

QUE NO NOS ARRANQUEN LA LENGUA*

MARÍA DEL CARMEN ÁFRICA VIDAL CLARAMONTE

*El Anglo con cara de inocente nos arrancó la lengua.
Wild tongues can't be tamed, they can only be cut out.*
Gloria Anzaldúa (1990a: 203)

El lenguaje es un instrumento de(l) poder que no es ni neutro ni inocente. Nos lo demostró el siglo xx, al hacernos conscientes de que con el lenguaje representamos la realidad, construimos mundos y generamos intentos de conocer la representación exacta de las cosas. Sabemos que las funciones de las palabras son tan diversas como las funciones de los objetos y que, según destacó Bajtín en *La imaginación dialógica*, el lenguaje está poblado de las intenciones de los otros. Y si son los otros quienes tienen la lengua del poder, entonces corremos el peligro de que nos arranquen la lengua. De hecho, muchos escritores que usan lenguas “minorizadas” nos advierten del peligro de no utilizar el inglés, la lengua del colonizador. Gloria Anzaldúa, por ejemplo, recuerda cómo su profesora inglesa le pegaba con la regla en los dedos cuando la pillaba hablando español, y cómo también su madre le advertía que para ser algo en la vida tenía que hablar correctamente la lengua del poder:

I remember being caught speaking Spanish at recess –that was good for three links on the knuckles with a sharp ruler. I remember being sent to the corner of the classroom for “talking back” to the Anglo teacher when all I was trying to do was tell her how to pronounce

my name. “If yo want to be American, speak American. If you don’t like it, go back to Mexico, where you belong”.

“I want you to speak in English. *Pa’ hallar buen trabajo tienes que saber hablar el inglés bien. Qué vale toda tu educación si todavía hablas inglés con un ‘accent’*”, my mother would say, mortified that I spoke English like a Mexican. At Pan American University, I, and all Chicano students were required to take two speech classes. Their purpose: to get rid of our accents. (Anzaldúa 1990a: 203)

Algo muy similar le ocurrió a la escritora Graciela Limón, que creció en Los Ángeles “siempre oyendo esas voces de maestros y maestras que diariamente me inculcaban el abandono de la lengua que se hablaba en el hogar de mi familia, inmigrantes de México”. Frente al “melting pot”, que propone que todo se derrita y se convierta en un todo homogéneo, surgen voces discordantes que se niegan a que se les arranque la lengua, y que consideran la hibridación de lenguas como un enriquecimiento, frente a las generaciones anteriores, más tradicionales y obsesionadas por ser aceptadas por el poder, que advertía contra la mezcla de inglés y español:

el bilingüismo es lo que prevalece; una lengua influyendo a la otra, un proceso que ha resultado en una expresión híbrida, una mezcla de español e inglés, un cuerpo de comunicación amplio que se pudiera considerar una expresión trilingüe. Ahora, en el sudoeste de los Estados Unidos especialmente, el inglés se encuentra enriquecido por vocablos y frases que le han llegado directamente del español. Esto se ve en nombre de ciudades, calles, apellidos, alimentos, ropa, deportes, y, notablemente, en la literatura escrita y publicada por hispanos, nativos de los Estados Unidos. Y lo mismo se puede decir del español que ahora, en esas partes, ha tomado una nueva expresión, repleta de términos y ritmos que se derivan del inglés.¹

En la misma línea estarían otras novelistas como Pat Mora o Ana Castillo, que utilizan así el lenguaje, un lenguaje que las lleva a reivindicar temas clave para la mujer chicana (el machismo, el misticismo, la servidumbre, las mujeres andariegas, las escandalosas, las malcriadas, la llorona, la curandera, la bruja), pero también artistas visuales como Coco Fusco, atrapada entre dos mundos, “*pura bicultura for me*” (Fusco 1995: x). En estas circunstancias, el lenguaje refleja un modo de vida, una identidad, una vía para la subversión. Como en el caso de Rosario Castellanos, que entiende que nuestra comprensión del mundo se realiza a través de la palabra, y contempla el lenguaje como un instrumento de dominación (Sales 2004: 25). O Gloria Anzaldúa, que recrimina a los “ojos de blancos” que no quieren conocerlas, que no se molestan por aprender su lenguaje ni en conocer su cultura (Anzaldúa 1988: 220), y por eso tiene tanto interés en que sean las comunidades marginadas quienes entren en el territorio de la reflexión teórica, porque sospecha de la interpretación que pueda hacer la cultura dominante de la experiencia del Otro. Según ella, es preciso articular teorías que reescriban la historia a partir de categorías como las de raza o género (Anzaldúa 1990b: 25).

La mujer chicana es múltiple, camaleónica, híbrida (Godayol 2001: 12), y está siempre en el *entre*, rebelándose contra el machismo de sus propias tradiciones y contra la discriminación social. De ahí que aparezcan mujeres “atravesadas”, como las de Gloria Anzaldúa; “machas”, como las de Sandra Cisneros o “escandalosas” como las de Alma Luz Villanueva, que subvienten los códigos sociales: “es tracta de *mujeres de fuerza*, donde independents que no responen als estereotips dels discursos dominants. Per això esdevenen *mujeres andariegas*, *mujeres callejeras*. No tenir marit ni criatures i no sacrificar-se per la comunitat, no dependre de ningú és signe d’estrageria en el món patriarcal xicà. No escriure els mateixos valors que el grup puposa ser l’altra, una *sinvergüenza*, *the other woman*” (Godayol 2001: 13).

Así, el lenguaje es casi lo único que le queda a un pueblo que quiere definirse como algo distinto, porque no es español ni vive en un lugar donde el español es la primera lengua, y que no es inglés, porque tampoco son anglos. En esas circunstancias,

what recourse is left to them but to create their own language? A language which they can connect their identity to, one capable of communicating the realities and values true to themselves –a language with terms that are neither español ni inglés, but both. We speak a patois, a forked tongue, a variation of two languages [...] So, if you want to really hurt me, talk badly about my language. Ethnic identity is twin skin to linguistic identity –I am my language. Until I can take pride in my language, I cannot take pride in myself. Until I can accept as legitimate Chicano Texas Spanish, Tex-Mex and all the other languages I speak, I cannot accept the legitimacy of myself. Until I am free to write bilingually and to switch codes without having always to translate, while I still have to speak to accommodate the English speakers rather than having them accommodate me, my tongue will be illegitimate.

I will no longer be made to feel ashamed of existing. I will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent’s tongue –my woman’s voice, my sexual voice, my poet’s voice. I will overcome the tradition of silence. (Anzaldúa 1990: 207)

El lenguaje refleja en todos estos casos un sentimiento que poco tiene que ver con el lugar en el que se vive, porque ser mexicano es un estado del alma (Anzaldúa 1990a: 209-210). Por eso se debe tener tanto cuidado al traducir, ya que, como advierte Norma Alarcón (1989: 62) (que reclama la figura de la traductora feminista), traducción desplaza e incluso violenta el conocimiento a través del lenguaje. La traducción, resalta Lawrence Venuti (1998: 11 y 136), no es comunicación entre iguales sino comunicación en la que interfieren relaciones de poder y de dominación entre el lenguaje del grupo políticamente dominante que busca la homogeneidad y el lenguaje minorizado que se desvíe de los estándares imperantes y de la norma universal.

Que la traducción es tarea delicada, más si cabe en estos casos, nos lo recuerdan una serie de prólogos de traductoras chicanas o incluso de autoras que se han traducido a sí mismas y que han reflexionado posteriormente sobre el proceso. Así, es interesantísimo el prólogo de Esmeralda Santiago a *Cuando era puertorriqueña*. Santiago

habla de sus emociones encontradas al relatar una vida que vivió en español pero que redactó en un principio en inglés. En ella, las dos lenguas se entrelazan: a pesar de que, al vivir en los Estados Unidos, su vida cotidiana se desarrolla en inglés, pero “de noche, cuando estoy a punto de quedarme dormida, los pensamientos que llenan mi mente son en español” (Santiago 1994: xv-xvi). El hecho de traducir ella misma sus memorias la obliga a enfrentarse a problemas como por ejemplo cómo decir “cohitre” en inglés, o “alcapurrias”, o “pitirre”, o “jíbaro”. O cómo traducir el espanglés, “que toma palabras de los dos idiomas, las añade a las expresiones familiares puertorriqueñas y cambia la manera en que se escriben hasta crear palabras nuevas. En mi casa, por ejemplo, lavamos el piso con un *mapo*, compramos *tique* pa'l cine, *nos damos de cuenta*, leemos *panfletos*, *damos el OK*, y *llamamos pa'atrás* cuando estamos muy *bisi* pa' hablar por teléfono” (Santiago 1994: xvii)². El cambio de país hizo que dejara de ser una jíbara puertorriqueña y se convirtiera en una híbrida entre un mundo y otro:

Aquí se me considera Latina o Hispana, con letras mayúsculas. No sé, en realidad, qué quiere decir ser eso. Me identifico así cuando me es necesario: cuando tengo que llenar formularios que no dan otra alternativa, o cuando tengo que apoyar a nuestros líderes en sus esfuerzos para adelantar nuestra situación económica y social en los Estados Unidos. Pero sí sé lo que quiere decir, para mí, el ser puertorriqueña. Mi puertorriqueñidad incluye mi vida norteamericana, mi espanglés, el sofrito que sazona mi arroz con gandules, la salsa de tomate y la salsa del Gran Combo. Una cultura ha Enriquecido a la otra, y ambas me han Enriquecido a mí. . . Cuando niña yo quise ser una jíbara, y cuando adolescente quise ser norteamericana. Ya mujer, soy las dos cosas, una jíbara norteamericana, y llevo mi mancha de plátano con orgullo y dignidad. (Santiago 1994: xvii-xviii)

La hibridación es, pues, fundamental en este tipo de literatura y en su traducción, porque ocupan el tercer espacio del que habla Homi Bhabha (1994: 172) y entienden la cultura como un fenómeno transnacional, como historias espaciales de desplazamientos que nos hacen preguntarnos cómo significa la cultura o qué significa para nosotros la cultura, preguntas muy relevantes si tenemos en cuenta que la hibridación no es una simple cuestión de mezclas (Bhabha 1990b: 314). Y algo parecido opina Said (1993: 217) cuando afirma que la cultura se construye sobre la base de apropiaciones, de experiencias compartidas y de interdependencias entre los distintos pueblos.

La impureza del lenguaje, de los lenguajes, es mucho más rica que la unidad y la coherencia de un sistema lingüístico, siempre y cuando las zonas de contacto en las que se entrecruzan culturas dispares no desemboquen en relaciones asimétricas de dominación y subordinación (Pratt 1992: 4). Sin embargo, esto es lo que suele ocurrir: que los encuentros coloniales de personas geográfica e históricamente separadas den lugar en las zonas de contacto a coerciones, desigualdades y conflictos irresolubles. De este proceso surge la “transculturación”, lo que los grupos minorizados adoptan y adaptan de la metrópolis, un fenómeno muy interesante que nos invita a hacernos

varias preguntas sobre las formas de representación de la metrópolis y de las periferias (Pratt 1992: 6). Asimismo, Pratt menciona otros dos conceptos que, en mi opinión, son aplicables a las escritoras a las que me estoy refiriendo: el término “anti-conquest”, las estrategias de representación por las que los sujetos burgueses europeos intentan asegurar su inocencia al afirmar la hegemonía europea, y el término “autoethnography”, que se usa en aquellos casos en los que los sujetos colonizados se representan a sí mismos pero en relación con los términos del colonizador, en una colaboración parcial con una apropiación del lenguaje del colonizador (Pratt 1992: 7). Efectivamente, esta última es la estrategia de las chicanas en la zona de contacto, porque se niegan a estar de un lado o del otro, prefiriendo lo que Julia Kristeva (2000: 19, 24) llama “el retorno retrospectivo”, es decir, el cuestionamiento consciente de uno mismo y de su verdad, el pensamiento como búsqueda, la apertura de la vida psíquica al riesgo de infinitas re-creaciones, la “permanencia de la contradicción, la provisionalidad de la reconciliación, la patentización de todo lo que pone a prueba la posibilidad misma del sentido unitario (como la pulsión, lo femenino, lo innombrable, la destrucción, la psicosis, etc.)” (Kristeva 2000: 28).

Y es esa entrada en la “cultura de la revuelta” el verdadero reto de la traductora. Es lo que se propone, por ejemplo, Liliana Valenzuela en el prólogo que redacta para explicar su traducción de *Caramelo*, también digno de mencionar. “Escribir es hacer preguntas”, asegura en ese libro Sandra Cisneros. Traducir es hacer preguntas, podríamos reescribir nosotras. La traducción de Valenzuela es el revés de lo bordado por Cisneros, una labor que ha implicado “riesgos y responsabilidades”, porque la traductora es muy consciente de que “puede haber tantas traducciones como traductores, cada uno ofreciendo su propia interpretación de una obra” (Valenzuela en Cisneros 2003: 544). Y es que la traducción no es un simple acto de reproducción fiel sino un acto deliberado y consciente de selección (Tymoczko y Gentzler 2002: xxi).

Porque el extranjero “es esencialmente un traductor”, el traductor está siempre en una posición fronteriza y sabe bien que la sospecha que hace surgir es también su salvación. Si ha abandonado la fuente de su lengua materna, es también porque una necesidad o una elección lo han empujado irremediablemente hacia la lengua de sus anfitriones. Objeto de amor lúcido y, al mismo tiempo, pasional, la nueva lengua supone para él un pretexto para el renacimiento: nueva identidad, nueva esperanza. “El traductor aspira a asimilarla absolutamente, mientras le insufla, de forma más o menos consciente, los ritmos arcaicos y las bases pulsionales de su idioma natal. Desde ese momento, espíritu desdoblado, sólo puede vivir aguzando su espíritu crítico. A partir de esta brecha, lo antiguo y lo nuevo, la familia originaria y la nueva comunidad, le parecen igualmente atractivos y problemáticos: un cuestionamiento que no cesa, una inquietud inextinguible . . . nuestro traductor es un espíritu abierto que no se priva de soñar en la apertura de todos los espíritus y se afana en construir la utopía de un paraíso cosmopolita del que él sería, a fin de cuentas, el profeta. A partir de

ahí puede ocurrir que nuestro extranjero-traductor no pueda elegir para sí otra patria que no sea la de los constructores de lenguas". (Kristeva 2000: 66-67)

La situación ideal es la que lleva a la práctica Carol Maier en su(s) traducción(es) de un poema de Ana Castillo, una traducción *con*, y no *en vez de* o *a pesar de*. Esto es posible porque la traductora ha sabido ver los peligros que hay detrás de la interrelación entre dos tradiciones (Maier 1989: 630). En este tipo de traducciones se trabaja *con* la diferencia, sin intentar en ningún momento la identificación con el otro, haciendo familiar lo extraño pero manteniendo la otredad, sin sacrificar la diferencia ni apropiársela (Dingwaney y Maier 1995: 304). Se intenta por todos los medios no arrancarle la lengua a nadie y llegar a la ya mencionada hibridación, que tiene dentro de sí los trazos y las huellas de determinados significados o discursos (Bhabha 1990a: 210-211).

Otro ejemplo podría ser el de la escritora puertorriqueña Rosario Ferré, quien, como los casos citados antes, prefiere el *con*, el *entre* y el *además*: "Being a writer [...] one has to learn to live by letting go, by renouncing the reaching of this or that shore, but to let oneself become the meeting place of both" (Ferré 1995: 40-41). Como mujer y como escritora que ha vivido a caballo entre lo angloamericano y lo latino, dice haber tenido la necesidad de ser, a un tiempo, "both left-handed and right-handed, masculine and feminine, because my destiny was to live by the word. In fact, a woman writer (and a man writer), must live traveling constantly between two very different cultures (much more so than English and Spanish), two very different worlds which are often at each other's throats: the world of women and the world of men" (Ferré 1995: 48-49). Ferré traduce su propia obra, así que es perfectamente consciente de las dificultades de la traducción. Sabe que traducir significa acercar dos culturas diferentes, intentar superar las barreras de los prejuicios y de las malas interpretaciones, las distancias, a veces casi insalvables, entre las costumbres de los pueblos. Según ella, el lenguaje nos proporciona un modelo constantemente cambiante de la realidad, y a veces es complicado reflejar en otra lengua lo que ya se dijo en otra cultura, como revela el análisis que hace de sus propios intentos (fallidos) de traducir el título de su novela *Maldito amor*, porque el lenguaje es para esta escritora una forma de creación y de recreación de su mundo.

El lenguaje nos permite llenar de sentido las cosas, y a nosotros mismos; y la traducción nos seduce sobre todo porque deja el trazo del otro en el yo (Spivak 1993: 179). Por eso es tan importante centrarse en esos momentos o procesos que aparecen con las diferencias culturales (Bhabha 1994: 1), porque, si lo hacemos, entenderemos estas obras como capaces de negociar los poderes de la diferencia cultural (Bhabha 1994: 9).

Que no nos arranquen la(s) lengua(s). Que en el "metonymic gap" (Ashcroft et al. 1989: 137-138) no quede el Otro estereotipado desde los ojos occidentales, que tienden a una falsa globalización. Que el lenguaje no se convierta en el medio a través del cual se perpetúen las estructuras jerárquicas del poder. Las mujeres han sido silenciadas desde siempre. Calladita estás muy mona, nos decían. Las escritoras aquí mencionadas

(y muchas otras) han intentado recuperar la voz, pero saben –nos lo enseñó Luce Irigaray– que hablar nunca es neutro y que –nos advirtió Michel Foucault– debe de haber algo peligroso en el hecho de que se hable y de que los discursos proliferen indefinidamente. La voz de las mujeres en general, y de estas escritoras en especial, quiere ser una forma de ensanchar el espacio, decía yo en otro lugar hace unos años (Vidal 2002: 17), una manera de saber quiénes somos, un modo de relacionar sin atar. No se trata de amaestrar vocablos sino de dejar que éstos nos acaricien; pedir voz es negarse a admitir lo atroz sin aspavientos. La voz de las mujeres debería servir para lo que deseaba Sandra Gilbert, para permitirnos ir a dormir en un mundo y despertar en otro, una *terra incognita* un poderoso iceberg, parafraseando a Elaine Showalter, del que sólo sobresale la cima, una especie de hermosa Atlantis por descubrir. Pero todavía hoy, en el siglo XXI, nos preguntamos si la mujer es una de las fuerzas de renovación más poderosas de la cultura contemporánea, como apunta Jonathan Culler, o una auténtica hija póstuma y extraña del androcentrismo, como señala cáusticamente Celia Amorós (Vidal 2002: 10). Nosotras estamos poniendo mucho de nuestra parte, pero siempre habrá quien nos quiera arrancar la lengua. Eso es tan inevitable como que sigamos adelante.

NOTAS

* Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D “La perspectiva de género en la enseñanza de la traducción: aplicaciones didácticas” (SA071A05), financiado por la Junta de Castilla y León.

¹ Graciela Limón, <http://cvc.cervantes.es/obref/congresos/valladolid/ponencias>

² Hay quien entiende esta hibridación como un mal castellano: “Léalo en inglés: es una lástima que Esmeralda Santiago haya decidido traducir ella misma su libro. Sus errores de español distraen de una historia bien contada. Me encantaría sugerirle a la autora que siguiera los pasos de Julia Álvarez, quien no sólo consiguió un excelente traductor para *El tiempo de las mariposas* sino que además tenía un asesor para los regionalismos. Por mi parte, de volver a leer a Santiago, iría a la versión original en inglés” (<http://www.reversephonedirectory.com> descargado el 15 de mayo de 2005).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCÓN, N. (1989) “Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism”, *Cultural Critique* 13, February: 57-87.
- ANZALDÚA, G. (1987) *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- _____(1988) “Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercercmundistas” en *Esta puente, mi espalda* de C. Moraga y A. Castillo (eds.). San Francisco: ism Press.
- _____(1990a) “How to Tame a Wild Tongue” en *Out There. Marginalization and Contemporary Cultures* de R. Ferguson, M. Gever, T. T. Minh-ha, C. West (eds.). Nueva York: The New Museum of Contemporary Art and MIT, 203-211.

- ___(1990b) *Haciendo Caras/Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- BHABHA, H. K. (1990a) "The Third Space. Interview with Homi Bhabha" en *Identity, Community, Culture, Difference* de J. Rutherford (ed.). Londres: Lawrence & Wishart.
- ___(1990b) "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation" en *Nation and Narration*. London: Routledge.
- ___(1994) *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.
- DINGWANEY, A. y Maier C. (eds.) (1995) *Between Languages and Cultures. Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh y Londres: University of Pittsburgh Press.
- FERRÉ, R. (1995) "On Destiny, Language and Translation; or, Ophelia Adrift in the C. & O. Canal" en *Between Languages and Cultures. Translation and Cross-Cultural Texts*, de A. Dingwaney y C. Maier (eds.). Pittsburgh y Londres: University of Pittsburgh Press.
- FUSCO, C. (1995) *English Is Broken Here. Notes on Cultural Fusion in the Americas*. Nueva York: The New Press.
- GODAYOL, P. (2001) *Veus xicanes. Contes*. Vic: Eumo.
- KRISTEVA, J. (2000) *El porvenir de una revuelta*. Barcelona: Seix Barral. Trad. Lluís Miralles.
- MAIER, C. (1989) "Notes After Words: Looking Forward Retrospectively at Translation and (Hispanic and Luso Brazilian) Feminist Criticism" en *Cultural and Historical Grounding for Hispanic and Luso-Brazilian Feminist Literary Criticism* de H. Vidal (ed.). Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- PRATT, M. L. (1992) *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres y Nueva York: Routledge.
- SAID, E. (1993) *Culture and Imperialism*. Nueva York: Vintage.
- SALES, D. (2004) "Introducción" en *Balún Canán, Rosario Castellanos*. Madrid: Cátedra.
- SANTIAGO, E. (1994) *Cuando era puertorriqueña*. Nueva York: Vintage.
- SPIVAK, G. C. (1993) "The Politics of Translation", *Outside in the Teaching Machine*. Londres: Routledge.
- TYMOCZKO, M. y Gentzler, E. (2002) (eds.) *Translation and Power*. Amherst y Boston: University of Massachusetts Press.
- VENUTI, L. (1998) *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. Londres: Routledge.
- VIDAL CLARAMONTE, M. C. Á. (2002) (ed.) *La feminización de la cultura. Una aproximación interdisciplinar*. Salamanca: Centro de Arte de Salamanca.