

IDENTIDADES FEMENINAS EN LA LITERATURA POSCOLONIAL: TRADUCIR A LAS MUJERES DALIT

DORA SALES SALVADOR

My heart rejoices each time a woman emerges from the shadows.
[Mi corazón se alegra cada vez que una mujer sale de las sombras.]
Mariama Ba (1980: 88), escritora senegalesa

Dalit significa “oprimido, deprimido”, en lengua hindi. Los *dalits* de hoy en día fueron conocidos como “intocables” durante siglos, la casta más desfavorecida del sistema social hindú, el mayoritario en la India. Esta terminología cambió durante la administración británica, que prefirió hablar de “clases deprimidas”, en 1919. Gandhi los llamaba *harijans* (gente de Dios), su término favorito en lugar de “intocables”. Fue durante los años setenta cuando los seguidores del *Dalit Panther Movement* (Movimiento de los Panteras *Dalit*) del estado de Maharashtra favorecieron el término *dalit*, para incluir a todos los grupos oprimidos.

Los *dalits* en la India han sufrido una terrible suerte de *apartheid* que lentamente está cambiando, pese a que todavía está latente. Aunque la Constitución india de 1950 declaró que la *intocabilidad* y la discriminación por casta eran ilegales, y que su práctica sería penalizada por la ley, la situación real es que las castas más marginadas en la India siguen en situación de desigualdad, palpable tanto en el orden cotidiano como político e institucional.

En el ámbito literario, como en la sociedad misma, la comunidad *dalit* ha sido tradicionalmente silenciada y reducida a menciones parciales, encarnadas en personajes

secundarios. No obstante, ya en el siglo xx, uno de los tres “padres” de la novela india en lengua inglesa, Mulk Raj Anand (los otros dos son Raja Rao y R. K. Narayan), siempre interesado por los más oprimidos en la sociedad plural de su país, centró su primera novela, *Untouchable* (1935), con una profunda mirada social, plagada de descripciones de corte antropológico, en la recreación de un día en la vida de Bakha, un joven que trabaja como barrendero y limpiador de retretes, un intocable, un *dalit*. Con todo, lo relevante es el surgimiento de literatura *escrita por* sujetos de esta comunidad, en lenguas como el marathi, el tamil y el gujarati, por ejemplo. En este sentido, en su introducción a *Poisoned Bread*, una antología de literatura *dalit* escrita en lengua marathi, Arjun Dangle (1992) ha dejado claro que la producción de literatura *dalit* dentro del más amplio movimiento social de este grupo pretende promover un cambio sociocultural y una visibilización hasta ahora negada (Bhongle 1995, 1999; Dangle 1992; Raj Anand y Zelliott, 1992).

La literatura *dalit* surge de un contexto muy concreto dentro del vasto panorama cultural de la India: el de las subculturas más desfavorecidas, marcadas durante siglos por el oprobio social y la falta de oportunidades en grado extremo. La experiencia vital y el entramado cultural de la comunidad *dalit* son elementos constitutivos de la creación que surge de ella. Con voluntad de ruptura y visibilización, como respuesta creativa ante una existencia en la sombra, explican un mundo subalterno y marginado y, al hacerlo, construyen una interpretación de este.

Si bien es cierto que al hablar de la literatura *dalit* es necesario resaltar su dimensión social, cultural y política, también cabe despuntar estos factores al hablar de su traducción a una lengua mayoritaria y proveedora de mayor audiencia como es el caso del inglés. Para atender a este aspecto nos detendremos en una obra de especial impacto en el subcontinente indio: la novela semiautobiográfica *Karukku*, escrita en lengua tamil por Bama (1992/trad. 2000), una mujer *dalit* y traducida desde esta lengua india al inglés por Lakshmi Holmström, en el marco del proyecto de la sede india de la editorial Macmillan, con su “Series of Modern Indian Novels in Translation”. Bama es el seudónimo de la autora. Sus otras obras incluyen una novela, *Sangati* (1994), y un volumen de relatos, *Kisumbukkaaran* (1996).

Los escritores *dalit* contemporáneos proceden de las periferias de la sociedad que reclaman el derecho a dejar oír su voz y contar cómo es su vida, su mundo, su historia, pero en este empeño necesitan de redes colaborativas: la traducción es una de ellas, tal vez la más relevante en el ámbito comunicativo. Aquí, nos interesa reflexionar acerca de la necesaria intersección entre traducción, género y poscolonialismo, desde la idea de que para muchas mujeres del Tercer Mundo la traducción es su única vía de visibilización y afirmación.

La literatura de protesta anticasta en lengua tamil tiene sus raíces en el siglo xix. En los últimos años esta literatura se caracteriza por acentuar la conciencia acerca de la experiencia subalterna, su uso de estilos discursivos populares y las referencias a tradiciones orales.

La aportación del texto que vamos a considerar para centrar nuestras reflexiones, *Karukku*, supone una perspectiva autorreflexiva y crítica desde la identidad femenina.

Como ha destacado Gayatri Spivak (1990, 1999) en la que es una de las principales contribuciones al feminismo contemporáneo, lo relevante es que este considere con seriedad las historias y vidas de las mujeres del Tercer Mundo, pues Spivak desafía las argumentaciones universales del feminismo que habla por todas las mujeres. De esta forma se pretende fortalecer el pensamiento feminista, enriquecerlo y ensancharlo. En la línea de Spivak, otras críticas y teóricas del feminismo no hegemónico, como Vrinda Nabar (1995) y bell hooks (1981), también apuntan que “much feminist theory lacks wholeness because it has emerged from the perspectives of privileged women who live at the centre” [mucho teoría feminista carece de totalidad porque ha emergido de las perspectivas de mujeres privilegiadas que viven en el centro] (Nabar 1995: 47).

La experiencia y la narración de Bama es un texto de cultura elaborado por una mujer del Tercer Mundo a quien tenemos que escuchar con seriedad y sin simplismos, como pide éticamente Spivak. En *Karukku*, Bama, que pertenece a una comunidad de agricultores, los *parayas*, dentro del entramado *dalit*, relata con vigor su experiencia personal y sus reflexiones sobre la situación colectiva de su comunidad: la discriminación en el seno de la Iglesia Católica, la opresión que los *dalits* afrontan por parte del Estado y la policía. Bama creció como india católica, pero finalmente asume que su vida viene marcada por otros dos parámetros, totalmente definitorios: ser *dalit* y ser mujer. El título, *Karukku*, es una referencia doble: se refiere al tallo de la hoja de palma, de bordes dentados, y al tiempo incluye la palabra *karu*, que significa “embrión”, y también “frescura, novedad”.

La intención de Bama es poner en liza la existencia de los y las *dalits* en la India, abogando por su organización social para salir de una situación de discriminación ancestral. Para ello, Bama narra desde la experiencia directa la separación de comunidades en la aldea en que vive, atendiendo a la casta y a los subgrupos dentro de ella; la represión policial; los problemas entre castas; habla acerca de la realidad de la intocabilidad y el concepto de polución, por el cual a los miembros de su comunidad no les permitían subir a ciertos transportes públicos o les mandaban al final del vehículo, alejados del resto, puesto que para las castas superiores en la pirámide social, el contacto o la simple cercanía física de un *dalit* suponía un contagio en términos peyorativos. Habla también acerca de cómo muchos *dalits* estudian con la esperanza de progresar y lograr integrarse en la sociedad mayoritaria. Pero sobre todo, Bama cuenta su decepción con la Iglesia Católica. Ingresó como monja en una orden, pensando que allí sería como las demás, que la religión las hacía iguales, pero se dio cuenta, con tristeza, de que no es así: “I lamented inwardly that there was no place that was free of caste” [Lamenté para mis adentros que no hubiese ningún lugar libre de casta] (Bama 1992: 22). La comunidad católica en la India es muy pequeña, y en ella los *dalits* son numerosos pero, como explica Bama (1992: 69; 93), son los católicos de castas superiores quienes gozan de los beneficios de

la Iglesia y ocupan puestos de poder y responsabilidad en su seno. En *Karukku*, Bama no conecta las opresiones por casta y por género, sino que narra ante todo su desencanto con la comunidad religiosa católica y su concienciación final de pertenecer a la comunidad de mujeres *dalit*. Es en su siguiente texto, *Sangati*, donde Bama (1994) enfatiza y reflexiona desde una identidad femenina en el marco más amplio de la comunidad *dalit*. La intención de Bama al escribir su propia experiencia era no sólo ayudar a una cierta catarsis personal, sino que acarrearba una clara voluntad de denuncia social, en la línea de la “descolonización mental” que promovía Ngugi (1981):

Because Dalits have been enslaved for generation upon generation, and been told again and again of their degradation, they have come to believe that they are degraded, lacking honour and self-worth, untouchable; they have reached a stage where they themselves, voluntarily, hold themselves apart. This is the worst injustice. [...] We must not accept the injustice of our enslavement by telling ourselves it is our fate, as if we have no true feelings; we must dare to stand up for change [...], demonstrate that among human beings there are none who are high or low (Bama 1992: 24-25).

[Puesto que los Dalits han sido esclavizados generación tras generación, y se les ha hablado una y otra vez sobre su degradación, han llegado a creer que están degradados, que carecen de honor y valor propio, intocables; han alcanzado un punto en que ellos mismos, voluntariamente, se han mantenido al margen. Esta es la peor injusticia. [...] No debemos aceptar la injusticia de nuestra esclavitud diciéndonos a nosotros mismos que es nuestro destino, como si no tuviésemos sentimientos verdaderos; debemos atrevernos a levantarnos para cambiar [...], demostrar que entre los seres humanos ninguno es superior o inferior]

Las palabras de Bama recuerdan el concepto de *interpelación*, en el sentido propuesto por Althusser (1970), como vía a través de la cual lo que Althusser llama “aparatos ideológicos del Estado”, es decir, las instituciones hegemónicas de una sociedad, moldean la subjetividad de sus miembros en el orden ideológico y discursivo. Así, por ejemplo, durante la época de la colonización, los británicos interpellaron a los indios al describirlos como místicos, primitivos, salvajes, incivilizados, y mediante ese discurso hegemónico hicieron que éstos pensaran en sí mismos a la luz de este estereotipo, es decir, que creyeran ser como eran descritos. Bama insta a los miembros de su comunidad a abrir los ojos: no son menos que otros, aunque eso es lo que siempre se les ha dicho; no son menos humanos.

Como recoge Githa Hariharan (2003), la publicación del libro causó furor en la India, pero a Bama le valió al principio el rechazo de cierta parte de su propia comunidad, avergonzada por el hecho de que su miserable situación hubiese sido expuesta. Con el tiempo, el entendimiento creció y su iniciativa se valoró. Aun así, Bama es una excepción como mujer *dalit*, y por ese mismo motivo no es plenamente aceptada en el seno de su propio colectivo. Como decíamos antes, todavía falta “descolonizar las mentes”. Hoy en día trabaja como maestra, sigue escribiendo y vive sola. De hecho, en el posfacio a *Karukku*, escrito para la traducción al inglés, en el año 2000, Bama (1992: 105-

106) reconoce que la vida en solitario, sin una familia que la apoye, marido o hijos, es compleja, pero, al mismo tiempo, asume que su posición como mujer independiente es una oportunidad para ser útil, para trabajar por la liberación de los *dalits* y el fin de la situación marginal en que siguen viviendo. Entrevistada por Suchitra Behal (2003), Bama declara que su libro habla sobre la condición de las mujeres y la cultura *dalit*, la necesidad de obtener poder político, la necesidad de obtener confianza en sí mismos, apropiarse de su identidad y sentirse orgullosos de su propia cultura.

La traducción a una lengua global como el inglés ha dado voz política a este texto de cultura, que de otra forma hubiera tenido un impacto más reducido. El texto ha resultado visible y se ha vuelto accesible para un público urbano, de clase media, que desde la hegemonía en la sociedad de la India desconocía (o no prestaba atención) a la existencia de realidades duras e injustas como la de la comunidad *dalit*. Al tiempo, la traducción ha posibilitado la difusión del texto también en un ámbito internacional.

Quien media entre Bama y nosotros es Lakshmi Holmström, conocida por su extensa actividad traductora tamil-inglés en el campo literario, aunque también ha publicado trabajos académicos de crítica literaria en torno a literatura india escrita en inglés o en lengua tamil. Sobre sus fuentes de información a la hora de acometer la traducción de textos tan específicos, nos contaba (comunicación personal, 28 de junio de 2004) que trabaja en estrecho contacto con escritores contemporáneos como la propia Bama, Ambai, Ashokamitran o Sundara Ramaswamy, entre otros. Comenta dudas con otros traductores cuyo trabajo admira, y lee teoría de la traducción que atañe a su trabajo: Ramanujan, Sujit Mukherjee o Harish Trivedi.

Como vemos, la traductora se documenta desde el contacto directo con el autor o la autora a quien traduce y desde la reflexión traductológica poscolonial, especialmente por parte de críticos y traductólogos indios. Así, en la traducción de *Karukku*, Holmström opta por tratar de transmitir el tono del original, manteniendo algunas estructuras sintácticas del tamil, para respetar la aportación formal de Bama, que subvierte la gramática e incluso la ortografía de esta lengua. Al tiempo, la traductora se visibiliza y acompaña su traducción de una nota introductoria en la que habla críticamente del texto de Bama y de su postura a la hora de trasvasarlo al inglés:

Bama's work is not only breaking a mainstream aesthetic, but also proposing a new one which is integral to her politics. What is demanded of the translator and reader is, in Gayatri Spivak's terms, a "surrender to the special call of the text" (Holmström 2000: xi).

[El trabajo de Bama no sólo quiebra una estética dominante, sino que también propone una nueva que es esencial respecto a su política. Lo que se le exige al traductor y al lector es, en palabras de Gayatri Spivak, una "rendición a la llamada especial del texto".]

Como vemos, Holmström se hace eco del proyecto traductológico de Gayatri Spivak (1993), quien aboga por quebrar el efecto de inmediatez en la comprensión de la traducción de literaturas del Tercer Mundo, para ofrecerle al lector un sentido de la es-

pecificidad diferencial del contexto del que procede el texto. Es en este sentido en el que Spivak habla de “surrender to the special call of the text” [rendición a la llamada especial del texto], y de “transgress from the trace of the other” [transgresión desde el rastro del otro] (Spivak 1993: 178). La propia autora, Bama, entrevistada por Manoj Nair (2001), apunta sobre la traducción al inglés realizada por Holmström que fue capaz de capturar la esencia de su texto, respetando la diferencia cultural que lo impregna.

Al tiempo, es importante resaltar la repercusión sociopolítica de la traducción de *Karukku*, que de hecho ganó el Premio Crossword a la “Indian Language Fiction in Translation” en el año 2001. Evidentemente, éste es un reconocimiento tanto al texto original como a la labor traductora. No en vano, la traducción de *Karukku* al inglés ha logrado que comience a cambiar la percepción general sobre la literatura *dalit*, por sus contenidos y su forma de narrar en dialecto local tamil, y con los contenidos, al narrar desde el interior experiencias discriminatorias en situaciones cotidianas. Es más, en opinión de Holmström (1998: 132), *Karukku* contribuye con la construcción de un punto de vista *dalit* y una emergente literatura *dalit* en lengua tamil.

En la parte más inferior de la pirámide de castas, los *dalits* han sido estigmatizados y subyugados durante siglos. Pero las mujeres *dalit* han sufrido una triple injusticia (discriminación racial, por casta y por género), y se han visto oprimidas por un doble patriarcado (el del sistema dominante y el de su propia casta). En este orden de cosas, hoy por hoy puede hablarse del surgimiento progresivo de una conciencia feminista en el seno de este grupo social tan castigado por la desigualdad (Franco, Macwan y Ramanathan 2000; Seenarine 2004).

Como explica Vrinda Nabar (1995: x-xi), cabe destacar la carga de categorías supra-individuales como la casta y las identidades religiosas y lingüísticas, que coexisten con la búsqueda de libertad y afirmación personal para las mujeres indias. Para Nabar, el poder político de la tradición y su arraigo en el inconsciente colectivo indio como fuerza de peso en la dinámica social es del todo relevante para entender la situación de las mujeres en la India y también la necesidad de que el feminismo en ese contexto primero reexamine algunas asunciones de esa tradición. Nabar está, de hecho, aludiendo a la práctica de una “violencia epistémica o ideológica”, como la ha denominado Spivak (1988).

Gayatri Spivak (1988, 1999) postula que al sujeto femenino subalterno no se le permite hablar por sí mismo, por constricciones patriarcales tanto colonialistas como precolonialistas, que imposibilitan que articule su propio punto de vista y merman o directamente anulan su capacidad de agencia, entendiendo esta como la capacidad para actuar. Y, precisamente, lo que la traducción le ha devuelto a Bama es la capacidad de agencia, la voz política, audible para el centro hegemónico (tanto nacional como internacional), más allá de su contexto subalterno.

En casos como el que nos ocupa, quien traduce colabora solidariamente para que una voz representativa de un colectivo marginado pueda ser escuchada desde el centro. Y lo que hace la traducción en este caso es servir de canal de transmisión de historias que

estructuralmente son marginalizadas en el contexto global. La traducción posibilita que tengamos acceso al conocimiento de experiencias y situaciones que de otro modo ignoraríamos, hace posible que la voz de la subalterna tenga alcance, y que desde el contexto traductor-mediador se comiencen a romper las redes de silenciamiento de los menos favorecidos. No obstante, al tiempo es importante no perder la perspectiva crítica. En este sentido, Lakshmi Holmström es muy consciente de que la inserción de textos como el de Bama en un ámbito global hegemónico puede terminar por simplificar el impacto de su escritura, desde actitudes condescendientes que tal vez cosifican el texto, como simple objeto de lectura, y merman su actitud ética y política inicial.

A pesar de ello, en un texto sobre la situación y el futuro del feminismo en la India y su relación con la traducción, Tejaswini Niranjana (2002) se plantea en qué medida la traducción contribuye a elaborar estrategias políticas sobre el feminismo en la India, desde la perspectiva de que muchas mujeres indias, pertenecientes a infinidad de grupos lingüísticos y/o culturales subalternos, necesitan de la traducción para poder hablar en términos políticos. Sin que el discurso hegemónico conozca las perspectivas de estas mujeres, el pensamiento feminista no será completo.

Queda mucho por hacer, pues se trata de un proceso, pero se trata de ir dando pasos, por pequeños que sean, para ir abriendo camino a la visibilización de mujeres subalternas, cuyas experiencias cotidianas están plagadas de unas carencias y unas luchas que a las mujeres de contextos occidentales nos parecerían inimaginables. El mundo está lleno de mujeres que sufren el hecho de ser mujeres de forma más dramática por pertenecer a una comunidad subalterna. Traducir a mujeres *dalit*, como Bama, es una aportación ética y política que lejos de dejarnos indiferentes hace que reflexionemos sobre las muchas experiencias femeninas que desconocemos y que supondrían un enriquecimiento para el ámbito de los estudios sobre la mujer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. (1970) "Ideology and Ideological State Apparatuses" en *A critical and cultural theory reader* de A. Easthope y K. McGowan (eds.) (1992), 50-58. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press.
- BA, M. (1980) *So Long a Letter*. Traducido del original en francés por Modupé Bodé-Thomas. Oxford: Heinemann, 1981.
- BAMA (1992) *Karukku*. Traducido del original en tamil por Lakshmi Holmström. Chennai: MacMillan India, Dalit Writing in Translation, 2000.
- _____(1994) *Sangati*. Madurai: Ideas.
- _____(1996) *Kisumbukkaaran*. Madurai: Ideas.
- BEHAL, S. (2003) "Labouring for the cause of Dalits", *The Hindu*, 6/3/2003. En: <http://www.hinduonnet.com/thehindu/mp/2003/03/06/stories/2003030600570300.htm> (última consulta: 30 de noviembre de 2005).
- BHONGLE, R. (1995) "Dalit Poetry in Marathi: A Critical Evaluation", *Indian Literary*

Panorama, *A Journal of Contemporary Indian Literature and Society*. Bombay, primavera de 1995, 5-14.

— (1999) “Poisoned Bread: Translations from Modern Marathi Dalit Literature: An introduction”, *Indian Literary Panorama. A Journal of Contemporary Indian Literature and Society*. Bombay, invierno de 1999, 4-7.

DANGLE, A. (ed.) (1992) *Poisoned Bread: Translations from Modern Marathi Dalit Literature*. Bombay: Orient Longman.

FRANCO, F., MACWAN, J. Y RAMANATHAN, S. (eds.) (2000) *The Silken Swing. The cultural universe of Dalit women*. Calcuta: Stree.

HARIHARAN, G. (2003) “The hard business of life: Writer, teacher, woman, Christian, tamil and dalit”, *The Telegraph*. Calcutta, domingo, 28 de diciembre de 2003. En: http://www.telegraphindia.com/1031228/asp/opinion/story_2710966.asp (última consulta: 30 noviembre 2005).

HOLMSTRÖM, L. (1998) “Rebellious Women: Images of Women in the Protest Literature of Tamil Christian Dalits” en *Bodies, Lives, Voices. Gender in Theology* de Kathleen O’Grady, Ann L. Gilroy y Janette Gray (eds.), 118-132. Sheffield: Sheffield Academic Press

— (2000) “Introduction” en *Karukku* de Bama (1992), *Dalit Writing in Translation*. vii-xii. Chennai: MacMillan India.

HOOBS, B. (1981) *Ain’t I a Woman? Black Women and Feminism*. Londres: Pluto Press.

NABAR, V. (1995) *Caste as Woman*. Nueva Delhi: Penguin.

NAIR, M. (2001) “Bama: ‘Recognition for the language of my people is the biggest award I can win’” *Dalit Forum*, www.ambedkar.org. En: <http://www.ambedkar.org/entertainment/RecognitionFor.htm> (última consulta: 30 de noviembre de 2005).

NGUGI, W. T. (1981) *Decolonising the mind. The politics and language in African literature*. Londres: James Currey/Heinemann.

NIRANJANA, T. (2002) “Feminismo y traducción en la India: Contexto(s), política(s), futuro(s)” (Trad. M. Rosario Martín Ruano y Jesús Torres del Rey), *Debats*, n° 75, “Babel”, 49-58. València: Institució Alfons el Magnànim/Diputació de València.

RAJ ANAND, M. (1935) *Untouchable*. Londres: Penguin, 1993.

RAJ ANAND, M. Y ZELLIOT, E. (eds.) (1992) *An Anthology of Dalit Literature*. Nueva Delhi: Gyan Publishing House.

SEENARINE, M. (2004) *Education and Empowerment among Dalit (Untouchable) Women in India. Voices from the subaltern*. Nueva York/Ontario/Lampeter: The Edwin Mellen Press.

SPIVAK, G. C. (1988) “Can the subaltern speak?” en *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader* de Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.) (1993), 66-111. Hertfordshire: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf.

— (1990) *The Post-Colonial Critic. Interviews, strategies, dialogue* de Sarah Harasym (ed.). Nueva York/Londres: Routledge.

— (1993) “The Politics of Translation” en *Outside in the Teaching Machine* de G. C. Spivak, (1993), 179-200. Londres/Nueva York: Routledge.

— (1999) *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press.