

Naar een politiek en poëतिक van vertaling

Esha Guy Hadjadj¹

Abstract – Western approaches to translation are often articulated in terms of fidelity and treason: should the translator be faithful to the original and betray the public, or the other way around? However, conceiving of translation in these terms reduces the original text to a passive source that awaits translation. It does not necessarily take into account how violence is an integral part of any translation. Especially when translating decolonial texts, the translator should be wary of the epistemic violence translation might inflict on the original text. How might a responsible translator grapple with the epistemic violence of translating into the languages of Euromodernity? This article tries to redefine translation in terms of call and response, thereby underlining the incommensurability of translation that distances the translation from the original. It situates the violence of translation at the heart of its approach. With the use of Glissant and Spivak, it defines the task of the translator as the duty to respect the opacity of the original text. In such a politics and poetics of translation, translation is no longer conceived as a technical skill, but as a political form of art, in which the translator should listen to the singular call of the original text and respond in its own singular idiom.

Inleiding

De laatste jaren is de taak van de vertaler steeds meer een onderwerp van debat geworden in de Nederlandse publieke opinie. De eerste aanleiding hiervoor was de vertaling van Margo Jeffersons (2017) *Negroland*. Vervolgens kwam Harm Damsma's vertaling van James Baldwins (2018) dubbel-essay *The fire next time*, en ook Jeanne Holierhoeks vertaling van Frantz Fanons (2018) *Peau noir, masques blancs*. Alle drie de vertaling konden rekenen op kritiek vanwege de keuze om respectievelijk “*Negro*” en “*nègre*” met het n-woord te vertalen in het Nederlands en “*white*” en “*blanc*” met “blank”. Uitgeverij De Geus besloot deze woorden uiteindelijk te vertalen met respectievelijk “zwart” en “wit”, met een korte toelichting van Damsma erbij waarin hij zijn keuzes verdedigde. Hij beargumenteerde dat hij alleen op deze manier trouw kon blijven aan de stijl van Baldwin en het Nederlands van de jaren 60. In *De Volkskrant* (2019) vraagt columnist Elma Drayer zich

1. Esha Guy Hadjadj is zelfstandig schrijver en journalist. Hij behaalde in 2021 een masterdiploma in de wijsbegeerte aan de Universit  Paris 8. Contact: Esha.b.guy@gmail.com. Dit artikel is vrij beschikbaar volgens de bepalingen van de Creative Commons licentie Naamsvermelding-Niet-Commercieel-GeenAfgeleideWerken (BY-NC-ND).

af of vertalingen van historische teksten zich moeten voegen naar activistische eisen of trouw moeten blijven aan de tijd van de brontekst, terwijl Neske Beks (2019) in *de Nederlandse Boekengids* beargumenteert dat de vertaler schrijft voor een hedendaags publiek en dus ook een hedendaags Nederlands moet gebruiken.

Deze debatten vonden plaats in het kielzog van de demonstraties tegen Zwarte Piet en de protestbeweging *Black Lives Matter*, maar beperkten zich niet alleen tot kwestie omtrent zwarte auteurs. Eva Wissenberg (2015) schonk al aandacht aan de koloniale sporen in verschillende vertalingen van Camus' werk. Ook Sadijah Boonstra (2022) bekritiseerde het koloniale taalgebruik in de vertaling van de Indonesische Pramoedya Ananta Toers *Aarde der mensen* en *Kind van alle volken* als volgt:

De handhaving van achterhaalde racistische terminologie houdt een koloniaal wereldbeeld van raciale ongelijkheid in stand, precies het wereldbeeld waartegen Pramoedya zich verzette – een gemiste kans om literatuur die ertoe doet daadwerkelijk aansluiting te laten vinden bij nog altijd actuele discussies over racisme en (de)kolonialiteit en de Nederlandse samenleving van vandaag.

Door deze verschillende kritieken kwam de vertaler steeds meer achter de coulissen vandaan. In plaats van de vertaler te zien als iemand die een technisch vak uitvoert, kwam de rol van macht en geweld binnen de vertaalpraktijk steeds meer onder de aandacht. Toch is er ook iets wat alle auteurs gemeen lijken te hebben: de verantwoordelijkheid van de vertaler wordt voornamelijk onderzocht in termen van *trouw* en *verraad* aan de oorspronkelijke tekst of de ingebeelde lezer. Dit is niet ongebruikelijk, aangezien deze twee termen centraal staan in de manier waarop Europese denkers vertaling hebben opgevat (Weber 2005, 66).

Vertaling is een proces van assimilatie en omissie, van grensbewaking en grensoverschrijding. Tussen iedere twee talen bestaat er een zekere *incommensurabiliteit*: onvertaalbaarheden die niet overgebracht kunnen worden in de gasttaal. Ik beargumenteer dat deze incommensurabiliteit de aanleiding kan zijn voor *epistemisch geweld*: de manier waarop kennisinstituten van koloniale machten alles wat niet in hun opvatting van kennis past diskwalificeren en verstommen (*silencing*) (Spivak 2010, 35). De mogelijkheid van epistemisch geweld komt duidelijk naar voren in Africana gedachtegoed. Denkers als de Ghanese Kwasi Wiredu en de Keniaanse Ngũgĩ wa Thiong'o schreven al uitvoerig over het epistemisch geweld dat in taal en vertaling tot uiting komt. Zij meenden dat zolang Afrikaanse auteurs in het Engels, Frans of Portugees zouden schrijven, hun denken onherroepelijk beïnvloed wordt door de taal waarin het zich formuleert. Denken doet men immers niet *met* een taal, maar *in* een taal: syntax en woordenschat beïnvloeden in grote mate wat voorstelbaar is. Vandaar dat filosofen en schrijvers van het con-

continent en in diaspora al decennia pleiten voor een denktraditie en literaire traditie die in Afrikaanse talen wordt geformuleerd: een “*conceptual decolonisation*” zoals Wiredu het noemt. Deze talige wending is een poging om Afrikaanse filosofieën los te koppelen van het epistemisch geweld dat hen wordt aangedaan door Africana gedachtegoed te ontwikkelen in een Europese taal.

De bundel *Listening to ourselves* van Chike Jeffers (2013) is de eerste meertalige filosofiebundel die enkel in Afrikaanse talen geschreven is en situeer ik daarom in het kielzog van Wiredu en Ngūgī. Jeffers had twee redenen om de eerste bloemlezing in Afrikaanse filosofieën samen te stellen: ten eerste wilde hij de waarde laten zien van Afrikaanse talen voor de filosofie en hun gebruik normaliseren, “iets dat op zijn minst een mogelijkheid moet zijn voor toekomstige Afrikaanse filosofen” (Jeffers 2013, XV).² Zijn tweede reden had eerder een politiek karakter: iedereen moet het recht hebben om in een taal te schrijven zonder dat daarop wordt neergekeken. De bundel stoelt op de Engelse spiegelvertaling om de lezer die de Afrikaanse talen niet machtig is toch toegang te bieden aan de inhoud.

Deze bundel roept echter een belangrijke vraag op voor vertalers: hoe kan men een tekst vertalen zonder het epistemische geweld te herhalen waaraan de auteur probeert te ontsnappen? Vertalers kunnen namelijk niet ontkomen aan het proces van omissie en assimilatie dat ten grondslag ligt aan iedere vertaling, noch aan de algemene medeplichtigheid van vertaling in het in stand houden van wat Lewis Gordon (2018, 140-141) “*Euromodernity*” noemt: de huidige machtsorde die opkwam eind 15e eeuw³, waarin Christelijke Europeanen zichzelf als toekomst van de mensheid presenteren en waarin de rest ofwel van het wereldtoneel verdwijnt ofwel assimileert in de nieuwe wereldorde. Volgens Mignolo (2005) dient vertaling in de moderniteit er altijd toe om andere volkeren en culturen leesbaar en bestuurbaar te maken voor imperialistische machten. In dit artikel probeer ik daarom aan de hand van verschillende auteurs en stromingen een aanzet te doen toen naar een *politiek en poëtiek van vertaling*, een alternatieve vertaalopvatting die vertaling herdefinieert als politieke kunstvorm in plaats van technisch vak. Binnen deze vertaalopvatting zou de vertaler verantwoordelijk kunnen omgaan met de medeplichtigheid van vertaling aan het epistemisch geweld van de Euromoderniteit.

Om dit doel te bereiken onderzoek ik eerst de werking van epistemisch geweld en de nood voor conceptuele dekolonisatie in Africana Studies vanuit het werk van Ngūgī wa Thiong’o en Kwasi Wiredu. Vervolgens betrek ik het werk van

-
2. “[S]omething that at least should be an option for future African philosophers” (Jeffers 2013, XV, mijn vertaling)
 3. Een aantal sleutelmomenten in de opkomst van de Euromoderniteit: Cristoforo Colombo landt op de hedendaagse Bahamas (1492). Koning Ferdinand en Koningin Isabella van Spanje verslaan de Moren in Granada en verdrijven de joodse bevolking uit Andalusië (1492). Vasco da Gama bereikt de Indiase kust (1498). Diogo Caõ vaart de Kongo-rivier op (1482). Bartolomeu Dias bereikt het Zuidelijkste punt van het Afrikaanse continent en noemt het “Kaap de goede hoop” (1488).

Édouard Glissant en Jacques Derrida erbij om te onderzoeken hoe teksten in Europese talen op hun manier epistemisch geweld kunnen omzeilen of bekritisieren. Daarna beschrijf ik de dominante *bourgeois* notie van vertaling als een apolitek technisch vak van transparante betekenisoverdracht tussen twee talen. Bourgeois vertaling faciliteert juist epistemisch geweld door te doen alsof vertaling een apolitek vak is. Aan de hand van Glissant beargumenteer ik daarom dat de vertaler het *recht op opaciteit* van de oorspronkelijke tekst moet respecteren om dit epistemische geweld zo veel mogelijk in te dammen. Vervolgens vul ik Glissants begrip van tekstuele opaciteit aan met behulp van Gayatri Chakravorty Spivaks vertaalfilosofie. Op deze manier probeer ik vertaling te benaderen in termen van *call* en *response*, roep en antwoord, in plaats van trouw en verraad. Door vertaling in termen van roep en antwoord te benaderen waarborg ik de *agency* van de oorspronkelijke tekst en erken ik het geweld dat inherent is aan vertaling.

Het lijkt misschien een excentrieke keuze om deze filosofen en schrijvers samen te lezen, gezien ze uit uiteenlopende tradities komen en zich niet altijd beperken tot academische filosofie. Er zijn echter verschillende redenen voor deze keuze. Allereerst vertrek ik vanuit een vraag in plaats van een probleem in een specifieke denktraditie. Ik vraag mij af hoe vertalers naar het Nederlands het epistemisch geweld van de Euromoderniteit zo veel mogelijk kunnen indammen. Gezien de recente vertaaldebatten in Nederland is dit namelijk verre van een afgesloten kwestie, terwijl de vertaling van teksten niet op zich laat wachten. Ten tweede spreken de theoretici die ik hier bespreek allen vanuit verschillende contexten, maar ze veronderstellen allemaal dat vertaling de incommensurabiliteit tussen eender welke twee talen veronderstelt, en daarmee de mogelijkheid van geweld. Daarnaast verhouden allen zich expliciet tot de (neo)koloniale context waarbinnen ze schrijven en waartegen ze zich afzetten. Hierdoor denk ik dat ik ze toch samen kan lezen om een vertaalopvatting te ontwikkelen die rekening houdt met het epistemische geweld van vertaling. Tenslotte bouw ik voort op de relationele benadering van Glissant. Hij pleit voor een *pensée de l'errance*, een dwaaldenken dat vanuit een persoonlijke context vertrekt maar weigert in een specifieke traditie te settelen (Glissant 1990, 27-31). Dit dwaaldenken is er niet op uit verschillende denkstromingen te beheersen of verenigen, maar om via omwegen een nieuw licht te schijnen op de eigen ervaring (220). Door deze verschillende denkers samen te lezen, doe ik een aanzet tot een politiek en poëतिक van vertaling, die niet meer afhangt van *trouw* en *verraad*, maar van *roep* en *antwoord*.

De meertalige wending in Africana

Toen vele gekoloniseerde landen in de tweede helft van de twintigste eeuw hun onafhankelijkheid behaalden, was dat slechts het begin van een lang en moeizaam dekolonisatieproces. Naast de economische uitbuiting van de kolonies in dienst

van de metropool, is het Europese superioriteitsdenken op basis van cultuur of ras een gemene deler onder de verschillende vormen van Europees (neo)kolonialisme. Enkel politieke soevereiniteit kan daarom geen voldoende voorwaarde zijn voor dekolonisatie. De Keniaanse schrijver Ngūgĩ wa Thiong’o constateerde in het beroemde *Decolonizing the Mind* (1986) dat de dekolonisatie van de geest de volgende opdracht vormt voor intellectuelen van het Afrikaanse continent. Hoewel Ngūgĩ eerder verbonden is aan de Afrikaanse renaissance dan aan de dekoloniale school uit Zuid-Amerika, vormen zijn standpunten een goed beginpunt om het belang van meertaligheid te duiden.⁴

Volgens Ngūgĩ is het uiteindelijke doel van het kolonialisme de uitbuiting van de natuurlijke grondstoffen in de kolonie. Het belangrijkste wapen dat daarvoor wordt ingezet is echter van een psychologische orde: de “culturele bom” (*cultural bomb*) (Ngūgĩ 1986, 3). Met deze metafoer duidt hij op wat we met de hulp van Foucault (1994, 299) een koloniaal *dispositief* kunnen noemen: een heterogene samenstelling aan instituten, instellingen, wetten en discours die bepalen wat zichtbaar is en wie gehoord of begrepen wordt. Ngūgĩ heeft het niet zozeer over wat die culturele bom precies inhoudt, maar meer over het effect ervan: het vernietigt het vertrouwen van een gemeenschap in haar namen, haar omgeving, haar talen, haar geschiedenis van verzet, haar eenheid en uiteindelijk het vertrouwen in zichzelf. Het koloniale dispositief legt een inferioriteitsdenken op aan de gekoloniseerde, om hem vervolgens te laten identificeren met de superieure koloniale cultuur.

Binnen deze context betekent dekoloniseren je ontdoen van de effecten van de culturele bom. Het dekoloniseren van de geest houdt voor Ngūgĩ in dat Afrikanen zich ontdoen van het kennis- en waardesysteem dat hen is opgelegd door Europees kolonialisme, om zo hun eigen cultuur en wetenschap te ontwikkelen. Het is deze notie van dekoloniseren die ik als leidraad neem in dit artikel. Met dekoloniale teksten bedoel ik hier dus niet de teksten van de Latijns-Amerikaanse dekoloniale school, maar eerder teksten die zich proberen te ontdoen van het epistemische geweld van de Euromoderniteit.

4. Afrikaanse renaissance is het idee dat het Afrikaanse continent momenteel bezig is met een economisch, politiek en cultureel herstel, onder ander door een herwaardering van het prekoloniale verleden. Deze renaissance begon volgens Ngūgĩ door het idee van Afrika als pan-Afrikaans antikoloniaal bewustzijn, ontwikkeld in de Caraïben en de VS, en luidde een Afromoderniteit in die losstaat van de Euromoderniteit. Maar het idee van een Afrikaanse renaissance nam pas zijn huidige vorm aan in het Zuid-Afrika van de jaren 90, door denkers als Nelson Mandela en Thabo Mbeki, die in de afschaffing van Apartheid de belofte zagen van een Afrikaans herstel. Overigens spelen voor Ngūgĩ meertaligheid en vertaling een belangrijke rol in de Afrikaanse renaissance. Tijdens de Europese renaissance ruilde intellectuelen immers het Latijn in voor hun vernaculaire taal en begonnen zij veel werken naar hun moedertaal te vertalen. Hiermee legden zij de basis voor de Italiaanse, Duitse of Engelse cultuur. Op vergelijkbare wijze zouden Afrikaanse schrijvers nu het Engels, Frans of Portugees moeten inruilen voor hun volkstalen (Ngūgĩ2009, 67-97).

Taal- en literatuuronderwijs waren een belangrijke schakel in dit koloniale dispositief. In het Kenya van Ngūgī's jonge jaren werd in 1952 een noodtoestand uitgeroepen door de Britten, die vreesden dat de Mau Mau-opstand zou leiden tot chaos in de kolonie. Een gevolg van deze noodtoestand was dat het gehele Keniaanse onderwijssysteem door de Britten werd overgenomen. Zij voerden het Engels in als de enige toegestane voertaal in de klaslokalen (Ngūgī 1986, 11). Voor Ngūgī was dit beleid een belangrijke oorzaak van “de koloniale vervreemding” (*colonial alienation*) die veel opgeleide Kenianen van zijn generatie zouden ervaren. Beheersing van het Engels werd de maatstaf van intelligentie en succes, de toegangspoort tot kennis en macht, zodat men alleen op invloedrijke posities terecht kon komen als men zich voldoende had geassimileerd tot de Engelse cultuur (Ngūgī 1986, 12).

Ngūgī richt zich vanaf 1977 nog alleen maar op het Kikuyu om de koloniale vervreemding tegen te gaan die hij ervaart in het Engels. De redenen hiervoor zijn meervoudig. Ten eerste vindt hij deze talige wending een noodzakelijke voorwaarde voor de dekolonisering van de geest en het decentreren van de koloniale macht. De Afrikaan moet volgens hem op school kunnen lezen over zijn eigen wereld. Daarnaast hoopt hij hierdoor bij te dragen aan de ontwikkeling van zijn eigen cultuur in plaats van die van de neokoloniale macht. Daarnaast probeert hij hierdoor de afstand tussen hoogopgeleiden en het volk te overbruggen, om zo de laatstgenoemde aan te sporen tot politieke actie. Het was voornamelijk deze socialistische ambitie die zou leiden tot zijn arrestatie en gevangenschap in 1978.

Ondanks de helderheid van Ngūgī's pleidooi volgen weinigen hem vooralsnog in zijn vlucht naar Afrikaanse vernaculaire talen. In de filosofie komt Kwasi Wiredu in de buurt van Ngūgī's positie, ook al is hij minder resoluut. Wiredu (1996, 3) stelt dat “vroeg of laat Afrikaanse filosofie in een Afrikaanse taal of in Afrikaanse talen gedaan moet worden”⁵, omdat het analyseren van een Afrikaanse samenleving met een westers conceptueel schema kan leiden tot verkeerde opvattingen en conclusies. Wat Wiredu echter toevoegt aan Ngūgī's oproep om de geest te dekoloniseren is zijn filosofische uiteenzetting van de incommensurabiliteit die ten grondslag ligt aan vertaling in het algemeen, en hoe deze incommensurabiliteit politieke gevolgen heeft op het continent. Via Wiredu's filosofie kunnen we dus een vertaalslag maken van de specifieke Afrikaanse context waarin Ngūgī en Wiredu schrijven naar vertaling in het algemeen.

In *Cultural Universals and Particulars* (1996), zet Wiredu de epistemologische meerwaarde uiteen van Afrikaanse talen voor de filosofie in het algemeen en voor Afrikaanse filosofen in het bijzonder. Hij maakt een onderscheid tussen *cultural particulars* en *cultural universals*. De eerste groep betreft waarden, feiten en con-

5. “Sooner or later, moreover, African philosophy will have to be done in an African language or in African languages”, mijn vertaling.

cepten die communicatie tussen individuen vergemakkelijken als ze dezelfde cultuur delen; cultural universals daarentegen vormen de noodzakelijke voorwaarden van communicatie als zodanig. Neem taal bijvoorbeeld, een *cultural universal* omdat zonder taal communicatie niet mogelijk is. Maar ook het concept ‘object’ is volgens Wiredu (1996, 25) noodzakelijk om communicatie als zodanig mogelijk te maken.

Om te achterhalen of een concept universeel is of particulier, dient men het concept te vertalen naar een Afrikaanse taal, om vervolgens na te gaan of de gereleerde problemen en oplossingen hierin nog begrijpelijk zijn (Wiredu 1996, 137). Zo ja, dan is er reden om het concept toe te eigenen in de Afrikaanse taal. Zo niet, dan moeten we het als een cultuurspecifiek concept beschouwen. Zo zijn de concepten *God* en *het Woord* niet universeel, omdat er in het Akan dat Wiredu spreekt niet zoiets bestaat als een God die *ex nihilo* kan scheppen, noch een *logos* dat het rationele principe van de kosmos vormt (Wiredu 1996, 89-90). Alexis Kagamé (1970, 96) signaleert evengoed dat Descartes’ gevleugelde uitspraak “ik denk dus ik ben” cultuurspecifiek is en niet universeel. Volgens hem is bestaan in het Kinyarwanda namelijk altijd locatief. Een Rwandees die enkel Kinyarwanda spreekt zou op Descartes’ uitspraak antwoorden: “Je denkt dus je bent... waar?”

De alomtegenwoordigheid van Europese talen in de filosofie zorgt ervoor dat cultuurspecifieke problemen zoals Descartes’ Cogito als universeel worden aangenomen. Men vergeet dat de betekenis van concepten onlosmakelijk verbonden is met de taal waarin ze worden geformuleerd. “Conceptuele dekolonisatie” komt daarom voor Wiredu (1996, 136) neer op twee complementaire projecten. Ten eerste het kritisch bestuderen van westerse conceptuele schema’s via een Afrikaanse taal om te bepalen welke filosofische problematieken universeel zijn en welke cultuurspecifiek. Ten tweede het verbouwen (*colere, cultus*) van de eigen Afrikaanse taal om daarmee eigen cultuurspecifieke filosofische problemen te formuleren. Taalspecifieke problemen zijn namelijk geen pseudoproblemen, zolang ze niet als universeel worden gezien.

De vergelijkende filosofie die Wiredu voorstelt, is dus deels een oefening in nederigheid. Door in meerdere talen te denken valt het namelijk op hoe weinig concepten aanspraak kunnen doen op een universele waarheid, en dus hoe geen enkele denktraditie de waarheid in pacht heeft. Onvertaalbaarheden zijn het bewijs tegen een universele filosofie. De incommensurabiliteit van vertaling situeert namelijk een filosofie in haar talige en historische context, en belet daarmee dat ze zomaar overal op van toepassing kan zijn.

Wiredu en Ngūgĩ schrijven vanuit een Afrikaanse context waarin epistemisch geweld tot de orde van de dag behoort, waarin enkel Europese talen serieus worden genomen en alle andere talen uitgesloten zijn van de academische of literaire wereld. In deze context van epistemisch geweld ziet Wiredu vertaling als een emancipatoir middel voor Afrikaanse filosofieën. De onvertaalbaarheid van Euro-

pese concepten in het Akan begrenzen deze concepten namelijk niet alleen in hun specifieke culturele context; ze dienen evengoed als de markering van een specifieke Ghanese context. Daar waar de hegemonie van Europese talen in de filosofie nauwelijks het Akan de ruimte biedt om filosofisch jargon te ontwikkelen, wijzen onvertaaltbare Akan concepten op filosofische problemen die een uitwerking in het Akan vereisen. Wiredu zet dus de incommensurabiliteit van vertaling in om de Afrikaanse filosofie te dekoloniseren.

Als ik me echter verplaats in de positie van de vertaler die dergelijke concepten naar het Engels, Frans of Nederlands moet vertalen, komt de hoofdvraag van dit stuk des te harder teruggeslingerd. Hoe kan deze vertaler een theorie overbrengen naar een taal waaraan de theorie juist probeert te ontsnappen? Hoewel de urgentie van deze vraag het duidelijkst naar voren komt als reactie op Wiredu's en Ngūgī's projecten, blijft de kwestie relevant voor dekoloniale teksten in het algemeen. Ongeacht de taal waarin het denken zich formuleert, wanneer een auteur tegen het geweld van de Euromoderniteit in schrijft, blijft de taak van de vertaler een belangrijk vraagstuk, gezien de medeplichtigheid van vertaling in het project van de Euromoderniteit. Op deze manier kunnen we voorbij aan de binaire tegenstelling tussen Afrikaanse en Europese talen die van belang is in het werk van Wiredu en Ngūgī, maar in de context van dit artikel minder op vertaling in Nederland van toepassing is. In de volgende paragraaf probeer ik aan te tonen hoe ook Engelse, Franse of Nederlandse teksten zich tegen het epistemische geweld dat in hun taal sluimert kunnen keren.

‘Langue, Langage, Idiome’

Op het eerste gezicht is het evident dat niet alleen teksten in het Akan of Kikuyu zich afzetten tegen de Euromoderniteit: veel invloedrijke dekoloniale werken zijn geschreven in een opgelegde taal, niet in de laatste plaats *Decolonising the mind* van Ngūgī en *Cultural Universals and Particulars* van Wiredu. Maar om te begrijpen hoe dezelfde dynamieken van incommensurabiliteit en epistemisch geweld zich voordoen in Engelse of Franse werken is het handig om twee auteurs te bespreken die tegen het epistemisch geweld van een koloniale taal in probeerden te schrijven: Jacques Derrida en Édouard Glissant.

Het Frans mag misschien een wereldtaal zijn, maar dat wil niet zeggen dat de taal overal op dezelfde manier gesproken wordt. De Martinikaanse Glissant (1997, 552) constateerde al hoe het Frans uit Quebec *grosso modo* niet hetzelfde is als het Frans uit Martinique, noch het Frans uit Mali hetzelfde als het Frans uit Parijs. De verhouding van de gemeenschap tot het Frans is in ieder van deze gevallen anders: voor Malinezen is het Frans de taal van de nationale politiek en bureaucratie terwijl het Peul, Tamasheq of Bambara veel meer binnen families en op straat gesproken wordt. In Martinique is er geen oudere gesproken taal die men

spreekt zoals in continentaal Afrika. In plaats daarvan is er alleen het opgelegde Frans en het Creools. Ook al hebben al deze gemeenschappen de taal, *la langue*, gemeen, ze verschillen in de manier waarop deze taal ervaren en ingezet wordt: *le langage*. Dit onderscheid tussen *langue* en *langage* gebruikt Glissant om aan te tonen waarin het Frans van Martinique verschilt van dat van Frankrijk. Er is een andere verhouding tot het opgelegde Frans, een andere omgeving waarop gezegden en metaforen gebaseerd zijn, en andere culturele tradities die de taal beïnvloeden. Elders maakt Glissant (1990, 128) een vergelijkbaar onderscheid op individueel niveau: iedere literaire of filosofische tekst bezit iets wat het een singuliere uitdrukking maakt van een algemenere *langue* of *langage*. Dit is het *idioom* van de auteur. Deze drie concepten lees ik als een constellatie, waarbij het idioom van een auteur zich op singuliere wijze verhoudt tot de *langue* via de bemiddeling van de *langage*.

In *Le monolinguisme de l'autre*, een tekst die Derrida schreef voor een colloquium die Glissant samen met David Wills organiseerde, onderzoekt Derrida zijn eigen idioom en hoe het een product is van een specifieke *langage*, namelijk die van joodse Algerijnen met de Franse nationaliteit. Door het decreet van Crémieux uit 1870 kregen joden in Algerije het Franse staatsburgerschap, wat een doeltreffend Frans assimilatiebeleid inluidde. Na drie generaties zouden joden nog alleen maar Frans spreken, naar Franse scholen gaan, zelfs geografisch verwijderd zijn van de islamitische bevolking, en hun jodendom christelijker invullen dan voorheen. Derrida behoorde tot die derde generatie na het decreet van Crémieux, ontgoocheld door de Tweede Wereldoorlog waarin de Franse nationaliteit voor een korte tijd werd afgenomen door de collaborerende regering van Pétain. Deze twee historische gebeurtenissen, de assimilatie vanaf Crémieux en uitsluiting onder Pétain, zouden Derrida (1996, 13, 35) laten concluderen dat hij maar één taal spreekt, die nochtans niet van hem is.

Derrida (1996, 59-60) ziet zijn filosofie, of nog specifieker zijn schrijven, als een poging om zich toch de taal toe te eigenen die niet van hem is. Hij vraagt zich niet af hoe hij zich in de taal kan schrijven maar "*auprès de cette langue*", naar of tot de taal. Hij wil voorbij alle conventies van het Frans gaan, "*plus français que le français*" zijn, luisteren naar de geheime wet van het Frans die zich alleen aan hem openbaart. In deze zoektocht naar een nog Fransers Frans ontwikkelt Derrida zijn eigen idioom (Derrida, 1996, 82, 85). Dit idioom is het product van een bijna sadomasochistische verhouding met het Frans. Derrida schuwt het erotische jargon niet: hij wil de taal geen geweld aan doen – hij houdt immers van haar – maar hij wil iets laten komen in de taal, laten klaarkomen, waartegen zij niet zou kunnen protesteren.⁶

Ook al wordt Derrida nauwelijks als postkoloniale filosoof gelezen, laat *Le monolinguisme de l'autre* bij uitstek zien hoe hij tegen het epistemische geweld van de Euromoderniteit in probeert te schrijven. Derrida's idioom wordt gemedieerd

door de *langage* van een derde generatie joodse Algerijn met Frans staatsburgerschap, een ambigue positie gekarakteriseerd door een culturele bom die drie breuken veroorzaakte. Ten eerste de breuk met de Arabische/Amazighi taal en cultuur door Franse assimilatie, ten tweede de breuk met de Franse taal en cultuur doordat ze opgelegd zijn, en tenslotte de breuk met het Hebreeuws en het joodse verleden, door de verchristelijking van de geloofsbelijdenis. Spivak (2016) identificeert Derrida's kritiek op wat zij het eurocentrisme van de westerse filosofie noemt al in *De la grammatologie*. In *Le monolinguisme de l'autre* beweert Derrida dat deze kritiek zelfs zijn weerslag vindt in zijn idioom, die bemiddeld door de *langage* van zijn generatie geassimileerde joodse Algerijnen, het Frans op een singuliere wijze uitdrukt.

Derrida wijdt ook enkele opmerkingen aan de consequenties van een dergelijk idioom voor zijn vertaling. Hij stelt dat hij het beste schrijft, het meest zijn idioom en alle andere idiomen eert, wanneer zijn schrijven vertaling weerstaat. Het onvertaalbare is volgens hem “de poëtische economie van het idioom”, omdat het de vertaler verplicht zijn eigen taal te vernieuwen (Derrida 1996, 100).⁷ Dit onvertaalbare is de incommensurabiliteit van vertaling. In Derrida's geval functioneert deze incommensurabiliteit als poëtische uitdaging. “Vind *jouw* taal maar uit, als je de mijne wil verstaan”.⁸ Onder poëतिक versta ik hier een open ruimte waarin iets onvoorzien kan plaatsvinden, van waaruit iets nieuws of “ongehoords” kan ontstaan. Hier kom ik later op terug. Voor nu is het belangrijk dat we via de constellatie van *langue*, *langage* en idioom zien hoe er ook een zekere incommensurabiliteit binnen talen bestaat. Het idioom van Derrida valt niet netjes samen met de Franse *langue*, omdat het op een bepaalde manier het epistemisch geweld van de *langue* wil ontregelen.

Ook Franse teksten kunnen we dus als dekoloniale teksten opvatten, aangezien auteurs niet in een *langue* schrijven maar in een idioom. Dit idioom vereist een bepaalde vertaling, ongeacht de taal waarin het zich uitdrukt. Zeker wanneer het idioom op een singuliere wijze zich probeert te verzetten tegen het epistemische geweld van zijn taal, moet de vertaler bewust zijn van het epistemische geweld dat in de vertaling kan schuilen. Voordat ik deze manier van vertalen kan uitwerken, zal ik eerst de dominante westerse vertaalopvatting bespreken, om te

-
6. “Quel rêve ? Non pas de faire mal à la langue (...) non pas de la maltraiter, cette langue, dans sa grammaire, sa syntaxe, son lexique, dans le corps de règles ou de normes qui constituent sa loi, dans l'érection qui la constituait elle-même en loi. Mais le rêve (...) c'était peut-être de lui faire arriver quelque chose, à cette langue (...) quelque chose de si intérieur qu'elle ne fût même plus en position de protester sans devoir protester du même coup contre sa propre émanation. (...) quelque chose de si intérieur qu'elle en vienne à jouir comme d'elle-même[.] (Derrida 1996, 85, mijn vertaling, zijn cursief)
 7. “L'économie poétique de l'idiome”, mijn vertaling.
 8. “Invente donc *ta* langue si tu veux entendre la mienne”, mijn vertaling, zijn cursief.

laten zien hoe binnen deze opvatting de incommensurabiliteit van vertaling juist epistemisch geweld faciliteert.

Bourgeois vertaling

Vertaling is essentieel voor interculturele communicatie. Ngūgī vertrouwde niet voor niets op ‘de taal der talen’ om het werk dat hij voortaan in het Kikuyu schreef alsnog te kunnen delen met een wereldwijd publiek. Toch spreekt het niet voor zich hoe een vertaler zou moeten vertalen. Voorlopig definieert de dominante westerse opvatting vertaling nog altijd als de overdracht van betekenis van de ene naar de andere taal (Bielsa 2015). Trouw en verraad zijn de centrale termen in deze taalopvatting, zoals in de Italiaanse uitdrukking *traduttore traditore*, “vertaler verrader” (Weber 2005, 66). De belangrijkste vraag is aan wie de vertaler trouw moet zijn: het publiek of de oorspronkelijke tekst?

Binnen dit dominante schema kiezen vertalers in de praktijk eerder voor trouw aan het publiek dan aan de auteur (Weber 2005, 65). In het kielzog van Walter Benjamin zouden we deze vertaalstrategie *bourgeois vertaling* kunnen noemen, omdat het net als Benjamins ‘bourgeois taalbegrip’ berust op het idee dat woorden slechts middelen zijn om betekenissen uit te wisselen tussen mensen over objecten (Benjamin 1996, 65).

Bourgeois vertaling houdt zich enkel bezig met het ‘wat’ van de vertaling, en niet met het ‘hoe’: de manier waarop gedachten worden uitgedrukt. Het doel van vertaling is om de betekenis van anderstalige teksten toegankelijk en begrijpbaar te maken voor het eigen publiek. Betekenis wordt hier universeel opgevat, als iets dat het particuliere van de taaluiting overstijgt. Deze vertaalstrategie is relatief onschuldig als het gaat om het vertalen van gebruiksaanwijzingen en persverklaringen, maar in de literatuur of filosofie, waarin het ‘wat’ van de vertaling onlosmakelijk verbonden is met het ‘hoe’, stuiten we al snel op problemen (Weber 2005, 65).

Een belangrijke implicatie van bourgeois vertaling is dat het de vertaalpraktijk depolitiseert (Bielsa 2015). Een vertaling is goed of slecht naarmate de vertaler erin slaagt de betekenis van de originele tekst te verwoorden in de gasttaal. Natuurlijk bestaat er een incommensurabiliteit tussen talen, onvertaalbaarheden en ambigüiteiten die ervoor zorgen dat er iets ‘verloren’ gaat in de vertaling. Maar een goede vertaler kiest in deze gevallen voor de oplossing die de tekst zo begrijpelijk mogelijk maakt voor de lezer. Voor de bourgeois vertaler is vertaling een technisch vak dat bestaat uit het zo zorgvuldig mogelijk reproduceren van een originele tekst in de vertaalde tekst. Het maakt niet uit wie de vertaler is of wat zijn verhouding met het origineel is, zolang diegene maar een begrijpelijke tekst aanlevert, die idealiter leest alsof hij in de gasttaal geschreven had kunnen zijn. Voor de bourgeois vertaler is de incommensurabiliteit van vertaling een onhandig obstakel dat de

vertaling zo veel mogelijk moet verhullen. Dit kan alleen door trouw te zweren aan de ingebeelde lezer en de oorspronkelijke tekst te verraden. De bourgeois vertaler pretendeert namelijk een stem te geven aan de oorspronkelijke tekst, waarmee hij het origineel juist verstomt.

We kunnen de bourgeois eis om de vertaling begrijpelijk te maken zien als een uitdrukking van wat Glissant (1997, 14) “*transparantie*” noemt: de neiging van de Euromoderniteit om alles onder één noemer te plaatsen en de diversiteit van de wereld het zwijgen op te leggen. Culturele en individuele eigenschappen moeten zoveel mogelijk verdwijnen door ze te incorporeren in een universeel geldend denkkader zoals de markt, geopolitiek of systeemfilosofie. Universeel betekent hier niet dat er geen sprake is van verschil. Integendeel, dit denkkader stoelt op verschil om alles te scharen onder leesbare en bestuurbare categorieën. De apolitieke transparantie die de bourgeois vertaler nastreeft is juist de oorzaak van het epistemische geweld dat in vertaling schuilt.

De eerste stap naar een goede vertaler is aannemen dat er niet zoiets bestaat als een apolitieke vertaler. Vertalers als Venuti pleiten voor trouw aan de oorspronkelijke tekst in plaats van de lezer. Zij accepteren dat vertaling een proces is van assimilatie en omissie, en daarmee onlosmakelijk verbonden is met geweld. Een verantwoordelijke vertaler probeert dit geweld in te dammen en het vreemde van de oorspronkelijke tekst zo veel mogelijk te bewaren (Venuti 2005). Hiertegenover staan bourgeois vertalers, die menen alleen maar verantwoordelijk te zijn voor hun keuzes in zoverre ze de tekst begrijpelijk maken. Maar het is juist deze wens om de tekst begrijpelijk te maken die ten grondslag ligt aan het epistemisch geweld van vertaling. Onder het mom van begrip wist de bourgeois vertaler alle culturele en talige verschillen uit die de tekst anders maken, die de lezer confronteert met de grenzen van zijn begrip. Hiermee wekt de bourgeois vertaler de schijn dat andere talen en culturen net zo leesbaar zijn als de eigen cultuur. Maar wanneer een tekst in het Kikuyu leest alsof het in het Nederlands geschreven had kunnen zijn, wijst dat eerder op een mislukte vertaling dan een ideale.

De medeplichtigheid van vertaling in het handhaven van de huidige machtsverhoudingen komt voort uit de dominantie van de bourgeois vertaalopvatting. Transparante vertalingen verkopen beter, omdat ze de lezer het idee geven dat ze de tekst hebben begrepen. Maar de prijs voor dit begrip is dat alles wat ontregelt, wat stoort en confronteert – alles wat de tekst het vertalen waard maakt – verstomt. Spivak (2005, 94-95) merkt bijvoorbeeld op hoe vertaalde niet-westerse literatuur sinds de jaren 70 steeds meer wordt gelezen, door voornamelijk twee publieken: NGO-medewerkers en studenten. Volgens haar geldt voor beide groepen dat de teksten vaak een snelle en toegankelijke manier zijn om toegang te krijgen tot een andere cultuur, zeker wat gendergerelateerde kwesties betreft. Met behulp van Glissants notie van transparantie zien we dus hoe transparante verta-

lingen bijdragen aan de misvatting dat NGO-medewerkers begrijpen met wat voor gemeenschappen ze werken.

Een ander gevolg van bourgeois vertaling is de nadruk op het algemene karakter van vertaling als het product tussen twee talen. Professionele literaire vertalers zijn vaak niet gebonden aan een specifieke auteur; ze vertalen simpelweg uit een taal of uit meerdere talen. De bourgeois vertaalopvatting gaat voorbij aan het feit dat iedere vertaling tegelijkertijd een singuliere uitdrukking is van een singulier idioom (Weber 2005, 66). Lage vergoedingen op basis van aantal pagina's of woorden dragen eveneens bij aan een vertaalpraktijk die eerder draait om efficiëntie dan om wat Spivak (2005, 94) "de meest intieme vorm van lezen" noemt.⁹ Het resultaat is een verzameling 'wereldliteratuur' die eerder leest als een antropologisch of politiek document dan als literatuur. De lezer meent vervolgens een goed begrip te hebben van andere culturen, terwijl dit begrip gestoeld is op het verstommen van alles wat een andere cultuur moeilijk of vreemd maakt.

Het recht op opaciteit

Als vertalers van dekoloniale teksten niet het epistemische geweld willen herhalen waaraan deze teksten proberen te ontkomen, is het van belang een vertaalfilosofie te ontwikkelen die een alternatief biedt op de bourgeois vertaling. De benadering die ik hier wil uitwerken noem ik een *politiek en poëtiek van vertaling*. Deze vertaalopvatting erkent dat geweld een inherent onderdeel is van vertalen wat niet volledig weggevoerd kan worden. In plaats daarvan moet de vertaler proberen zoveel mogelijk dit geweld in te dammen. In deze paragraaf bespreek ik het politieke aspect van deze vertaalopvatting. De poëtiek in 'politiek en poëtiek van vertaling' kwam al even aan de orde bij mijn bespreking van Derrida, en werk ik verder uit in de volgende paragraaf.

Om het politieke karakter van vertaling terug te winnen moet een politiek en poëtiek van vertaling de bourgeois eis van transparantie inruilen voor wat Glissant (1997, 14) "het recht op opaciteit" noemt. Glissant (1990, 204) definieert *opaciteit* als "*la subsistance d'une singularité non-réductible*", wat ik vertaal als het voortbestaan van een niet-reduceerbare singulariteit. Hij gebruikt opaciteit als een manier om te denken buiten de universele logica van transparantie, waarin alles wordt ingekaderd en gerangschikt op basis van leesbare en bestuurbare overeenkomsten en verschillen. Opaciteit zorgt ervoor dat iets niet opgenomen kan worden in een alomvattend systeem. Het maakt een cultuur of individu niet onbegrijpelijk, maar ongrijpbaar, en garandeert daarmee de mogelijkheid tot onvoorziene ontmoetingen, ontwikkelingen en transformaties. Met andere woorden: opaciteit stelt de singulariteit van ieder ding veilig, net als zijn 'worden' (*devenir*).

9. "The most intimate form of reading", mijn vertaling.

Voor zover hij over vertaling schreef, deed Glissant dat altijd met zijn verbeelding van *la Relation* in het achterhoofd. *La Relation* is geen concept, omdat concepten zouden inkaderen en fixeren, daar waar de Relatie staat voor een “open geheel” van culturen¹⁰, zonder verenigend principe, dat constant op onvoorspelbare manier in wording is door de ontmoetingen, confrontaties en transformaties van haar delen (Glissant 1990, 185). Vertaling situeert hij vaak in de toekomst, als een middel waarmee *la Relation* zich meer en meer zal blootgeven.

Het nadeel hiervan is dat zijn uitlatingen over vertaling vaak een irenisch karakter bezitten, losgezongen van het geweld dat inherent is aan vertaling. Voor Glissant (1990, 206) prefigureert de “poëtische kracht” via de verbeelding de werkelijkheid¹¹, omdat kunst een bres kan slaan in stugge opvattingen over identiteit, cultuur of geschiedenis. Vandaar dat het soms lastig is om zijn woorden goed op waarde te schatten. Zijn uitspraken over *la Relation* kunnen we tegelijkertijd op twee niveaus lezen: als constatering over de werkelijkheid, én als performatieve handelingen die een nieuwe wereld moet inluiden. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat hij met zijn notie van het relatieve een wereld probeert voor te stellen “zonder centra in relatie tot periferieën, *ook al* bestaan er nog steeds economische, politieke en militaire centra” (Glissant 2008, 129-130).¹² Het is dus niet altijd duidelijk of hij prefiguratief spreekt of beschrijvend. Zeker zijn vroege werk bevat diepgaande analyses van het kolonialisme en de scheve machtsverhoudingen die de wereld vormgeven. Maar wanneer hij over vertaling schrijft, is de teneur verstoken van enige machtsverhoudingen. Een voorbeeld:

Wanneer ze me vragen: “Voor wie schrijf je?” moet ik lachen omdat ik niet schrijf voor een of andere lezer. Ik probeer te schrijven met het oog op het moment waarop de lezer (...) open zal staan voor allerlei poëtica’s en niet alleen de poëtica’s van zijn eigen taal. En de dag zal komen waarop er een soort oneindige variantie van talige gevoeligheden zal zijn. Geen talenkennis, dat is iets anders. Vertalingen zullen steeds meer een essentiële kunstvorm worden. Tot nu toe hebben we vertalingen te veel aan vertalers overgelaten. Vertalingen zullen een belangrijk deel vormen van poëtica’s, wat op dit moment niet het geval is.¹³

10. “une totalité ouverte”, mijn vertaling.

11. “La force poétique”, mijn vertaling.

12. “Et que la notion du relatif, ou de la relativisation, ou de la relation, c’est celle qui ne conçoit plus des centres par rapport à des périphéries, *même s’il* existe encore des centres de puissances, économique, politique ou militaire.” (Glissant 2008, 129-130, mijn vertaling en cursivering).

13. “Quand on me dit : ‘Pour qui écrivez-vous’, cela me fait rire parce que je n’écris pas pour un lecteur-ci ou un lecteur-ça, j’essaie d’écrire en vue de ce moment où le lecteur (...) sera ouvert à toutes sortes de poétiques et pas seulement aux poétiques de sa langue à lui. Et ce jour-là viendra où il y aura une sorte de variance infinie des sensibilités linguistiques. Non pas une connaissance des langues, ça c’est autre chose. De plus en plus les traductions deviendront un art essentiel. Jusqu’ici on a trop laissé les traductions aux seuls traducteurs. Les traductions deviendront une part importante des poétiques, ce qui n’est pas le cas jusqu’ici. (Glissant 2010, 27, mijn vertaling)

Hoe deze kunstvorm eruit zal zien werkt Glissant verder niet uit. Ook in andere werken gaat hij niet uitvoerig in op de vertaalpraktijk zelf, maar alleen op de betekenis van vertaling in een mondiale context zoals in bovenstaand fragment. Toch is zijn concept van *opacité* uitermate geschikt voor de politiek en poëtik van vertaling die ik hier voor ogen heb, omdat het de politieke dimensie van vertaling kan blootleggen.

In *Le discours antillais* eist Glissant het recht op om opaa te blijven wanneer hij schrijft over de Caraïben, omdat “een werkelijkheid die zo vaak verduisterd is zich niet zomaar door een reeks helderheden laat commanderen”.¹⁴ Hij weigert deel te nemen aan de neokoloniale eis van transparantie die de Caraïben begrijpelijk en bestuurbaar moet maken voor de koloniale machthebbers. Voor de politiek en poëtik van vertaling die ik hier ontwikkel, wil ik een vergelijkbaar recht op opaciteit van de oorspronkelijke tekst opeisen. Tegen de bourgeois vertaling die de oorspronkelijke tekst begrijpbaar en leesbaar maakt voor een academisch of NGO-publiek, moet een vertaling juist de opaciteit van de oorspronkelijke tekst respecteren.

Het recht op opaciteit introduceert de politieke dimensie in vertaling die bij de bourgeois vertaalopvatting ontbreekt. Ik lees opaciteit als het gevolg van het idioom, omdat opaciteit voortkomt uit de singuliere uitdrukkingwijze van de tekst. Het recht op opaciteit is dus ook de eis dat het idioom van de oorspronkelijke tekst gerespecteerd wordt. “Vind *jouw* taal maar uit, als je de mijne wil verstaan”, zoals Derrida schreef.

‘Call and response’

Spivak is naast filosoof en literatuurwetenschapper ook vertaler van het Frans en Bengaals. Zij meent dat “in onze specifieke omstandigheden, wij vertalers van de talen uit het Mondiale Zuiden onze teksten zouden moeten voorbereiden als onderwijsteksten voor de metropool, want, of we het nu willen of niet, dat is hun bestemming” (Spivak 2005, 95).¹⁵ Als vertaler is zij zich erg bewust van hoe vertaling van zogenoemde ‘niet-westerse’ of ‘wereldliteratuur’ vaak medeplichtig is aan epistemisch geweld, doordat het vooral door studenten en hulpverleners wordt gelezen om een andere cultuur beter te begrijpen. Vandaar dat haar werk een goede bron is voor het ontwikkelen van een politiek en poëtik van vertaling. Ik gebruik haar vertaalfilosofie om uit te diepen hoe de opaciteit van een tekst tot

14. “Car la tentative d’approcher une réalité tant de fois occultée ne s’ordonne pas tout de suite autour d’une série de clartés.” (Glissant 1997, 14, mijn vertaling).

15. “In our particular circumstances, we translators from the languages of the global South should prepare our texts as metropolitan teaching texts because that, for better or for worse, is their destiny.” (Spivak 2005, 95)

stand komt en wat het betekent voor een vertaler om de opaciteit van de oorspronkelijke tekst te respecteren.

Spivak (2000, 398) gebruikt een driedelige taalontologie om uit te leggen waar vertaling voor haar uit bestaat. De eerste laag van deze ontologie noemt zij de *logica* van de taal. Dit is het deel wat samenhang en betekenis aanbrengt aan de tekst. Tegelijkertijd identificeert zij een *retoriciteit* in de taal die het logische aspect ontregelt. Tenslotte wijst de retoriciteit van een tekst op het derde deel van Spivaks taalontologie: de absolute ontrafeling van de taal (“*the absolute fraying of language*”), de stille mogelijkheid dat de taal niet meer door logica bijeengehouden wordt. Deze laag valt niet onder woorden te brengen, omdat het voorbij/vooraf gaat aan het logische en begrijpelijke aspect van taal. Spivak noemt dit derde deel onder andere ‘disseminatie’, de Derridiaanse notie van de onnoembare, oneindige, onbestaande en enkel te gissen beweging van datgene wat taal mogelijk maakt. Alleen door de ontregelende werking van de retoriciteit in een tekst kunnen we een concreet negatief spoor opvangen van deze bodemloze bodem van de taal. Waar logica woorden en betekenis zo helder mogelijk met elkaar verbindt, zoekt retoriciteit de grenzen op van wat de logica uit kan drukken. “Als we de nadruk leggen op het logische ten koste van hun retorische interferenties, blijven we veilig” stelt zij.¹⁶

Met de voorgaande discussie over bourgeois vertaling in het achterhoofd, interpreteer ik deze opmerking als een kritiek op bourgeois vertaling. Alleen de bourgeois vertaler waant zich veilig, omdat hij de incommensurabiliteit van vertaling zo veel mogelijk verhult. Door zich vooral te concentreren op de heldere overdracht van betekenissen van de ene naar de andere taal, verwaarloost hij de gespannen verhouding tussen de logica en de retoriciteit van de tekst waaruit het singuliere idioom ontstaat – die de tekst opaak maakt. “Zonder besef van de retoriek van de taal is er een soort neokolonialistische constructie van het niet-westerse toneel op komst”, stelt Spivak (2000, 399).¹⁷ In mijn woorden: bourgeois vertaling faciliteert epistemisch geweld door iedere tekst te vertalen alsof zij vooral uit de logische laag bestaat, waardoor iedere tekst hetzelfde leest, verstoken van de stijl die de oorspronkelijke tekst zijn singuliere stem geeft. Terwijl oorspronkelijke Engelse literatuur altijd de retoriciteit van de tekst bezit, verdwijnt deze tekstuele laag in vertaalde Engelse teksten. Het gevolg is een ondergewaardeerde buitenlandse literatuur, die eerder wordt gelezen als antropologische of politieke bron dan als esthetisch experiment. “De literatuur van een vrouw in Palestina begint, in het gevoel van haar proza, te lijken op iets van een man in Taiwan” (Spivak 2000, 400).¹⁸

16. “If we emphasize the logical at the expense of their rhetorical interferences, we remain safe” (Spivak 2000, 398)

17. “Without a sense of the rhetoricity of language, a species of neo-colonialist construction of the non-western scene is afoot.” (Spivak 2000, 399, mijn vertaling)

Volgens Spivak probeert een verantwoordelijke vertaler altijd te luisteren naar de manier waarop de retoriciteit en de logica van de tekst elkaar opzoeken en tegenspreken, om zo de singulariteit van de tekst te bewaken. Het is namelijk in de gespannen verhouding tussen de algemene logica en de particuliere retoriciteit van de tekst dat er een *agent* wordt geconstrueerd die zich op haar beurt verhoudt tegenover een sociale werkelijkheid (Spivak 2000, 403). De verhouding tussen logica en retoriciteit weerspiegelt op deze wijze de verhouding tussen de sociale logica en de manier waarop een individu deze logica probeert te verstoren of veranderen. De positie van de auteur in de maatschappij, onder andere haar klasse, afkomst en gender, beïnvloeden volgens Spivak dus de singuliere manier waarop zij in haar werk de sociale en esthetische verwachtingen van haar cultuur probeert te omzeilen, bestrijden, of ridiculiseren.

Spivaks concept van retoriciteit maakt het mogelijk om binnen een nationale literatuur onderscheid te maken op basis van de auteurs positie in de maatschappij – iets waar Glissant geen aandacht aan besteedt. Daarbij komt dat we volgens Spivak (2000, 405) ook onderscheid kunnen maken tussen interessante en minder interessante teksten door te ‘luisteren’ naar de retoriciteit van de tekst. Volgens haar vertelt de interessantere tekst namelijk een ander verhaal dan de meest breed gedragen (zelf)voorstellingen van een land. Zulke teksten komen volgens haar eerder van de hand van auteurs die buiten de norm vallen. Deze auteurs kunnen namelijk niet volledig subject zijn binnen hun eigen cultuur of land, waardoor ze meer schuren met de heersende sociale logica. Geen overkoepelende “Indiase literatuur” dus, maar een verzameling auteurs die ieder op hun eigen manier, en in meer of mindere mate, de grens opzoeken van wat van wat India is en zou kunnen zijn.

Spivaks ‘luisteren’ naar de retoriciteit van de tekst staat mij toe om de noties van luisteren en antwoorden uit te werken die centraal staan in dit artikel. We vinden ze ook terug in Derrida’s *Le monolinguisme de l’autre* en in Glissants transparantie. Derrida luistert naar een geheime wet van het Frans die zich alleen aan hem openbaart, en daagt de vertaler uit een eigen taal uit te vinden om de zijne te verstaan (*entendre*). Glissant (1990, 14) stelt dat transparantie “doof” (*sourde*) is voor de diversiteit op aarde. De gemene deler is epistemisch geweld, aangezien het alles wat niet in het referentiekader van de Euromoderniteit past het zwijgen oplegt. Geconfronteerd met dit zwijgen, is het de verantwoordelijkheid van de vertaler om goed te luisteren naar wat Spivak (2000, 405) “*The special call from the text*” noemt. Vandaar dat ik meen dat de belangrijke categorieën voor een politiek en poëतिक van vertaling niet ‘trouw’ en ‘verraad’ zijn, maar *call and res-*

18. “[T]he literature by a woman in Palestine begins to resemble, in the feel of its prose, something by a man in Taiwan” (Spivak 2000, 400, mijn vertaling)

ponse, auditieve categorieën van waaruit we ook de woorden ‘verantwoordelijkheid’ en ‘gehoorzaamheid’ kunnen afleiden.

Het doel van de vertaler is volgens Spivak (2000, 405) om zich over te geven aan de retoriciteit van de oorspronkelijke tekst. Met ‘overgeven’ (*surrender*) verwijst Spivak hier vermoedelijk op Benjamins *Aufgabe des Übersetzers*, waarin *Aufgabe* niet alleen de ‘taak’ van de vertaler betekent, maar ook de ‘overgave’ of het ‘opgeven’. De vertaler moet zich overgeven aan het singuliere aspect van de tekst waarin het zich onderscheidt van de *langue*; datgene wat van de transparante taal een opaak idioom maakt. Spivak (2000, 403) benadrukt dat een vertaler niet de retoriciteit van een tekst kan opvangen door enkel deze tekst te lezen. De vertaler moet de geschiedenis van de taal kennen, het belang van de auteur en haar tekst binnen deze geschiedenis en zelfs de vertaalgeschiedenis tussen de twee talen. De vertaler moet zelfs eerst het dominante taalgebruik van binnenuit kennen, voordat het kan begrijpen op wat voor manieren subalterne (*subordinate*) idiomen dit dominante gebruik misleiden. Een consequentie hiervan is dat de afkomst, gender of sociale positie van de vertaler dus niet beslissend is voor de mate waarin de vertaler het recht op opaciteit kan respecteren, maar eerder de mate waarin de vertaler gehoor kan geven aan de speciale roep van de tekst.

Voor Spivak moet de vertaler naar het Engels, de huidige hegemonische taal van het kapitalisme en het neokolonialisme, de gehele driedelige structuur van logica, retoriek en stilte proberen te vatten om een verantwoordelijke vertaling af te leveren. Dit interpreteer ik als de verantwoordelijkheid van de vertaler om zo veel mogelijk de opaciteit van een tekst te doorgronden en te respecteren, om zo weerstand te bieden aan het epistemische geweld van de vertaling. Dit geweld kan nooit volledig uitgebannen worden, maar vertalers kunnen er wel in meer of mindere mate verantwoordelijk mee omgaan. Alleen op deze manier beletten ze namelijk de al te gemakkelijke constructie van een generieke niet-westerse literatuur, waarin iedere auteur ongeveer hetzelfde klinkt.

Je overgeven aan de oorspronkelijke tekst uit zich bij Spivak (2000, 406) als eerste in een letterlijke vertaling van de brontekst. Op deze manier probeert ze zo dicht mogelijk bij het Bengaals te blijven, zonder na te denken over Engelse equivalenten. Hierin lijkt ze wederom Benjamin te volgen. Hij stelt namelijk dat woordelijke vertaling (*Wortlichkeit*), de vertaalwijze die het woord als bouwsteen van de vertaling opvat en niet de zin, de enige manier is om de opgave van de vertaler uit te voeren (Benjamin 1991, 9-21). Vervolgens redigeert Spivak, maar niet met het doel de tekst begrijpelijk te maken voor een Engelstalig publiek. Eerder werkt ze verder vanuit de eisen van de tekst zelf, in een “*sort of English*”. Spivaks soort-van-Engels koppel ik aan de geheime wet van het Frans waar Derrida naar probeert te ‘luisteren’. Zowel ‘eis’ als ‘wet’ duiden namelijk op een dwingende instantie die van buitenaf komt en waar de schrijver en vertaler aan moeten gehoorzamen. Waar Derrida’s gehoorzaamheid aan deze geheime wet resulteert in

een opaak Frans, een ‘soort-van-Frans’, resulteert Spivaks gehoorzaamheid aan de roep en opaciteit van de oorspronkelijke tekst in een ‘soort-van-Engels’, een opaak idioom dat antwoordt op het oorspronkelijke idioom.

Toch kan ik niet dichter bij een vertaalmethode komen dan het doel in een soort-van-Nederlands te schrijven. In ieder geval is binnen een politiek en poëतिक van vertaling de vertaalde tekst geen min of meer trouwe reproductie van de oorspronkelijke tekst, omdat vertaling niks te maken heeft met de logica van trouw en verraad, maar met *call and response*. De trouw aan de brontekst waar Venuti voor pleit is ook een alternatief op bourgeois vertaling, maar het impliceert nog altijd een passiviteit van de brontekst en de hoop om in meer of mindere mate de brontekst niet te verraden. *Call and response* benadrukt dat er uit de verhouding tussen retoriek en logica in de brontekst een *agent* ontstaat met een speciale roep. Het is niet de taak van de vertaler om deze singuliere roep na te bootsen, maar om gehoor te geven aan deze roep en te antwoorden in haar eigen idioom. In tegenstelling tot ‘trouw’ is er geen enkele pretentie dat het antwoord kan spreken in naam van de roep, waarmee deze vorm van epistemisch geweld niet mogelijk is. Tegelijkertijd betekent dit niet dat ieder antwoord goed is. Iedere roep vraagt om een specifiek antwoord, maar niet ieder antwoord voldoet aan de roep.

Waar een dergelijk antwoord aan moet voldoen is echter lastig te zeggen. Een gevolg van de politiek en poëतिक van vertaling waartoe ik hier een aanzet doe, is dat er voor verantwoordelijke vertaling – net als voor kunst – geen methode kan zijn: er is geen recept dat de vertaler kan volgen om gegarandeerd een goede vertaling af te leveren. Sterker nog, een politiek en poëतिक van vertaling gaat onontkomelijk voorbij/vooraf aan algemene regels en criteria waarmee men beslist of een vertaling ‘goed’ is of niet, omdat zulke vertalingen een singulier antwoord geven op de singuliere configuratie van de logica, retoriciteit en disseminatie in de tekst. Vandaar dat er voor deze vertaler altijd het risico bestaat dat de vertaling mislukt.

Vertaling drukt een singuliere ontmoeting uit tussen het idioom van de oorspronkelijke tekst, de vertaler en de gasttaal. Een politiek van vertaling bevat dus noodzakelijkerwijs een poëtisch component, dat wil zeggen een creatieve eis om de gasttaal te vernieuwen: “vind *jouw* taal maar uit, als je de mijne wilt verstaan”. Dit is de sleutel tot de politiek en poëतिक van vertaling die ik hier probeer uit te werken: als een vertaler de politieke dimensie van vertaling onder ogen ziet, kan diegene vertaling niet meer als een apolitek ambacht zien, maar als de kunst om het geweld van vertaling zo veel mogelijk in te dammen. Dit lukt vertalers alleen wanneer ze koste wat kost het opake idioom proberen te respecteren door zelf een singulier idioom te ontwikkelen dat antwoordt op het oorspronkelijke idioom. Door vertaling op deze manier te herdefiniëren, probeer ik het uit het vakgebied te halen van het ambacht en te benaderen als een kunstvorm. Ik haalde eerder al aan hoe Glissant een toekomst voor zich zag waarin vertaling steeds meer een

essentiële kunstvorm zou worden. Dit artikel moet men lezen als een poging om aan de ontwikkeling van deze essentiële kunstvorm bij te dragen.

Conclusie

De aanleiding van dit artikel waren de recente vertaaldebatten in de Nederlandse publieke opinie, waarin het mogelijke geweld in vertaling naar voren kwam. Ik vroeg mij af wat de rol van vertalers naar het Nederlands is wanneer ze teksten vertalen die tegen het epistemische geweld van de Euromoderniteit inschrijven. Aan de hand van met name Glissant en Spivak formuleerde ik daarom een politiek en poëतिक van vertaling, waarin de vertaler de verantwoordelijkheid heeft om het recht op opaciteit van de oorspronkelijke tekst te bewaken. Dit houdt in dat de vertaler op singuliere wijze antwoord op de singuliere roep van de brontekst. Door vertaling de benaderen in termen van roep en antwoord probeer ik zo te ontsnappen aan het bourgeois idee dat vertalers slechts anonieme en apolitieke ambachtslieden zijn. In plaats daarvan erkennen de termen ‘roep’ en ‘antwoord’ dat zowel de oorspronkelijke tekst als de vertaler een afzonderlijke maar actieve rol hebben in het vertaalproces, en de vertaler dus niet de brontekst kan verstommen door in zijn naam te spreken.

Voor sommigen kan deze aanzet tot een politiek en poëतिक van vertaling wellicht teleurstellen, omdat het iedere methode of stappenplan voor verantwoorde-lijke vertaling bij voorbaat uitsluit. Het enige wat het kan vaststellen is een aantal grensvoorwaarden: de vertaler moet het recht op opaciteit van de oorspronkelijke tekst respecteren, en proberen te luisteren naar de speciale roep van de tekst om er vervolgens een singulier antwoord op te geven. In de context van dekoloniale werken die proberen te ontsnappen aan het epistemische geweld van de Euromoderniteit is het des te belangrijker dat de vertaler naar het Nederlands gevoelig is voor de manieren waarop dit epistemische geweld ook in vertaling sluimert. Bij kunst hoort echter experiment en risico. Het is dus niet gegeven dat een opake vertaling een gelukte vertaling oplevert.

Deze herdefiniëring van vertaling als singulier antwoord op een singuliere roep, heeft echter implicaties voor de manier waarop we vertalingen kunnen beoordelen. Wat doet ertoe in een vertaling, als er geen methode meer is aan de hand waarvan een derde kan beoordelen of een vertaling gelukt is of niet? Kunnen we een vertaling alleen beoordelen als we zelf menen de singuliere roep beter te hebben verstaan dan de vertaler zelf? Als dat het geval zou zijn, roept dat de vraag op hoe de criticus dat kan aflezen aan de vertaling van een ander. Maar als iedere vertaler zichzelf kan legitimeren door te beroepen op haar eigen singuliere ontmoeting met de oorspronkelijke tekst, opent dat de deur naar een situatie waarin alles mag – ook vertalingen die anderen als gewelddadig zien.

Aanvankelijk was het idee om daarom de mogelijkheid van kritiek binnen een politiek en poëतिक van vertaling te onderzoeken aan de hand van een case study uit de recente Nederlandse vertaaldebatten: Jeanne Holierhoeks vertaling van Fanons *Peau noir, masques blancs*. Hier was uiteindelijk niet genoeg ruimte voor, maar de vraag blijft pertinent: hoe kunnen we vertalingen nog beoordelen binnen deze politiek en poëतिक van vertaling? Het staat buiten kijf dat de criticus verstand moet hebben van de oorspronkelijke tekst en de manier waarop het zich verhoudt tot een *langue* en *langage*, maar een concrete case study zou kunnen illustreren hoe een vertaalkritiek binnen een politiek en poëतिक van vertaling eruit kan zien.

Bibliografie

- Baldwin, James. 2018. *Niet door water maar door vuur*. Vert. Harm Damsma. Amsterdam: De geus.
- Beks, Neske. 2019. "De kracht van het woord: het n-woord in de Nederlandse vertaalpraktijk" in *de Nederlandse Boekengids*. Geraadpleegd op 31 augustus 2022. <https://www.nederlandseboekengids.com/20190522-neske-beks/>
- Benjamin, Walter. 1991. "Charles Baudelaire. Tableau Parisiens." in *Walter Benjamins gesammelte Schriften*, 9-21. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 1996. "On Language as Such and on the Language of Man" in *Selected Writings. Volume 1 1913-1926*. Red. Marcus Bullock en Michael W. Jennings, 62-74. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Bielsa, Esperança. 2015. "Politics of Translation." Paper gepresenteerd als keynote speech op de 9th International Colloquium of Translation Studies, Lissabon, Portugal, 22-23 oktober.
- Boonstra, Sadijah. 2022. "Gevangen: Indonesische dekoloniale denkers in vertaling" in *de Nederlandse Boekengids*. Geraadpleegd op 31 augustus 2022. <https://www.nederlandseboekengids.com/20220121-sadijah-boonstra/>
- Damsma, Harm. 2018. "Black is black. Over de vertaling Niet door water maar door vuur" in *Vertaalverhaal*. Geraadpleegd op 31 augustus 2022. <https://vertaalverhaal.nl/wp-content/uploads/2018/10/Harm-Damsma-Black-is-black.pdf>
- Derrida, Jacques. 1996. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée.
- Drayer, Elma. 2019. "Moeten ook historische teksten zich gehoorzaam voegen naar activistische eisen?" in *de Volkskrant*. Geraadpleegd op 31 augustus 2018. <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/moeten-ook-historische-teksten-zich-gehoorzaam-voegen-naar-activistische-eisen-b6e37e73/>
- Fanon, Frantz. 2019. *Zwarte huid, witte maskers*. Vert. Jeanne Holierhoek. Amsterdam: Octavo uitgeverij.
- Foucault, Michel. 1994. "Le jeu de Michel Foucault" in *Dits et Écrits III*, 298-329. Paris: Gallimard.

- Glissant, Édouard en Alexandre Leupin. 2008. *Les entretiens de Baton Rouge*. Paris: Gallimard.
- Glissant, Édouard. 1990. *Poétique de la Relation. Poétique III*. Paris: Gallimard.
- Glissant, Édouard. 1997. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard.
- Glissant, Édouard en Lise Gauvin. 2010. *L'imaginaire des langues*. Paris: Gallimard.
- Gordon, Lewis. 2018. "Africana Thought" in *Routledge companion to the Philosophy of Race*. Red. Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff en Luvell Anderson, 140-151. London: Routledge.
- Holierhoek, Jeanne. 2019. "Een debat in zwart-wit. De vertaling van *Peau noire, masques blancs* van Fanon." Geraadpleegd op 26 februari 2022. <https://vertaalverhaal.nl/wp-content/uploads/2019/01/Een-debat-in-zwart-wit-Jeanne-Holierhoek.pdf>.
- Jeffers, Chike. 2013. *Listening to Ourselves. a Multilingual Anthology of African Philosophy*. Albany N.Y.: SUNY press.
- Jefferson, Margo. 2017. *Negroland*. Vert. Pauline Slot. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Kagamé, Alexis. 1976. *La Philosophie Bantu comparée*. Paris: Présence africaine.
- Mignolo, W.D., 2005. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Ndjako, Grâce. 2019. "Fanon: gevangen in de witte blik." Geraadpleegd op 26 februari 2022. <https://www.nederlandseboekengids.com/20190916-grace-ndjako/>.
- Ngũgĩ wa Thiong'o, 1986. *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: London: Portsmouth, N.H.: EAEP; J. Currey; Heinemann.
- Ngũgĩ wa Thiong'o. 1993. *Moving the Center. The Struggle for Cultural Freedoms*. Nairobi: Londen: EAEP; J. Currey.
- Ngũgĩ wa Thiong'o. 2009. *Something Torn and New. An African Renaissance*. New York: Basic Civitas Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2000. "The Politics of Translation" in *The Translation Studies Reader*, red. Lawrence Venuti, 397- 416. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2005. "Translating into English" in *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, red. Sandra Bermann en Michael Wood, 93-110. Princeton: Princeton University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. "'Can the Subaltern Speak?' revised edition, from the 'History' chapter of Critique of Postcolonial Reason" in *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. Red. Rosalind C. Morris, 21-80. New York: Columbia University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty en Steve Paulson. 2016. "Critical Intimacy: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak" in *Los Angeles Review of Books*. Geraadpleegd op 31 augustus 2022. <https://lareviewofbooks.org/article/critical-intimacy-interview-gayatri-chakravorty-spivak/#!>
- Venuti, Lawrence. 2005. "Local Contingencies: Translation and National Identities" in *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, red. Sandra Bermann en Michael Wood, 177-202. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, Samuel. 2005. "A Touch of Translation: on Walter Benjamin's 'Task of the Translator'" in *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, red. Sandra Bermann en Michael Wood, 65-78. Princeton: Princeton University Press.

Wiredu, Kwasi. 1996. *Cultural Universals and Particulars. An African perspective*. Indianapolis: Indiana University Press.

Wissenburg, Eva. 2015. “Een Algerijnse vreemdeling” in *Filter*. Geraadpleegd op 31 augustus 2022. <https://www.tijdschrift-filter.nl/webfilter/vrijdag-vertaaldag/2015/week-13-eva-wissenburg/>