plena consciência de que a intrusão, em suas vidas e terras, da cultura metropolitana e dominante do Ocidente significou o fim do Jukurrpa como visão de mundo [eu chamaria isso de prática discursiva], como explanação total e única do universo. É evidente que muitos povos Warlpiri estão muito mais claramente conscientes da natureza do conflito cultural e da natureza das duas culturas do que os Europeus [e, eu acrescentaria, do que alguns teóricos acadêmi-

cos]. Tal consciência é o privilégio do perdedor nesses tipos de conflito.⁶ (xvii, 20)

Quando estabelecemos nossas reputações na transcodificação de tal hibridez resistente e localizada, que é distinta da hibridez migrante mais frequentemente observada, perdemos o privilégio do perdedor porque o reivindicamos em benefício próprio. Os tradutores do livro de Cataldi e Napaljarri somaram seus esforços aos recursos para uma performance cultural de segundo grau. Eles próprios não foram restringidos pela violência dessa cultura que se faz representar, que se *performatiza*, como tradução originária e catacrésica — ou seja, pelo surgimento do sujeito responsável previsto por Klein.

Tendo passado três ou quatro dias com uma artista canadense, originalmente de raízes islâmicas, eu lhe fiz uma pergunta, já que tínhamos nos tornado bastante próximas: “Eu gostaria de saber uma coisa. Será que, quando você se defronta com uma situação em que tem de tomar uma decisão entre certo e errado, você se baseia no Islã na busca pela resposta ética? Entendo bem que você e eu temos de nos unir à busca de solapar a demonização e des-historicização do Islã que ocorre na América do Norte atualmente, mas essa é uma questão de caráter diferente. É a diferença entre uma semiótica generalizável que escreve nossa vida, e um idioma cultural que temos de estabelecer honrosamente para que possamos ‘representá-lo’, ou seja, executá-lo (enquanto *performance*) como arte.” E ela disse, depois de uma longa pausa: “É a primeira vez que alguém me faz essa pergunta, mas certamente a resposta é não”.

Os tradutores dos textos Warlpiri investem seus esforços como um recurso para realizar uma performance cultural, um idioma, ao invés da violência da cultura desdobrando-se e circulando-se, *em* e *como* sujeito humano, como tradução originária e catacrésica. Volto a citar Napaljarri e Cataldi:

Embora seja verdade que os povos Warlpiri não vivem mais dentro da lógica e das constrições da visão de mundo conhecida

como Jukurpa, também é verdade que, como outros povos aborígenes tradicionais, eles conseguiram criar com sucesso uma forma de vida que é única e distinta, em nada semelhante à cultura europeia com a qual eles têm de conviver. Esperamos que algo do espírito dessa criação social seja comunicada pelas traduções e narrativas nesse livro. (xxii)

Infelizmente não há como descobrir como foi que aquela tradição funcionou como um violento vaivém de tradução catacrésica, de fora para dentro, quando era, de fato, a semiose da construção do sujeito. A Revolução Industrial pôs fim a esse anti-essencialismo, essa localização da construção do sujeito na alteridade. Assim, qualquer menção da tradição é silenciada com a observação de que tudo isso não passa de nostalgia essencialista daquela idade de ouro. Ao contrário, estamos de luto pela perda das culturas aborígenes como ficções não-derivadas que são condição e efeito da história do sujeito, meramente porque esse é o crime fundador do mundo em que vivemos. Aqui não se cogita anular nem tampouco reescrever a história. Aquele essencialismo hibridicista de má fé, interessado em descobrir híbridos diaspóricos e em oferecer tal transcodificação do popular como um gesto radical em si mesmo, não pode fechar essa ferida da história. Certamente não tenho interesse algum em censurar trabalhos. O que estou contestando é o tipo de silenciamento que se impõe quando a transcodificação do entrosamento entre as culturas diaspóricas se torna um gesto radical em si mesmo. O que acho dúbia, em outras palavras, é essa pretensão de uma resistência sem esforço, de cortar o caminho, dando um curto-circuito nos esforços de se traduzir ali onde 'as línguas se perderam'.

Cataldi e Napaljarri, nossos tradutores, habitam uma *aporia*, um *catch-22*. Parte do material deles é proveniente de 'documentos de posse de terra', o que já constitui um âmbito de transcodificação de uma geografia mnemônica para uma semiose da terra como propriedade. O livro deles faz parte de uma série editorial que acredita na 'interdependência global dos corações e das mentes humanas'. Esse discurso pode funcionar duplamente, ou seja, também a favor da

financeirização do globo, da 'culturalização' do capital eletrônico; pode funcionar, em outras palavras, como alibi para a ordem do novo mundo contemporâneo, o da exploração pós-soviética. É um livro que aparece naquele tipo de série em que se lê: "Impresso em papel conforme a padronização Z39.48 dos Estados Unidos da América (American National Standard for the Permanence of Paper Library Materials)." Qual a relação entre o cenário da ecologia global e a apropriação do conhecimento tradicional como um comércio relacionado à propriedade intelectual em nome da biopirataria codificada como bioprospecção? Qual a relação entre o ambientalismo padronizado, por um lado, e os sistemas de conhecimento tradicional, por outro? Entre a geografia mnemônica e a tecnologia de posicionamento dos satélites? Essas também são questões de transcodificação. Assim como não podemos nos contentar com a coleta de exemplos de hibridiz diaspórica, assim também não podemos apenas ler livros que, supostamente, traduzem 'outras culturas'. Temos de trabalhar ali na própria tela, se estamos mesmo interessados em tradução como um fenômeno e não como mera conveniência, já que não podemos aprender todas as línguas do mundo.

Precisamente nas páginas que mostram as mais impressionantes pinturas dos Warlpiri, há uma inserção publicitária anunciando um desconto de 52% para estudantes assinantes da revista *Time*, e um brinde: um aparelho de som estéreo gratuito para 'as horas de lazer'. Essa inserção, enquanto ato, é um gesto mecânico de uma máquina ou de um empregado subordinado, e completamente díspar frente à intenção aparente de quem traduziu o texto. O mercado editorial internacional é um mercado subserviente às leis do mercado mundial. É a rede implantada que movimenta livros como objetos por um circuito que ativa sua própria errância e, portanto, propagação. Em uma ponta, inicia-se a constituição do sujeito da reparação; na outra, a troca generalizada de mercadorias. Nós traduzimos em algum lugar entre essas extremidades. Mesmo quando os tradutores oferecem esse texto sobre o sonhar (Jukurrpa) dos Warlpiri a essa troca de mercadorias, eles não conseguem compreender, devido às depredações da história, a forma pela qual o sonhar totalizante operava como uma semiose anti-

essencialista, a criança no vaivém entre o dentro e o fora e o testar da realidade, o traslado entre a violência e a consciência fazendo emergir o sujeito na responsabilidade. Esse livro é interessante porque mostra que os próprios Warlpiri estão conscientes disso. Eles apontam para a criação social contemporânea.

Alguns pressupõem que os subalternos (aqueles excluídos da mobilidade cultural) não têm nada além do idioma, o qual o historiador traduz em sistematicidade. (Esse não é o caso de Lee Cataldi e Peggy Rockman Napaljarri, evidentemente). Em novembro de 1996 participei de um encontro reunindo aproximadamente mil e duzentos aborígenes em um assentamento nas redondezas da vila de Akarbaid, na parte oeste de Bengala ocidental. (Esses 'aborígenes' são os descendentes daquela população que vivia no subcontinente indiano bem antes dos povos de línguas indo-européias começarem a se infiltrar naquela terra.) Mahasweta Devi, a escritora cuja obra ficcional venho traduzindo, também estava no encontro. Perto do anoitecer ela pediu a Lochan Sabar, um aborígene de 84 anos: "Conte à Gayatri sobre o tempo em que o senhor se envolveu na Luta pela Independência da Índia."

Desde o início dos anos oitenta, os historiadores do Grupo de Estudos Subalternos vêm questionando a historiografia nacionalista da independência da Índia, uma historiografia que, conforme sugerem, ignora a tradição contínua da insurgência entre camponeses e aborígenes. Ali estava eu, sendo confrontada por um homem que estava na cúspide daquela oposição binária entre uma historiografia nacionalista burguesa e outra subalterna. Esse Lochan Sabar, ele próprio um aborígene que não abandonara aquela forma de vida, havia participado da Luta pela Independência e vinha recebendo pensão como um dos 'ativistas pela liberdade' da nação. Ele começou contando sua história, uma história que já fora contada inúmeras vezes. Quanto a mim, não conheço essa história no contexto em que ele a conta. Ele usa a palavra *Ghandi* de quando em quando. Ele traduziu suas experiências de luta pela liberdade para um modo oral formulaico, que só pude reconhecer naquele momento porque eu havia lido A.B. Lord (1965) durante meu curso de graduação. Mahasweta se vira para mim, e diz: "A propósito,

ele não está se referindo a Mahatma Gandhi.” Atualmente, qualquer pessoa na posição de líder burguês representando o papel de subalterno recebe o nome de Gandhi. Afinal, Gandhi não era subalterno de modo algum; ele atuava como tal, tirava o terno — assim, sempre que Lochu descreve qualquer líder intelectual carismático e populista, ele usa a palavra Gandhi. Em relação à maneira de mitificar dos aborígenes, a palavra Gandhi tornou-se clichê. Isso me dá arrepios. E depois, Lochan Sabar marca cada momento, no seu re-contar épico, em que acontece aquilo que os historiadores acadêmicos subalternistas descrevem como a religião entrando em crise e tornando-se militância, com a exclamação *Bande Mataram!* [Viva a Mãe!], sem, no entanto, enredar essa referência à teia da sua narrativa. Vocês que assistiram *The Home and the World*, de Satyajit Ray, lembrarão disso como o *slogan* dos ativistas.⁷ Essas são as palavras de abertura, em sânscrito, da canção nacionalista do século XIX, escrita por Bankim Chandra Chatterjee.

O sânscrito é a língua clássica dos hindus. A própria palavra significa ‘refinado’ (em oposição a ‘natural’ ou ‘cru’). O refinamento das primeiras tradições orais da língua indo-européia, que resultou no sânscrito, estaria, em termos políticos, em exata oposição à cultura dos aborígenes. Como levar em conta, então, a negociação que se dá entre Lochan Sabar e esse contexto da sua fala?⁸ Além disso, a Mãe na canção é Bengali-cum-Índia. O partido nacionalista hindu da Índia, Bharatiya Janata, vem reivindicando que esta canção seja reconhecida como o hino nacional, substituindo a canção atual, que é mais secular. Lochan não tem consciência disso: ele não é hindu, mas apenas um animista não-letrado cujo idioma religioso está contaminado pela prática folclórica do povo hindu. Ele está transformando a narrativa nacionalista hegemônica, tanto Ghandi quanto Bankim, nas convenções semióticas do narrar subalterno ou de Sabar. Está desviando o próprio esforço feito por Bankim, ligado à ideologia britânica de restaurar a região de Bengala aos seus traços hindus, contra o regime muçulmano que os britânicos erradicaram. Bankim tentou estabelecer um nacionalismo bengali hindu que desapareceria gradualmente, transformando-se em um nacionalismo ‘indiano’. Lochan nega o componente islâmico da cultura

bengali; os aborígenes não passam de crianças para ele. O irmão de Bankim, Sanjiv Chandra Chatterjee, escrevera a frase imortal que todas as crianças de idade escolar decoravam em minha época: “O selvagem é belo na floresta, assim como a criança é bela nos braços da mãe”. Nesse processo, ao negar os elementos lexicalizados arábicos e persas do bengali, Bankim lexicaliza o sânscrito em bengali assim como Lochan Sabar tece suas palavras em fórmula subalterna.

Percebo os dois como fazendo generalizações, de idioma para semiose, de maneiras diferentes. O discurso de Lochan não constitui apenas uma idiomática, a qual o historiador então transcodifica e torna acessível na semiótica mais geral de uma historiografia reconhecível. Meus amigos, colegas subalternistas, me disseram: “Mas, Gayatri, você diz que se recusa a transcodificar essa idiomática porque você tem uma certa devoção primitivista em relação aos tribais; entretanto você está, agora mesmo, no ato de transcodificá-la, não está?”

De fato, este também é um momento que ativa a sua própria errância. Assim como *Yimikirli* ingressa no mercado editorial internacional, assim também ocorre com a minha anedota. Eu gostaria de situar essas duas narrativas em uma mesma taxonomia, segundo a qual cada fenômeno popular híbrido é agendado, ou seja, já registrado *a priori*, como um gesto radical em si mesmo, e, ainda assim, marcar a diferença.

Houve um momento em que um outro homem, que não sabia o que estava acontecendo, gritou lá da entrada do recinto, “Lochan, cante, cante para nós”, e Lochan Sabar respondeu em voz alta e com grande dignidade: “Não, esse não é um momento para cantar. Estou falando a História.” Ele próprio estava então marcando uma distinção entre entretenimento e conhecimento.

Eu também sou tradutora; traduzo para o inglês. Alguns dizem que não compreendi nem o espírito francês de Derrida nem o indiano de Mahasweta. Parece que agora estou envolvida em uma empreitada ainda mais temerária: a de captar as traduções a partir do outro lado. Foi nesse espírito que comecei essa palestra com uma citação dos Warlpiris. E assim a finalizo, com a citação de Lochan Sabar. Insiro essas citações,

ambas, enquanto ato de tradução no sentido geral, tradução enquanto catacrese, a construção do sujeito na reparação.

Nova Delhi

Sinto-me profundamente honrada com a decisão da Akademi Sahitya de reconhecer meus esforços na tradução da ficção de Mahasweta Devi. Quero primeiramente agradecer a Mahasweta Devi por escrever uma prosa tão espetacular. Quero também registrar meu agradecimento a meus pais, Pares Chandra Chakravorty e Sivani Chakravorty, por terem me criado em um ambiente regado por uma aguda consciência das riquezas do *bangla*.⁹ Meu pai era médico. Contudo, nós, crianças, sempre éramos lembradas de que aquele ensaio que meu pai escrevera sobre o *bangla* para seu exame de seleção havia sido elogiado por ninguém menos que o próprio Tagore.

E minha mãe? Eu jamais poderia dizer o suficiente sobre ela nessa ocasião específica. Tendo se casado aos quatorze anos e tido filhos dos seus quinze aos vinte e três anos, essa esposa e mãe ativa e dedicada, a cada instante maravilhada pelo simples fato de estar viva, estudou por conta própria e se formou em Literatura Bengali na Universidade de Calcutá em 1937. Ela lê tudo que escrevo e nunca reclama da obscuridade de meu estilo. Sem seu interesse e apoio constantes e, de fato, sem a liberdade que ela me deu durante os anos 50, quando ela era uma jovem viúva, para conduzir minha vida para onde quer que minha mente errante me levasse, eu não seria capaz de escrever essas palavras para vocês hoje.

Samik Bandyopadhyaya me apresentou à Mahasweta Devi em 1979. De início, fiquei totalmente arrebatada por ela.

Em 1981, encontrei-me na curiosa posição de ser convidada a escrever sobre desconstrução e feminismo francês por dois famosos periódicos dos Estados Unidos, respectivamente, *Critical Inquiry* e *Yale French Studies*. Não consigo recordar agora por que aquela posição me pareceu absurda naquele momento. De qualquer forma, propus à *Critical Inquiry* a tradução do conto “Draupadi” de Mahasweta, além

de uma leitura dele que enredasse o ensaio solicitado sobre desconstrução.

Hoje, quando penso retroativamente sobre aquele ensaio, sua inocência me impressiona. Fazia, então, vinte anos que eu me ausentara de casa. Tive a coragem de reconhecer que havia algo de predatório na obsessão da pessoa indiana não-residente na Índia com relação a seu país. Muita coisa mudou em minha vida desde então, mas aquela observação inicial continua valendo. Creio que hoje poderei articular isso de forma mais cuidadosa.

Por que pensei que, ao traduzir Mahasweta, eu estaria me libertando de ser uma especialista sobre a França nos Estados Unidos? Não sei. Mas essa instrumentalidade desapareceu durante a tarefa. Voltei a perceber, como havia percebido quando traduzira *De la grammatologie* de Jacques Derrida dez anos antes, que a tradução é o mais íntimo ato de leitura. Além de Mahasweta Devi não ter sido um caminho encontrado por Gayatri Spivak para se libertar da França, também a linha que separava o francês do bengali desapareceu na intimidade da tradução. O texto verbal é ciumento em relação à sua assinatura lingüística, mas impaciente em relação à identidade nacional. A tradução floresce em virtude desse paradoxo.

A linha entre o francês e o bengali desapareceu para essa tradutora na intimidade do ato de traduzir. Mahasweta ressoou, fez um *dhvani*, com Derrida, e vice-versa.¹⁰ Isso suscitou uma certa revolta, aqui e em outras partes do mundo. Este não é o momento para discutir coisas infelizes. Contudo, permitam-me desejar sua tolerância por um breve instante e citar algumas frases, resguardando a teoria. Foi o que escrevi em uma carta à minha editora, Anjum Katyal, da Seagull Books, quando lhe submeti o manuscrito da minha tradução de “Murti” e “Mohanpurer Rupkatha”, de Mahasweta Devi:

[Nesses dois contos] as aporias entre engendramento, por um lado (‘feudal’ — de transição, e subalterno), e a ideologia de libertação nacional (enquanto tragédia e farsa), por outro,

também valem ser contempladas. Mas já me incomodei um pouco com a resistência à teoria que se percebe no novo leitor economicamente reestruturado que preferiria manter intacta sua identidade de Indiano não residente), ou seja, mantê-la não corrompida pela política global e experiência local. Assim, deixo isso de lado.

Essa frase final dura reflete minha mágoa e contrariedade em relação ao comentário excludente sobre a ‘pregação’ de Gayatri Chakravorty Spivak oferecido na revista *India Today* pelo autor da resenha do livro *Imaginary Maps*, o mesmo livro que vocês escolherem para homenagear.¹¹

Fiquei magoada, claro. Mas minha contrariedade se deveu ao fato de que ‘pregação’ foi também a palavra usada por Andrew Steer, então diretor-representante do Meio Ambiente junto ao Banco Mundial, em 1992, quando eu havia sugerido, no Parlamento Europeu, que o Banco Mundial reexaminasse seu constante uso fetichizado e auto-justificativo da palavra ‘povo’.

Tanto em Oviedo quanto em Nova Dehli, minha preocupação é pela constituição do sujeito ético — enquanto tradutor/vida (Klein), tradutor/sentido estrito, leitor-enquanto-tradutor.¹²

Por que decidi banhar em ouro o lírio de Mahasweta? Shri Namwar Singh, Professor de Hindi na Universidade Jawaharlal Nehru, que então presidia o evento, deve se lembrar que alguns professores do Departamento de Literaturas Indianas Modernas na Universidade de Delhi haviam me questionado, em 1987, sobre os motivos que me levaram a optar por falar sobre ‘Shikar’, uma das histórias incluídas em *Imaginary Maps*, quando em *bangla* já dispúnhamos de Bankim e Tagore. Sou muito grata ao comitê Jnanpith pela correção de tais erros.¹³ Minha devoção à Mahasweta não precisava de reconhecimento público nacional.

Ignorar a narrativa da ação ou do texto enquanto instanciamento ético é esquecer a tarefa de tradução sobre a qual se predica o ser humano. Tradução é o ato de transferir de um a outro. Em *bangla*, como

na maioria das línguas do norte da Índia, ela é *anu-vada* — ou seja, um falar em seguida, *translatio* enquanto *imitatio*. Esse relacionar-se com o outro como fonte da própria elocução é o ético como ser relacional, como um ser-para. Toda grande literatura bem como toda ação especificamente boa — aqui, qualquer definição levantaria questões sobre seus pressupostos — celebra isso. Reconhecer isso não é ‘pregar’, ou assim espero.

A tradução é, portanto, não somente necessária, mas inevitável. Entretanto, na medida em que o texto guarda seus segredos, ela se torna impossível. A tarefa ética nunca é realizada de fato. “Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha”, um dos contos que foram incluídos em *Imaginary Maps*, é a estória de tal impossibilidade inevitável. O aborígene indígena é mantido à parte, ou ‘outrizado’ [feito ‘outro’], pelos descendentes dos antigos colonos, os ‘indianos’ comuns. Diante do radicalmente outro: o pterodactyl pré-histórico, o aborígene e o colono indiano se tornam historicamente humanos conjuntamente. O pterodactyl não pode ser traduzido. Mas o aborígene e o colono indiano passam a traduzir-se um ao outro em silêncio e na relação ética.

Fetichizar a língua aborígene não faz desaparecer essa tarefa fundadora da tradução. Às vezes leio e ouço que o subalterno pode falar em suas línguas nativas. Eu gostaria de poder ter essa autoconfiança tão firme e inabalável que têm o intelectual, o crítico literário e o historiador que, aliás, afirmam isso em inglês. Nenhuma fala é fala enquanto não é ouvida. É esse ato de ouvir-para-responder que se pode chamar de o imperativo para traduzir.

Freqüentemente confundimos isso com ajudar pessoas em dificuldade, ou com pressionar pessoas para que aprovelem boas leis, até mesmo para que insistam, em nome de outra, que a lei seja implementada. Mas a tradução fundadora entre as pessoas é um ouvir atentamente, com afeto e paciência, a partir da normalidade do outro, o suficiente para perceber que o outro, silenciosamente, já fez esse esforço. Isso revela a importância irreduzível do idioma, que uma língua-padrão, por mais nativa que seja, não pode anular.

Ainda assim, visando a educação primária dos mais pobres, ansiando pelas normas particulares à democracia, uma certa língua-padrão também deve ser compartilhada e praticada. Aqui pretendemos anular a impossibilidade da tradução, ou seja, negar provisoriamente a advertência Saussureana de que a mudança histórica na língua é herdada. O problema mais difícil aqui é a tradução do idioma para o padrão, uma coisa fora de moda entre os progressistas da elite, mas sem a qual as estruturas abstratas da democracia não podem ser compreendidas. Paradoxalmente, aqui as idiomáticas devem ser tratadas com o maior cuidado. Descobri recentemente que não há nenhum dicionário bengali-bengali para esse nível (a educação primária dos mais pobres), e que seja adequado para essa tarefa (a tradução do idioma para o padrão).¹⁴ O falante de alguma forma de bengali-padrão não consegue ouvir o bengali subalterno auto-motivado a não ser que este tenha sido organizado por uma empreitada editorial politicamente correta, o que equivale a dizer, por mais assistencialismo.

Não nos é possível mudar a qualidade da aprendizagem por repetição ou 'decoreba' nas camadas mais baixas da sociedade. Mas com um dicionário monolíngüe, de fácil uso, podemos estimular o espírito de independência e verificação a serviço do comportamento normativo — ingredientes essenciais para a manutenção diária de uma coletividade política democrática. As Nações Unidas, e as organizações não-governamentais em geral, freqüentemente falam triunfantemente sobre os números de escolas que inauguram. Raramente temos notícia de relatórios de acompanhamento e, é claro, não sabemos o que é que acontece naquelas salas de aula diariamente. Mas um dicionário, ao traduzir do idioma para o padrão, mesmo enquanto resiste à necessária impossibilidade da tradução, viaja por toda a parte. É somente assim que a subalternidade pode se traduzir esmeradamente para dentro de uma hegemonia que possa utilizar e exceder toda assistência e resistência que nós podemos organizar de cima. Não tenho a menor dúvida disso.

Lamento que não vou estar com vocês quando essas palavras forem lidas. Escrevo-as à luz de um lampião à prova dos ventos fortes

daqui, em um quarto minúsculo em Jonara, um assentamento de uma certa tribo 'des-notificada'.¹⁵ No quarto ao lado há um grande número de homens da tribo, um dos quais veio voluntariamente e aprendeu tanto comigo em quatro horas de trabalho concentrado que outro, mais velho, veio um pouco depois e aprendeu outro tanto e, em seguida, me pediu para preparar o primeiro para que ele possa ensinar os adultos até que eu volte. (Meu trabalho de formação de educadores, que faço sistematicamente pelas manhãs, é com grupos de crianças e seus professores). Agora os homens estão murmurando no quarto ao lado, debruçando-se sobre letras e palavras; um deles, estudante na escola de segundo grau local, estava, até o momento, separado dos mais velhos porque o idioma não se traduzia para o padrão.

À tarde, a única mulher recém-casada razoavelmente alfabetizada que eu tinha visto no ano anterior me disse na presença das mulheres mais velhas: "Esqueci tudo". Sua cabeça estava voltada para mim, longe delas, e seus olhos cintilavam com as lágrimas. Mais tarde ela apareceu à minha porta e escreveu seu nome e endereço, além dos números de um a dez, a prova costumeira de que se foi alfabetizada, e em seguida o seu recado: "Mashi volta".

Quanto tempo durará o entusiasmo dos homens e a angústia das mulheres? Não posso saber agora. Mas o que estou descrevendo é bastante diferente da retidão rígida das assim-chamadas aulas para educação de adultos. Permitam-me traduzir para vocês as linhas que foram escritas para mim, durante nossa aula e por conta própria, pelo primeiro homem que veio receber aula hoje, sem saber nada além do alfabeto *bangla*: "*yele koto anando holo choley jabey abar kobey abey boley na*".

Este é o dialeto crioulo tribal do *bangla* que Mahasweta tenta reproduzir em sua ficção e que não me é possível traduzir para o inglês. Meu amigo Sahan Sabar pensava que estava escrevendo em bengali-padrão. Sou testemunha da tentativa de traduzir que a frase carrega em si. Sugeri que ele fizesse duas modificações, assegurando que a primeira era apenas uma variação. Não modifiquei a marca mais podero-

sa do dialeto crioulo — a ausência do ‘tu’ — *tumi* —, uma ausência que apenas a poesia ou o afeto poderiam produzir no bangla-padrão. A frase de Sahan tomaria a seguinte forma em sua tradução para o inglês-padrão: “[You] came how much joy there was [you] will leave us doesn’t say when [she] will return”.¹⁶

Esse subalterno me deu a dádiva da fala, já a caminho da tradução, porque eu atendera ao seu idioma, e não porque eu o ajudara em um apuro. Esses Sabars, homens e mulheres, traduzem constantemente para mim, conscientemente, entre suas falas, seu crioulo e meu bengali. *Eles* não necessitam de imediato de um dicionário antropológico da língua Kheria. Há alguns desses na biblioteca da Universidade de Columbia. Hoje, enquanto proferimos nossos aceites dos prêmios que recebemos por nossas boas traduções a partir das vinte e uma línguas da Índia, quero lhes dizer, com ênfase especial, que o que a maior parte do futuro eleitorado precisa a fim de ter acesso, enfim, à democracia, ao invés de continuar tendo seus votos comprados e vendidos, é de simples e práticos dicionários monolíngües que ajudarão a traduzir do idioma para o padrão, em todas essas línguas. Espero que a Akademi se mobilize no sentido de satisfazer essa necessidade.

Quanto a mim, não posso evitar traduzir o que amo, entretanto resisto à tradução para o inglês, nunca ensino algo cujo original eu não possa ler, e constantemente modifico traduções impressas, inclusive as minhas. Acho uma péssima idéia traduzir Gramsci, Kafka e Baudelaire para as línguas indianas a partir do inglês. Enquanto tradutora, portanto, represento vivamente a contradição, a contra-resistência, que há no cerne do amor. E agradeço a vocês por premiarem o que não precisa ser premiado: o prazer do texto.

Tradução de Eliana Ávila e Liane Schneider

Notas

- 1 [Nota das editoras:] Uma versão do original, "Translation as Culture", foi publicada em *Translating Cultures*, ed. Isabel Carrera Suarez, Aurora Garcia Fernandez, M.S. Suarez Lafuente (Oviedo-Hebden Bridge; KRK-Dangaroo Press, 1999), 17-30. Foi republicada em *Parallax* (6.1 [2000]: 13-24), com agradecimentos dos editores à Gayatri Spivak e à Isabel Carrera Suarez. Agradecemos igualmente, pela oportunidade de publicar esse texto inédito em português.
- 2 No ano seguinte à minha palestra em Oviedo, recebi o Prêmio de Tradução da Academia Nacional de Letras na Índia e apresentei meu discurso de aceite em 1998. Há uma certa continuidade entre esses dois eventos. No primeiro, questiono o hibridista metropolitano. No último, contesto o identitário nacionalista. Tomei a liberdade de acrescentar meu discurso de aceite como a conclusão mais apropriada a esse artigo, que, dessa forma, é composto por duas partes, *Oviedo e Nova Delhi*.
- 3 O que se segue é meu próprio digerir interpretativo de Melaine Klein, *Works*, Vols. 1-4 (New York, Free Press, 1984). É impossível, portanto, fornecer notas de rodapé específicas. Os detalhes também podem não se assemelhar aos da psicanálise Kleiniana ortodoxa.
- 4 [Nota da tradutora (Ávila):] A dádiva, segundo Derrida (1992), interrompe a distinção entre dar e receber, e entre sujeito e objeto: longe de ser dada por alguém a outrem, ela 'acontece'. Por não ser objeto, ela foge a conotações comerciais de obrigação, troca ou dívida: se uma dádiva pode ser dada, já não é dádiva, mas presente. O presente, por outro lado, é marcado pelas polaridades da ordem linear de circulação e troca, que anulam a dádiva. Onde o tempo é concebido como um círculo que se fecha (mesmo que em movimento ou espiral), fazendo coincidir o presente com seu retorno, não há dádiva. A dádiva só é possível no instante em que se interrompe o círculo (e a ordem de circulação de mercadorias, contratos e prazos), ou seja, no instante em que se interrompe e se excede o tempo contábil. (Jacques Derrida, *Given Time. I, Counterfeit money*. Trans. Peggy Kamuf. Chicago: University of Chicago Press, 1992.).
- 5 É nesse sentido mais coloquial que situamos Taylor 1994.
- 6 O imenso trabalho de pensar a relação de tal "mapeamento mnemônico" com "a tecnologia de posicionamento dos satélites oferecendo uma solução definitiva a essa questão, que alguns defendem ter causado nossa ruptura da nossa origem:

onde estou?” deve ser realizado sem conclusões precipitadas (Kurgan e Costa 1995, 121, tradução minha). O texto completo, especialmente o visual, deve ser estudado através de uma leitura minuciosa ‘ativa’ do *Yirmikirli*, o que já pode ser impossível atualmente. A necessária, mas impossível, tarefa de tradução cultural é ao mesmo tempo possibilitada e arruinada pela marcha da história.

- 7 O filme se baseia no romance *Gharé Bairé*, de Rabindranath Tagore. Em um artigo sobre tradução, deve-se observar que o título em inglês é uma tradução infeliz. Não capta a delicadeza do efeito limiar do original, que está no caso locativo, podendo ser traduzido como ‘dentro fora’.
- 8 Discuto a hospitalidade do subordinado em relação ao dominante em Spivak 2000.
- 9 [Nota da tradutora (Ávila):] *Bangla* é a denominação aborígine da língua que, em inglês e português, denomina-se *bengali*.
- 10 Uma das mais importantes metáforas-conceitos da estética sânscrita. Literalmente, ‘ressonância’.
- 11 Veja Devi 1995.
- 12 Sobre ‘leitor-enquanto-tradutor’ (RAT, *reader-as-translator*), veja Spivak 1993.
- 13 O Prêmio Jnanpith, instituído em 22 de maio de 1961, é dado à melhor contribuição geral à literatura por qualquer cidadão ou cidadã indiana e em qualquer das línguas incluídas no Programa VIII da Constituição da Índia. Mahasweta Devi recebeu esse prêmio em 1996.
- 14 O que compreendo é que a Academia de Letras do Estado de Bengala Ocidental desde então produziu um dicionário para estudantes. Meus próprios esforços encontram-se detidos pela burocracia.
- 15 Em 1871, os ingleses criaram um decreto em que alguns grupos aborígenes foram definidos como “tribos criminosas”. Em 1952, cinco anos após a Independência, o governo indiano cancelou o decreto, ‘des-notificando’ aquelas tribos.
- 16 [Nota da tradutora (Schneider):] Em português, “[Você] veio quanta alegria [você] vai nos deixar não diz quando [ela] vai voltar”.

Referências bibliográficas

Derrida, Jacques. *Given Time I: Counterfeit Money*. Trad. Peggy Kamuf. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Devi, Mahasweta. *Imaginary Maps: Three Stories*, Trad. Gayatri Chakravorty Spivak. New York: Routledge, 1995.

Klein, Melanie. *Works*. Vols. 1-4. New York, Free Press, 1984.

Kurgan, Laura, e Xavier Costa, eds. *You are Here: Architecture and Information Flows*. Trad. Gayatri Chakravorty Spivak. Barcelona: Museum of Contemporary Art, 1995.

Lord, A.B. *The Singer of Tales*. New York: Atheneum, 1965.

Napaljarri, Peggy Rockman, e Lee Cataldi, eds. e trads. *Yimikirli: Warlipi Dreamings and Histories*. San Francisco: HarperCollins, 1994.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "The Politics of Translation." In *Outside the Teaching Machine*. New York: Routledge, 1993. 197-200.

Spivak, _____. "Deconstruction and Cultural Studies: Arguments for a Deconstructive Cultural Studies." *Deconstructions: A User's Guide*. Ed. Nicholas Royle. Hampshire: Palgrave, 2000.

Taylor, Charles. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.