

LITERATURA Y ACTIVISMO SOCIAL EN INDIA: INSCRIBIENDO EL GÉNERO EN LA HISTORIA DEL PAÍS¹

Antonia Navarro Tejero

Para demostrar que el movimiento activista de mujeres en India tiene una larga y rica historia, ofreceré un recorrido por la trayectoria de aquellas mujeres que se han rebelado contra los códigos sociales que dictan su género. El presente artículo abarca la literatura escrita por mujeres desde el s. VI a.n.e. hasta la Independencia de India, en distintas lenguas vernáculas, así como un análisis del movimiento feminista del país y cómo éste ha influido la literatura contemporánea en lengua inglesa.

EL PERÍODO PREVIO A LA INDEPENDENCIA DE INDIA

Las académicas indias Susie Tharu y K. Lalitha se atrevieron en 1991 a recopilar y dar a conocer un cuerpo de literatura escrita por mujeres indias que abarca casi veintisiete siglos en once lenguas vernáculas. En el prefacio de su popular obra en dos volúmenes, *Women Writing in India: 600 B.C. to the Present*, reconocen que ciertas ideologías y circunstancias históricas han sido hostiles a la producción literaria de mujeres, lo que ha provocado nuestra dificultad de acceder a sus obras, ya sea debido a que simplemente no han salido a la luz (no han sido publicadas o han sido abandonadas), o que no se las ha valorado dentro de la historia literaria de India. Los relatos de

1) Esta investigación ha sido financiada gracias al Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref. FEM2010-18142).

estas dos profesoras de literatura son fascinantes, destacando la advertencia continua por parte de otros colegas de renombrado prestigio de que no encontrarían escritoras significativas en las lenguas vernáculas del país. Sin embargo, y contra los vaticinios de sus homólogos, encontraron joyas de la literatura, obras de gran valor escritas por mujeres que se remontan al s. VI a.n.e. Esperanzadoras, leyeron contra corriente la historia literaria de India, escándalos que involucraban a mujeres, biografías y autobiografías, etc, los cuales les proveyeron de información censurada hasta el momento en la historia literaria oficial.

A pesar de encontrarse con documentos destrozados por las polillas o archivos antiguos completos vendidos como si fueran basura, también encontraron individuos que habían conservado manuscritos en bibliotecas privadas, bibliotecas apartadas en pueblos remotos con una excelente colección, poemas escritos a mano y encontrados en casas privadas o incluso en la memoria de algunas personas. Descubrieron que las mujeres intervenían en los debates, mujeres familiares de famosos escritores que también escribían, un grupo de prostitutas de Benarés que escribió una colección de elegías cuando un famoso escritor hindú murió, un encuentro de mujeres poetas, una mujer que en el año 1920 compró una editorial para publicar sus ciento quince novelas y obras de otras mujeres, testimonios de monjas budistas del s. VI a.n.e., mujeres poetas rebeldes durante la época medieval, historiadoras de la corte en el s. XVI y, en general, desconocidas poetas, novelistas y escritoras polémicas de los s. XIX y XX. Este descubrimiento, y las discusiones con especialistas, escritoras y activistas por todo el país, ayudó a Tharu y Lalitha a comprender la economía cultural en la que las mujeres escribieron y la política de la creación del canon literario y cómo éste afecta a las mujeres. Este canon literario

se formó a principios de los años cincuenta, justo después de la Independencia, con el objetivo de construir una comunidad imaginada y esculpir la imagen de la nueva ciudadanía. La crítica quiso también establecer las dimensiones universales de la literatura que fuera a la vez auténticamente india. En definitiva, no les interesaba promocionar ciertas escritoras que subvertían la norma pre-establecida.

A partir del s. I a.n.e. y hasta el s. II encontramos la escuela de las poetas Sangam, las cuales escribían sobre el significado de tener un cuerpo femenino. Fueron poemas en celebración a la mujer y su sexualidad. De este período han sobrevivido diez antologías y ocho poemas largos. La ausencia de referencias mitológicas y de palabras en sánscrito nos hace pensar que se trata de poemas escritos con anterioridad a la invasión aria del norte de India. Esta época coincide con la apertura de la Universidad de Nalanda (100 a.n.e.), la cual permitía la matrícula a estudiantes de ambos sexos. La mayoría de los archivos de esta universidad se han perdido, pero podríamos asumir que mujeres académicas contribuyeron a extender esta literatura. En el s. VI a.n.e. nos encontramos con el primer compendio de poesía escrita por una serie de monjas Therigatha, contemporáneas al Buda. Se produjo un escapismo religioso, como alternativa a muchas mujeres frustradas en sus hogares. Algunas de ellas se unieron a las comunidades religiosas (los *sangha* budistas), para huir de las tradiciones sociales, especialmente el matrimonio. Debido a este sentimiento, emergieron numerosos poemas y canciones con un tema común: el significado de la libertad de una mujer como oposición a las labores del hogar y la esclavitud sexual que provocaban los matrimonios.

Ya en el s. XII nos encontramos con una poeta medieval de habla Kannada llamada Akkamahadevi. Se la recuerda

como rebelde y mística, cuya vida y obra desafiaron el dominio patriarcal. Como curiosidad, se cree que vagaba desnuda en búsqueda de la divinidad. El budismo comenzó a extenderse y, junto con la rápida aceptación del Islam, el Hinduismo volvió a plantearse el sistema de castas. Y así el hinduismo sufrió una revisión espiritual, lo que dio pie a la creación del movimiento *Bhakti*. Akkamahadevi fue una mística radical, y llega a utilizar la imagen de sus genitales para referirse a su entendimiento de la tradición *Bhakti* y la idea hindú de la reencarnación. Sule Sankavva también fue poeta de la tradición *Bhakti*, la cual combinaba muy bien lo sacrosanto y lo sacrílego. El yo poético como prostituta ironizaba sobre la doble moral de la sociedad. Un siglo después, la poesía reflejaba la dureza económica de la mayoría de las mujeres. Usaban la religión y la idea de dios y la discriminación del sistema opresivo de castas que ejercía en su contra.

Durante el periodo pre-colonial nos encontramos con un extenso repertorio de santas, que pertenecían a las sectas de Mahanubhav y Varkari. La secta Mahanubhav apareció en la segunda mitad del s. XIII, siendo Chakradhar su fundadora. Las medidas radicales de su fundadora incluían la prohibición del ritual del aislamiento de mujeres durante la menstruación, una característica propia del Brahmanismo.² Baisa, otra componente de la secta, se rebeló en contra de las normas imperativas y prescriptivas sobre el género, que, en cualquier caso, permitía libertad y expresión sexual a los hombres pero

2) El Brahmanismo es un sistema religioso, moral y metafísico anterior al Hinduismo. La aportación más significativa ha sido la creencia en el karma, la transmigración y reencarnación de las almas, así como la distribución de la sociedad en castas. Como su propio nombre indica, da preferencia a la casta de los brahmanes (creados por el dios Brahma a partir de su cabeza y de ahí su clase privilegiada). Los textos considerados canónicos son los cuatro Vedas, los Puranas, y las obras épicas Mahabarata y Ramayana.

que, por el contrario, imponía severas restricciones para las mujeres.

Por otro lado, la tradición Varkari ha intentado entender el *quid* de las protestas feministas en el estado de Maharashtra. La tradición de la secta Varkari continúa siendo una fuente de inspiración y refugio. En ella, los sentimientos son más importantes que la educación, el estatus social y los privilegios. Según Lele (1981: 33), las poetas Varkari hablaban por y para las personas oprimidas (*sanvasarasranta*), y criticaban la ideología imperante mediante la actuación de una filosofía *Bhakti*, basada en la devoción hacia la vida. El movimiento Varkari contribuyó a la aparición de una larga cadena de mujeres santas, mujeres de todas las castas y regiones en Maharashtra, como Janabai, Muktabai, Gonai, Rajai, Ladai, y Bahinabai, quienes dejaron como herencia un rico corpus de literatura. Las personas santas en el movimiento Varkari siempre han estado a favor de la causa por las mujeres. Los poemas de Janabai (1298-1350) nos ofrecen una mezcla de profunda agonía, a raíz de su condición como mujer y pertenencia a la casta baja (sudra), pero que en defensa de su estatus, ve a dios como un igual.

Bahinabai, a pesar de pertenecer a la casta brahmánica, acogió a Tukaaram, un santo Varkari de origen shudra,³ como su gurú. Bahinabai se muestra como una mujer que se reconcilia con las dificultades de la vida, decidida a adoptar un papel activo y optimista, y que sabe que la vida trae consigo un final del que ella misma no puede escapar y, sobre todo, desafía

3) La división de castas aparece en el texto sagrado *Rig Veda*, en el cual se cuenta que los sudras fueron creados de los pies del Purusha. Históricamente han sido tratados como esclavos, pues trabajaban las tierras o tenían un oficio artesano a cambio de alojamiento y comida, siendo privados de sueldo.

el ideal tradicional de la *pativrata* (esposa fiel), defendido por el orden patriarcal ortodoxo.

Como ejemplo de escritora del s. XV tenemos a Rami (ca. 1440), que pertenecía a la casta baja y era barrendera. Vagó de pueblo en pueblo hasta que encontró cobijo en un templo donde comenzó a componer versos en alabanza a la deidad. Chandidas, un poeta bengalí muy popular de la tradición *bhakti*, se enamoró de ella, pero fue una historia mal vista por pertenecer ambos a castas tan dispares, por lo que ambos tuvieron que huir del pueblo. Los versos de Chandidas pueden leerse como revolucionarios, pues expresan su deseo de tocar los pies de su amada.⁴ Por otro lado, los poemas de Rami están repletos de pasión y honestidad. La misma tendencia aparece en otras mujeres de casta baja que escribieron para criticar el sistema de castas hindú.

A principios del s. XVI, Atukuri Molla se atrevió a escribir su propia versión del *Ramayana*, libro sagrado para los brahmanes. Su nueva versión de la obra épica fue escandalosa, por ser la autora de casta baja. Lo que conocemos como el *Molla Ramayanam* consiste en 138 versos en honor de la deidad en tres secciones. Incluso su uso de la lengua telugu era revolucionario, pues se acercaba más al pueblo que a la forma convencional de su época. Su obra se centra en la niñez de Sita y celebra la vitalidad, fuerza y alegría de la diosa. Hay alusiones explícitas de la adolescencia de Sita y del tiempo pasado en el exilio en el bosque Ashokavanam. Describe la belleza de la diosa y el momento de elegir marido entre los príncipes. Más adentrado el s. XVI nos encontramos con el asentamiento del imperio persa. El levantamiento del Islam, no sólo como religión sino como marco de la dinastía

4) Cabe aclarar aquí que el hecho de que una mano brahmán toque el pie de una mujer de casta baja es una inversión de la jerarquía social.

Mughal que gobernó India durante tres siglos, trajo nuevas experiencias e influencias a la literatura de mujeres en India. Las mujeres musulmanas deben alfabetizarse para cumplir con los requerimientos del Corán, el cual obliga a cada musulmán y musulmana a rezar. Las mujeres hicieron uso de esta norma de la religión para escribir sobre ellas mismas y sus experiencias. Ya que los gobernantes de la dinastía Nayaka eran académicos y poetas, amantes de la música y la literatura, y mecenas de arte, ejercieron un extensivo mecenazgo a las mujeres educadas en el arte de la danza y la música. Existieron otras mujeres poetas distinguidas y académicas en sus cortes donde eran recipientes de este mecenazgo. Una de ellas, Ramabhadramba escribió sobre las mujeres en la corte de Tanjavir, y compuso poemas en ocho idiomas. Tradicionalmente las únicas mujeres que tenían acceso a las artes, especialmente la literatura y la danza, eran cortesanas. El status de estas mujeres en la sociedad era bastante elevado y gracias a la riqueza acumulada de sus mecenazgos, su patrimonio les otorgaba el privilegio de elegir sus amantes y amigos. Por ejemplo, la princesa Gul-Badan Begum (1523-1603) completó en 1587 su *Humayun Nama* en persa, que detalla la vida e historia de uno de los más poderos reyes moghal de India. Sin embargo, su relato es especial, pues incluye la perspectiva de las mujeres del reino e incluso su peregrinaje a la Meca.

Ya en el s. XVII nos encontramos con Bahinabai (1628-1700), que rechaza abandonar su aspiración a la verdad por el mero hecho de haber nacido mujer, y en el s. XVIII hubo un declive de la literatura de mujeres en el país. La East India Company, establecida en 1600, cuyo propósito inicial era el comercio, gradualmente tomó el control como gobernantes y dio pie a que el gobierno británico estableciera su reino en India. Como resultado de la pérdida de los reinos y las

restricciones, los príncipes y reyes de entonces abandonaron el mecenazgo de las mujeres en la corte. Como existieron mujeres con educación formal, la asociación “mujer educada” con “mujer liberal” se convirtió en algo muy común. Esto llevó al fin de la educación formal de las mujeres y así su producción literaria casi se queda en suspenso. Sin embargo, podemos destacar varias cortesanas significativas. Maddhupalini (ca. 1730-1790) fue una cortesana en el reino de los reyes Nayaka de Tanjavur, nacida en el sur de India. Su obra titulada *Radhika Santwanam* consiste en quinientos ochenta y cuatro poemas sobre las relaciones entre los personajes míticos Krishna y Radha. En una tercera parte, poco usual, Krishna se queja de que Radha insista en hacer el amor cuando a él no le apetece. Su obra creó un revuelo en el mundo literario cuando fue publicada casi dos siglos después, pues los poemas eróticos desconcertaron incluso a los lectores y críticos más liberales. Mahlaqa Bai Chanda (1767-1824) también fue cortesana (poeta y compositora de letras de la corte) que creció dentro del sultanato de Asaf Jahi en el imperio Mughal. Recopilaron y publicaron sus poemas después de su muerte en 1824 con el título de *Gulzar-e-Mahlaqa*. La mayoría de sus poemas se compusieron en la forma Ghazal, la cual se originó en Irán y consiste en una serie de pareados rimando el segundo verso de cada pareado entre sí.

El período de la dominación colonial dio lugar a la aparición de una nueva clase social de intelectuales educada según los valores ingleses y que absorbió algunas de las ideas burguesas radicales del mundo occidental. A partir de esto, una nueva literatura creativa y crítica en lengua Marathi hizo su aparición, conjuntamente por mujeres y sobre las mujeres en India. Podemos destacar tres figuras durante este período:

Tarabai Shinde (1850-1910), Pandita Ramabai (1858-1922) y Anandibai Joshi (1865-1889).

Shinde heredó los ideales de la revuelta cultural emprendida por las castas no brahmánicas oprimidas de Maharashtra bajo el liderazgo revolucionario de Jotirao Phule, que desafió todos los aspectos de la hegemonía brahmánica y ofreció una comprensiva pero dura versión de esta ideología. Tarabai, que ha sido considerada la primera crítica literaria feminista hindú, presentó el primer estudio detallado de los hilos ideológicos que conformaban la sociedad hindú patriarcal. Joshi, después de su matrimonio a la edad de nueve años, fue obligada por su esposo a realizar un curso sobre educación occidental. Más tarde, se convirtió en la primera mujer hindú en estudiar medicina moderna. Por otro lado, Ramabai dio un paso decisivo al aceptar la fe cristiana, a pesar de pertenecer a la casta superior del orden social hindú de Maharashtra (por nacimiento, era una *chitpavan brahmin*). A lo largo de su vida, protagonizó una lucha simultánea contra las jerarquías hindú y cristiana así como contra las normas sociales cristianas patriarcales.

Los reformistas sociales del s. XIX en India, los nacionalistas del s. XX, los comunistas y los líderes de movimientos anti-brahmanes residían aún en un mundo envuelto en ideas occidentales, al mismo tiempo que sus vidas estaban definidas por los cambios alcanzados y generados por el colonialismo. No obstante, el modelo de feminidad hindú llegó a ser similar al modelo prescriptivo victoriano inglés. Existen numerosas teorías que abordan la cuestión sobre la aparición del pensamiento feminista en India, ya fuese introducido gracias al contacto con el mundo occidental o bien como parte de la tradición india.

No contamos con un gran número de obras publicadas sobre el estatus de las mujeres en India, pero entre éstas subrayamos *History of British India* (1826) de Stuart Mill, en la que proponía que la posición de las mujeres era clave para el progreso de la sociedad. Además, Mill anunció que la sociedad hindú trataba a las mujeres con extrema degradación. No sin más, el historiador nacionalista A. S. Altekar reformuló las ideas de Mill en su obra *The Position of Women in Hindu Civilization* (1938), sugiriendo una revisión del trato a las mujeres en la cultura hindú, y proponiendo la consideración del proyecto para la glorificación del pasado de la India antigua y medieval. La conocida como “edad de oro” se describió como un período de casi una total igualdad de género. Según Altekar, aproximadamente en el año 1000 a.n.e., la situación de las mujeres sufrió un declive significativo, originado por la integración de las mujeres no arias en el ámbito doméstico de los arias vedas. Añade, además, que el trato a las mujeres hindúes era positivo, aún cuando las mujeres estuviesen subyugadas a la voluntad de los hombres, ya que según ellos, estas mujeres recibían la protección y el respeto debido.

Alrededor de 1850, la posición de las mujeres había alcanzado el declive absoluto para empezar a ser reconocidas lentamente gracias a las enmiendas en la educación, la edad para contraer matrimonio, la consideración de un segundo matrimonio para las viudas, la reforma en las leyes y las costumbres, y el reconocimiento del potencial económico que podían ofrecer las mujeres en la esfera social. Para el historiador, las mujeres debían estar subordinadas a los hombres, pues imaginando el pasado prehistórico, los pueblos estaban constituidos por guerreros que conformaban una sociedad patriarcal. En esta atmósfera, la superioridad y la dominación masculinas, así como la necesidad de la

protección de las mujeres, era fundamentalmente natural. Altekar ha demostrado que el declive del estatus de las mujeres se debía a la escasa y delimitada educación recibida, puesto que la edad para contraer matrimonio era temprana y, por lo tanto, un impedimento. En este contexto, la biología era algo prescriptivo y era tendencia el preocuparse por los efectos de un intenso y exhaustivo entrenamiento mental sobre la salud de las mujeres, provocando perjuicios en la “raza.” A pesar de que el matrimonio en la niñez y la prohibición de las uniones entre castas eran prácticas vigentes, la armonía reinaba en el conjunto social. Y finalmente, Altekar justifica a los padres que preferían hijos, puesto que estos padres tenían devoción hacia sus hijas. Las prometidas pasaban a estar bajo el trato de los miembros de la familia del esposo, y por norma, las esposas obedecían al patrón prescriptivo de la *pativrata*. Con todo esto, los hombres se definían como esposos respetuosos.

Paradójicamente, el movimiento reformista fue propulsado por hombres, con activistas como Ishwar Chandra Vidyasagar, Keshav Chandra Sen, Malabari Phule, Agarkar, Ranade, y Karve, entre otros. Raja Ram Mohan Roy promulgó la abolición de la práctica del *sati* (inmolación de las viudas hindúes). Con la lucha por la abolición de esta práctica, el comienzo del movimiento por la reforma a favor del colectivo de mujeres se abrió camino. Los reformistas demandaron reformas legales, por una posición legal de igualdad en la sociedad. Estas luchas se llevaban a cabo, esencialmente, fuera del círculo familiar y doméstico. Las reformas para desarraigar el *sati*, la desfiguración de las viudas, la prohibición para las viudas hindúes de castas altas de contraer segundas nupcias, el matrimonio de niñas, la edad para el consentimiento, los derechos de la propiedad y la alfabetización se llevaron a cabo mediante intervenciones legales. Los reformistas estaban

involucrados en el progreso de las mujeres proponiendo el acceso a la educación y el acceso a derechos legales sobre la propiedad.

En esta fase, las mujeres, junto con las castas más bajas, estaban categorizadas como objeto de las reformas sociales y el bienestar, en vez de ser reconocidas como agentes autónomas para el cambio. El objetivo era el de reconstruir un nuevo espacio en los ya establecidos roles femeninos. Las mujeres involucradas trabajaban a la par con hombres activistas, la élite, y con los hindúes de castas altas y de educación occidental.

En los primeros años de las últimas décadas del s. XIX, la cultura y la política formaron un equipo productivo en India, sobre todo, cuando el proyecto nacionalista detuvo el progreso imperial. Tal y como Tharu y Lalita lo describen, los cambios que tuvieron lugar durante estas décadas abrieron nuevos escenarios que dejaban ver un interés por el nacionalismo hasta los años sesenta, y lo que es más, las uniones culturales de los ochenta y los noventa deberían ser entendidos considerando configuraciones previas (44). Entre las preocupaciones del s. XIX se destacan la lucha contra prácticas sociales como la dote, el matrimonio infantil, el *pardah* (segregación de la mujer por medio de un velo), la prohibición de las segundas nupcias para las viudas, además de la prohibición del acceso a la educación para las mujeres, lo que permitiría que éstas ejercieran sus roles de esposas, madres, y maestras, aportando progreso a la esfera social.

Las mujeres formaron parte de los movimientos independentistas emprendidos a finales del s. XVIII y principios del s. XIX, contribuyendo finalmente a la independencia de India del Imperio británico. Durante 1915-1947, la lucha contra el poder colonial se manifestó más claramente, siendo el nacionalismo la causa subyacente. Cuando M. K. Gandhi

condujo su marcha, numerosos grupos de mujeres reclamaron su participación en el movimiento. Gandhi legitimó la entrada de las mujeres en las actividades públicas utilizando como mecanismo de inclusión la filosofía de *ahimsa* (movimiento en contra del Raj basado en la no violencia). Uno de los principios básicos de esta filosofía es que para involucrarse en una revolución sin violencia, es necesario infundir y difundir poderes morales. El propósito de Gandhi suponía la formación moral de los sujetos revolucionarios, puesto que declaró que la igualdad para las mujeres sería uno de los objetivos principales en su programa político de reforma. Además, hizo énfasis en el hecho de que solamente la involucración total de la mayoría de la población en esta lucha no violenta por la libertad e independencia sería lo más apropiado para alcanzar la victoria. Gandhi reclamó que las mujeres dejaran a un lado el ámbito doméstico y tomaran partido en el movimiento, pues para él era crucial considerar la participación activa de las mujeres en este movimiento de masas. Sin embargo, hay que destacar que Gandhi subrayó el papel de las mujeres como cuidadoras por su, según él, supuesta capacidad de tolerancia y sacrificio.

Por ejemplo, Sarojini Naidu (1879-1949) fue una reformista social muy popular, entre otras activistas significativas, tales como Raja Ram Mohan Roy, Jyotiba Phule y Savitri Bai Phule. Naidu, a la edad de 14 años, marchó a Inglaterra para recibir una educación formal en Londres y Cambridge, supuestamente porque sus padres se negaron a su relación con un chico que no pertenecía a su casta. Fuera de India, se dedicó a escribir poesía y publicó su primera colección de poemas a la edad de 16 años. Pronto se vio atraída por el movimiento independentista de su país y se involucró en política una vez de vuelta a India, convirtiéndose en la primera mujer que ascendió a la presidencia del Indian

National Congress, un logro significativo, en 1925, y primera gobernadora del estado de Uttar Pradesh. La llamaban “la ruiseñor de India”, no sólo por su delicado verso, sino por el ritmo y modulación de sus discursos durante los movimientos independentistas. Hizo campaña junto a Mahatma Gandhi en el movimiento de no-cooperación con el Imperio británico y viajó junto a él por África, Norteamérica y Londres. Otro caso es el de Savitribai Phule (1831-1897), que comenzó a impartir clases en los pueblos en una época cuando los Dalits no tenían derecho a la educación. Fue la primera escritora del período reformista y la primera maestra de la era moderna del estado de Maharashtra, quien abrió junto a su marido la primera escuela para niñas. Éste es un caso muy especial, pues se trata de una mujer perteneciente a la casta de los Dalits. Su obra lleva la marca de una activista y académica que creyó en la causa de las personas intocables.

Durante este período de revuelta, aparecieron organizaciones exclusivamente formadas por mujeres como All India Women’s Conference (AIWC), y la National Federation of Indian Women (NFIW), que se posicionaron a favor del acceso de las mujeres a la educación. Estas organizaciones se implicaban en temas como la participación activa y política de las mujeres y la posibilidad de reformular la constitución para considerar sus derechos cívicos. Se llevaron a cabo provisiones como la igualdad en el trabajo y en el salario y la asistencia médica maternal e infantil, etc., para priorizar el desarrollo de las mujeres en la sociedad. El estado, pues, adquirió un papel condescendiente hacia las mujeres. Se destaca el evento promulgado por la organización All India Women’s Conference en 1920, en el que las mujeres expresaron sus opiniones sobre la lucha por la independencia, la educación y el derecho al voto. Esta cuestión se planteó por primera vez en 1917, despertando

el escepticismo entre las mujeres, ya que garantizar el sufragio universal no garantizaba la igualdad de género. Sin embargo, a principios de los años veinte, las legislaturas locales daban su voto a favor a la igualdad entre hombres y mujeres.

Toru Dutt (1856-77) contó con la suerte de ser una niña poeta reconocida y su obra normalmente aparece en el programa de cualquier libro de texto de literatura. A Toru Dutt se la presenta en la historia literaria de India como una niña brillante y protegida de la alta sociedad de anglo-indios del s. XIX. Lo que se obviaba es que al igual que su tío Romesh Chunder Dutt (éste sí conocido) fue una republicana apasionada y nacionalista, que además obtuvo bastante popularidad, siendo una célebre traductora de discursos de la cámara francesa para los periódicos nacionalistas indios. Fue la primera poeta en lengua inglesa de India, y publicó dos novelas, una en lengua inglesa y otra en francés. Su obra está repleta de arquetipos de la mujer india como eterna sufridora y sacrificada por su familia y comunidad, al estilo de las figuras míticas de Sita y Savitri. Sin embargo, reforzó el mito tradicional de un modo patriótico. Su primer libro de traducciones en verso de poesía francesa lo escribió a la edad de 20 años con el título *A Sheaf Gleaned in French Fields: Verse Translations and Poems* (1876) y murió un año después.

Muthulakshmi Reddi, que abandonó la Asamblea Legislativa como nacionalista en 1930, cuando Gandhi fue arrestado, concluyó que las mujeres eran forzadas a vivir una situación en la que sus intereses permanecían ocultos bajo el programa del partido político del Congress. En 1942, Jawaharlal Nehru, al mismo tiempo que se armaba para atacar a Japón, requirió la atención de las mujeres para luchar como iguales, lo que, según Tharu y Lalita, reveló los mecanismos de la subyugación de las mujeres a la ideología del nacionalismo

liberal (88). La utopía llegó a su fin cuando las ideologías y estructuras sociales y culturales no consiguieron realzar el honor de los conceptos fundamentales sobre los derechos y la democracia.

EL PERÍODO DE LA POST-INDEPENDENCIA

Las publicaciones sobre la figura de Gandhi y sobre las mujeres nacionalistas vieron sus comienzos en los años inmediatamente después de la independencia de India del imperio británico. Destacamos algunos libros de relevancia: *Woman in Modern India* (1957) por Neera Desai, *Indian Women Through the Ages* (1964) de P. Thomas, *Role of Women in the Freedom Movement 1857-1947* (1968) de Manmohan Kaur, y una edición revisada de A. S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization* (1959). Estas obras marcan el comienzo de los estudios feministas, dando prioridad a la cuestión del género de un modo novedoso.

Desai y Thomas dejaron a un lado la idea de convencer al mundo de que la civilización hindú se posicionaba a favor de las mujeres. A pesar de delinear su proyecto tomando una ruta desfasada, Desai y Thomas formularon textos centrados en la situación de las mujeres, sobre el feminismo, el pluralismo y la democracia. La obra de Neera Desai, *Woman in Modern India* (1957) analiza la sociedad veda, el período budista, la sociedad hindú purana, el reinado musulmán, y el dominio del *raj* británico. En esto, Desai descubrió que la llamada “edad de oro” nunca había existido para las mujeres, puesto que prevalecía un arraigado dominio patriarcal, y que las “grandes mujeres” estaban bajo el yugo del poder masculino. Añade, además, que los textos sagrados *Puranas* fortificaban el asentamiento de los brahmanes como clase alta en la que las

mujeres no encontraban espacio y tenían, si alguna vez, escasa influencia. Considerando el dominio musulmán, las mujeres apenas se podían hacer oír debido a duras restricciones sobre sus derechos y libertad. Estas restricciones adoptaban la forma de la poligamia y el *purdah*.

Siguiendo a Desai, el punto álgido llegó con el movimiento *bhakti*, que daba cabida a tendencias democráticas, a la preferencia por las lenguas vernáculas, y al compromiso de aceptar a las mujeres como iguales espirituales. En un estadio más tardío, el control británico implementó el cambio en la estructura de la sociedad hindú, llegando a ser favorable para las mujeres. Las ideas occidentales y los avances tecnológicos facilitaron la explotación. Para Desai, el emplazamiento de las mujeres en las organizaciones políticas y sociales del s. XX dejaba entrever su naturaleza elitista. Bien es cierto que las mujeres consiguieron igualdad de género en la Constitución, pero aún así, el legado ideológico e institucional opresivo y fosilizado frenó el progreso evitando que el hecho de disfrutar de los derechos supuestamente otorgados fuese factible.

Desai mostraba su crítica ante las teorías “pseudocientíficas” que abogaban por la esencia natural para establecer diferencias entre los sexos. Por el contrario, estas diferencias deben ser entendidas en relación con la clase, casta y religión a la que las mujeres pertenezcan. Principalmente, Desai describió a las mujeres en la India moderna como identidades económicamente vulnerables, bajo la sumisión del patriarcado, privadas de acción en el campo político, así como restringidas a la educación. Esta crítica estaba enfocada desde una perspectiva radical hacia la sociedad.

Asimismo, la obra de P. Thomas revela que no existió una edad de oro en la India antigua, sino que este período supuso una ferviente sumisión para las mujeres. De igual

modo, durante la Edad Media, el Brahmanismo privaba a las mujeres de su subjetividad. Esta inexistencia estuvo presente hasta el s. XIX, culminando en la emancipación de las mujeres y con la declaración de sus derechos legales y constitucionales. Para P. Thomas, la mejora de la situación de las mujeres se debía principalmente a tres factores: el dominio británico, un despertar general en el subcontinente asiático durante el s. XX, y los movimientos en favor de la libertad. Durante los quince años después de su independencia, sólo las clases altas se han visto beneficiadas por el cambio. El ser hombre o el ser mujer era una categoría inmutable: los hombres ejercían el poder, las mujeres existían en la sumisión. Thomas concluye que la causa principal de la subordinación de las mujeres residía en el sistema brahmánico por medio de la institucionalización de una figura sacerdotal que suprimía la voz de las mujeres y otras comunidades hindúes en su lucha por la igualdad sexual, la democracia y el pluralismo.

Gandhi y Shah distinguen tres olas en el Movimiento feminista en India. Brevemente, la primera ola significó la movilización de las mujeres durante el movimiento nacional. Es a partir de la primera década tras la independencia cuando las mujeres en India aparecen menos comprometidas con la actividad política. La escritora que, previamente, había rechazado el cobijo de la autoridad colonial, resume su existencia en los brazos de la familia en los años cincuenta y sesenta. Durante este período, un cuantioso número de poetas y escritores/as utilizan la lengua inglesa y coexisten con la incesante ola de movimientos literarios que reivindicaban las lenguas vernáculas. Entre estos movimientos se encuentran el de Navi Kahani (en lengua hindi), el Navya (en Kannada), el movimiento Digambara Kavuku (en telugu), el Adhunika Kavitha (en Malayalam) y, por último, los movimientos

Navkavya y Navkatha (en lengua Marathi). Es en estos años cuando empezó a consolidarse el canon de la mayoría de las literaturas indias, mientras que por el contrario, las producciones literarias de mujeres permanecían en el más profundo olvido.

No fue hasta a finales de los años sesenta cuando el movimiento feminista entró en su fase más activa, trayendo consigo un cambio más realista y centrándose en cuestiones externas y económicas, tales como las fatales consecuencias de la dote para las hijas dadas en matrimonio, el divorcio, las leyes del aborto y la herencia, y la práctica del *sati*. La segunda ola, que tuvo lugar desde finales de los sesenta en adelante, significó la vuelta de las mujeres a la actividad política debido al creciente desempleo y a la subida de precios, dando lugar a protestas generales. Se cuenta con una mayor implicación de las organizaciones feministas constituidas por mujeres de clase media en las áreas urbanas, además de organizaciones de mujeres de clase obrera que luchan por sus derechos, como por conseguir los recursos básicos tales como el crédito, el acceso a las tecnologías y el derecho a una vida independiente. Esta segunda ola implicó una participación significativa de las mujeres en las protestas populares contra el gobierno, y en general, contra las estructuras de poder. Sin embargo, la tercera ola, a finales de los setenta, presenta una orientación específicamente feminista. Los años 1970-1985 se puede considerar el período en el que el movimiento feminista ahondaba sobre el pasado y criticaba el presente.

Los reformistas sociales de la India del s. XIX actuaron en pos de las mujeres. Sin embargo, sus esfuerzos tuvieron poco efecto sobre las restricciones de las mujeres dentro de la esfera doméstica. Gandhi y el Indian National Congress se convirtieron en figuras reconocidas y aclamadas para iniciar el

cambio en la situación social de las mujeres. Este interés para llevar a cabo una reforma social tuvo su esplendor desde 1947 hasta la mitad de los años setenta. A finales de los sesenta, la economía del país comenzó desplomarse, y a excepción de las ciudades metropolitanas, en el resto del país las promesas de justicia social y económica eran sólo ilusiones. El interés sobre la situación de las mujeres llegó a su punto álgido, puesto que las mujeres carecían de espacio propio para su existencia y permanecían en el silencio debido a su limitada participación en el ámbito productivo y económico.

El desempleo en las ciudades no decrecía y los precios para las necesidades básicas estaban en continuo aumento. A esto se unía la empobrecida situación alimenticia. Numerosas manifestaciones tuvieron lugar, como las protestas contra el aumento de precios de 1972 y 1973, organizadas y lideradas por mujeres, además de la Progressive Organization of Women in Hyderabad, que dirigía campañas populares en contra de los abusos hacia las mujeres estudiantes en 1973. La Self Employment Women's Association luchó por conseguir la igualdad salarial, y el movimiento Chipko se centró en el derecho de las mujeres a la herencia de tierras.

Entre 1975-1977, conocido como el período de *Emergency* (emergencia), comenzó el movimiento feminista en India. La búsqueda de respuestas se llevó a cabo durante un momento de dificultad política en la historia de la India moderna. La declaración de Indira Gandhi de un estado de emergencia coincidía con la inauguración del International Women's Year. La gran mayoría de las mujeres que pertenecían a organizaciones con perspectivas contrarias a las de Indira Gandhi fueron encarceladas, y aquellas que ya publicaban sus obras, bien permanecieron ocultas o bien en el silencio, esperando a que llegasen nuevas oportunidades. Fue gracias a

este estado de emergencia de 1977 por el que India experimentó un gran interés en la actividad feminista. La publicación de *Towards Equality: Report of the Committee on the Status of Women in India* en 1974 fue crucial. El comité que realizó la investigación fue elegido en 1971 por el Ministerio de Educación y de Bienestar Social para llevar a cabo el encargo a nombre de las Naciones Unidas de presentar un informe de la situación de las mujeres en el International Women's Year en 1975. El objetivo era el de examinar las provisiones administrativas, legales y constitucionales que repercutían en la situación social de las mujeres, su educación y empleo, y evaluar el impacto de estas provisiones. Este comité realizó estudios y entrevistó aproximadamente a quinientas mujeres de cada estado. En este informe, el comité llegó a la conclusión de que la posición y los derechos de las mujeres en la sociedad hindú no mostraban cambios significativos. El estatus social de las mujeres no había variado en los últimos veinticinco años después de la Independencia de India.

El Consejo Indio de Investigación en Ciencias Sociales incluía un comité centrado en los estudios feministas. Vina Mazumdar se comprometió a realizar una investigación más amplia sobre las vidas de las mujeres y el trabajo en la India contemporánea. Éste se consideró el primer esfuerzo para cuestionar la garantía constitucional sobre la igualdad y la justicia para las mujeres. Este estudio fue de carácter interdisciplinar y particular. A la hora de llevar a cabo categorizaciones, se tuvieron en cuenta las divisiones económicas y las implicaciones políticas y sociales.

A finales de los setenta, cuestiones que englobaban la situación de las mujeres estaban presentes en un gran número de foros, además de la creación de nuevos grupos feministas por todo el país. La revista feminista *Manushi*, creada en 1979,

ofreció un espacio relevante para el movimiento emergente. Las leyes para regular la violación fueron reformuladas, y se abarcaron cuestiones relacionadas con la violencia doméstica, la ley, la seguridad social, la familia, la educación, los medios de comunicación, y las condiciones laborales para las mujeres. Las cuestiones de género estaban implícitas en estas reformulaciones sobre la vida social en la que las escritoras jugaban un papel muy importante. A finales de los setenta y comienzos de los ochenta, las organizaciones feministas arrojaban luz a temas de debate como la violación, la violencia doméstica, la dote, la ley privada o el *sati*, aparte de promover la formulación de leyes o enmiendas que se ocuparan de los espacios de las mujeres. Las estrategias empleadas eran diversas, como campañas públicas, performances, talleres, o círculos de estudiantes que apoyaron los cambios legislativos.

Con esto, aparecieron diversas antologías de carácter interdisciplinar feministas como la de Alfred deSouza, Devika Jain, y B. R. Nanda. Por su parte, Romila Thapar despreciaba la base esencialista de los documentos históricos, al mismo tiempo que un gran número de historiadores descubrían y cubrían documentos sobre las mujeres y también escritos por ellas. Los historiadores embarcados en este campo arrojaron a las tinieblas o guardaron en baúles, *godowns*, manuscritos, documentos privados, revistas y reportajes de organizaciones. El Memorial Museum de Nehru y el proyecto sobre historia oral de la Biblioteca se pusieron en contacto con las organizaciones feministas para realizar entrevistas, pudiendo, así, dar cobijo a colecciones privadas.

En Madras, C. S. Lakshmi realizó gran número de entrevistas a mujeres tamiles abarcando todos los aspectos de la vida cotidiana, en primer lugar, para luego centrarse en artistas como escritoras, bailarinas, cantantes, mujeres

músico. Aparte, otra de sus labores fue la de indagar en revistas, archivos y colecciones privadas. En el norte de India, Gail Minault emprendió su búsqueda en los archivos que condujeron al *Secluded Scholar*. Gail Pearson investigó los archivos policiales en Bombay en búsqueda de la participación de las mujeres en las protestas esponsorizadas por el Congreso. Los investigadores reutilizaron antiguos archivos para realizar nuevas entrevistas a mujeres que habían vivido durante la Independencia. No obstante, estos investigadores intentaron conservar los documentos feministas y fueron más allá de las fronteras disciplinares para encontrar respuestas a preguntas complejas. Entre éstos, podemos nombrar a Rama Mehta, Bharati Ray, Aparna Basu, y a Vina Mazumdar, que volvieron la vista hacia sus madres, abuelas, y mujeres de sus comunidades para aprender sobre su pasado. Es en este momento cuando se puede apreciar un sentimiento compartido por la justicia y la actividad social.

Los Estudios Feministas, como disciplina académica, aparecen por entonces en India. La labor del Research Center for Women's Studies en SNDT Women's University en Bombay comenzó en 1974 a cargo de la directora Neera Desai. El principal ámbito de estudio fue la condición social y económica de las mujeres. Micro- estudios sobre las pequeñas industrias, anotaciones sobre información regional, y el énfasis sobre las poblaciones marginadas y olvidadas formaron parte de una gran literatura que proponía material para futuros proyectos sintetizadores.

Tomando como referencia a Tharu y Niranjana, la tarea principal de la teoría feminista de los años setenta y ochenta era la de establecer el género como una categoría, que anteriormente había sido invisible y encubierta por universalismos de distinta índole. Éstas solicitaron reformar

las leyes para que considerasen los contextos culturales y económicos de las vidas de las mujeres (mediante campañas, investigaciones sobre defunciones por dote, acreditaciones sobre la desigualdad por la que las mujeres no tenían acceso a los sistemas de seguridad social, etc.). A finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, nuevas cuestiones políticas emergieron, tales como el compromiso con las cuestiones de casta y la comunidad religiosa, y con los problemas que surgían como consecuencia de la liberalización económica. En estas cuestiones se relacionaba estrechamente el estudio de género con el estudio de clases, declarando que la tarea humanista y los contextos sociales legitimaban los intereses patriarcales y la clase burguesa (235). En conclusión, los setenta fueron testigo del comienzo de los movimientos democráticos y de izquierdas y este clima de opinión propició el desarrollo de la conciencia género/feminista.

En los ochenta, el estado de India formalmente cambió su política económica, abriendo sus puertas a la liberalización. Este cambio supuso el tener que adoptar un modelo económico donde la liberalización del comercio y el crecimiento de la exportación eran los únicos medios para el desarrollo de estrategias competitivas. Transformaciones significativas marcaron este proceso, afectando a la sociedad india en general y a las mujeres en particular.

Vina Mazumdar inauguró el Center for Women's Development Studies en Delhi. Madhu Kishwar y Ruth Vanita fundaron *Manushi* en 1978, la editorial feminista por excelencia en Delhi, combinando estudios sobre las mujeres con testimonios activistas y personales. En 1984, Ritu Menon y Urvashi Bhutalia fundaron la editorial feminista Kali for Women. La revista bianual *Review of Women's Studies*, *Economic and Political Weekly*, fue fundada en 1986,

garantizando un valioso foro para la publicación de nuevos estudios sobre el género y las mujeres. Obras influyentes son las de Gail Omvedt's *We Will Smash This Prison: Indian Women in Struggle* (1980), Barbara D. Miller's *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in Rural North India* (1981), y Madhu Kishwar and Ruth Vanita's *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi* (1984).

Las mujeres empezaron a organizarse para protestar contra la injusticia y para luchar por sus derechos. Estas protestas captaron la atención mundial y debatieron la naturaleza de la preferencia por los hijos y la violencia contra las mujeres. Los ochenta fueron testigo de las primeras conferencias nacionales sobre Women's Studies y mítines nacionales, regionales y locales abarcando cuestionas específicas. La First National Conference del movimiento feminista aconteció en 1980, en la que se llamó la atención sobre el abuso y la violación de las mujeres, tomando como referencia el Mathura Rape Case. Esto desembocó en una enmienda de las leyes sobre la violación por parte del gobierno en 1983.

La sección 498 A, que revisa el código penal, abordaba las cuestiones de la violencia doméstica, el Dowry Prohibition Act de 1961, reformulado en 1984 y después en 1986. La ley privada fue formulada en 1985, partiendo del Shahbano Case. La Corte Suprema concedió el derecho a la pensión alimenticia a las mujeres musulmanas.

En las conferencias, las mujeres abrieron temas de debate como el divorcio (*talaaq*) para las mujeres musulmanas, el sati, debido al caso en Rajasthan en 1988, los derechos de las mujeres a decidir sobre su reproducción, constatando que la salud de las mujeres no debía estar regulada por su deber a la reproducción. Además, lucharon contra los anticonceptivos no seguros impuestos a las mujeres pobres.

A partir de los ochenta, la mayoría de los grupos autónomos, que no contaban con afiliaciones partidistas o estructuras formales jerárquicas, fueron fundados por organizaciones no gubernamentales. No obstante, siempre ha existido una retórica feminista de dos vertientes, lo que implica que se ha pasado de la “lucha” al “desarrollo” en la agenda de las organizaciones feministas. De igual modo, las mujeres que eran partícipes en estos grupos han sido politizadas y en la mayoría de los casos, han sido victimizadas por sus empleados. Aparte, muchas de estas mujeres han perdido sus trabajos por el hecho de involucrarse en las conferencias, por ir supuestamente en contra del gobierno, cuando realmente, estaban intentando mejorarlo.

El debate abierto por los grupos autónomos feministas se centraba en cuestiones sobre el rumbo de la política feminista. La crítica propuesta por las mujeres de los partidos de izquierda cuestionaba la actuación de estos grupos feministas al estar compuestos por mujeres de la clase media, y por lo tanto, no representaban de forma apropiada a las mujeres indias. Para estas feministas, el papel de las feministas era el de utilizar las organizaciones de masas como mecanismo de protesta. Por el contrario, los grupos autónomos señalaban que la independencia política era vital para su credibilidad, puesto que la alianza a los partidos de izquierdas y a los tratados de comercio implicaba unirse a plataformas de estructura patriarcal.

El desarrollo del comercio internacional en bienes y servicios, la inversión multinacional y en el extranjero, es decir, el camino hacia economías con costes de mano de obra barata, ha afectado rotundamente la situación de las mujeres. La globalización ha presenciado el significativo poder de las instituciones internacionales en las vidas de hombres y

mujeres, tales como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial. Cuestiones como la salud, medicina, y comida han afectado directamente a las mujeres. Sin embargo, el Estado, al que los movimientos feministas están dirigidos esencialmente, no dispone de poder de actuación efectiva en el ámbito global.

Las conferencias mundiales organizadas por las Naciones Unidas abordaron la internalización de las cuestiones relacionadas con las mujeres. La conferencia sobre los Derechos Humanos, en 1992, reconoció los derechos de las mujeres como derechos humanos. La conferencia mundial de 1995 sobre las mujeres celebrada en Pekín creó una red de mujeres por todo el mundo.

Al mismo tiempo, numerosos partidos políticos fueron creados en India a nivel nacional, como el A.I.D.W.A. (All India Democratic Women's Association), All India Women's Conference, National Federation of Indian Women, y Mahila Dakshata Samiti. La integración de India en la economía global tuvo repercusiones sobre la agricultura, los pueblos, la industria, la educación y la salud. Estas fuerzas capitalistas, junto con el patriarcado, sirvieron para acentuar la opresión de las mujeres y otros grupos marginados. La demolición del Babri Masjid en 1992 agravó el comunalismo religioso, y la masacre de Gujarat en 2001, tuvo como consecuencia una violencia extrema hacia las mujeres.

Considerando este contexto, encontramos que en el período entre 1986 y 1997, las categorías predominantes se vieron desafiadas y el neocolonialismo reafirmado. Varios estudios han intentado redefinir la historia de India dentro de un marco poscolonial, posicionando al género en una meta narrativa, y desarrollando perspectivas teóricas. Desde 1986, ha habido un considerable aumento de obras literarias,

periódicos y artículos de revista que prestaban atención a las mujeres y a las cuestiones de género en el sur de Asia, además de un creciente interés internacional por los temas abordados en estas publicaciones. Esta nueva dirección en el estudio sobre las mujeres y el género en la India resultó en la aparición de obras de considerable importancia: *Women in Colonial India* (1989), editada por J. Krishnamurthy, y *Recasting Women* (1989) editada por Kumkum Sangari y Sudesh Vaid. Ambos volúmenes incluyen trabajos previamente publicados, pero su aparición en compilaciones abrió el camino para estudios futuros.

Women in Colonial India discutía cuestiones como los recursos materiales y económicos, lamentando la falta de material en los archivos oficiales sobre asuntos económicos, y explicando cómo la ideología de los movimientos feministas sugería una nueva orientación para entender, desde el margen, e interpretar los silencios. Las vidas de las mujeres se representaban con fidelidad respecto a cómo esas mujeres se manifestaban ellas mismas y cómo eran descritas desde fuera. De este modo, este período implicó la importancia de estudiar a las mujeres como agentes participativos en sus derechos y, al mismo tiempo, en relación con los hombres.

Lucy Carroll y Gregory Kozlowski debatieron sobre cómo las leyes coloniales de reforma habían cambiado la situación de las mujeres. De igual modo, pusieron en tela de juicio la hipótesis formulada por Altekar en la que la emancipación de las mujeres comenzaba en el período de control del imperio británico. Tanika Sakar, desde la influencia del movimiento de Gandhi, y Madhu Kishwar, subrayaron la insistencia prevaleciente hacia los elementos tradicionales en los movimientos de reforma. Estas dos autoras desafiaron

postulados predominantes, aplaudiendo el trabajo realizado por los/as reformistas en India.

Por su lado, *Recasting Women*, por Sangari y Vaid, estableció un puente entre lo académico y el activismo, aparte de interpretar la reconstitución del imperio británico por el patriarcado hindú. Hicieron hincapié en el resurgir del patriarcado en la India del período tras la Independencia, poniendo de manifiesto las atrocidades contra las mujeres, como la inmolación de las viudas hindúes, la violencia por dote, y la marginalización de las mujeres en el ámbito de la producción. Asimismo, Sangari y Vaid cuestionaron los postulados prevalecientes sobre la división de la esfera privada y pública, la relación entre las cuestiones sociales y materiales, y la agenda de reforma nacionalista a favor a las mujeres. Su principal objetivo era el de entender cómo las instituciones y los discursos patriarcales, reformulados durante el colonialismo, seguían siendo efectivos en el desplazamiento de las mujeres hacia el espacio privado. Abrazando la historiografía feminista, Sangari y Vaid propusieron la inclusión de las mujeres, la reconstrucción del género, y en última instancia, redefinir la historia misma como disciplina.

Como hemos visto en la primera parte de este ensayo, *Women Writing in India: 600 B. C. to the Present* se ha considerado una obra de gran influencia. El Volumen I (1991) presentaba traducciones de obras por mujeres desde el s. VI hasta el temprano s. XX, mientras que el Volumen II (1993), recogía sólo aquellas escritoras que representaban a las once lenguas regionales. Lo que se pretendía era recuperar la literatura por mujeres, ya que estaba marginada, erróneamente representada y prejuiciada. Conciben la historia y la ficción de Muddupalani como una alegoría de la iniciativa emprendida por la literatura escrita por mujeres y del alcance de la crítica y

teoría feminista. Reclaman que no toda la literatura producida por mujeres se puede restringir a alegorías de opresión de género, y que las ideologías, como la familia, la nación, el imperio, no son experimentadas y/o contestadas de la misma manera por los distintos sujetos. Considerando las prácticas y discursos específicos por los que el individualismo se conformó históricamente en India, las clases obreras, las “razas no blancas”, los/as Dalits y los/as musulmanes/as tenían que ser redefinidos como un/a Otro/a para que el Yo adquiriese identidad. Esta antología ha sido muy influyente, atrayendo la atención de la crítica y numerosos académicos/as. Entre ellas destaca Rajeswari Sunder Rajan (1993), que subraya que la recuperación de la literatura por mujeres, la crítica literaria feminista, y la literatura feminista, es de carácter político y no una actividad estética.

Todos estos trabajos recogen los estudios existentes y definen a las mujeres como agentes constreñidas por las instituciones patriarcales. Otra investigación de relevancia es la de Radha Kumar's *A History of Doing: An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India, 1800-1990* (1993), una perfecta e ilustrativa mirada hacia el activismo y los movimientos feministas. Asimismo, el estudio de Geraldine Forbes, *Women in Modern India* (1996), ilustra cómo las mujeres conciben su mundo y actúan en él. Analizando la literatura feminista, los archivos de organizaciones, periódicos y revistas, historias orales, y cartas, Forbes presentó a las mujeres de clase media y alta como agentes sociales y políticos, además de participantes en los acontecimientos de su tiempo. Por su parte, el trabajo de Bina Agarwal, *A Field of One's Own* (1994), es una recopilación enciclopédica del género y los derechos de propiedad, y Susan S. Wadley, con *Struggling with Destiny in Karimpur, 1925-*

1984 (1994), presenta un estudio longitudinal en el que revela a los pueblos del norte de India con voz propia.

El proceso de concepción de la historia se ha visto drásticamente afectado por los esfuerzos de los investigadores en el estudio y archivo de material concerniente a las experiencias de las mujeres. Organizaciones, como S.P.A.R.R.O.W. (Sound and Picture Archives for Research on Women), fundadas en Bombay en 1987, superan difíciles obstáculos en sus intentos por conservar las experiencias, narraciones orales y fotografías de mujeres. S.P.A.R.R.O.W. no está sola, ya que cuenta con el apoyo de diversas organizaciones feministas así como con bibliotecas y archivos que están arduamente comprometidos por la conservación de material sobre las mujeres y/o producidos por ellas.

Rosalind O'Hanlon señala tres avances referentes a las cuestiones del cambio social producido en la sociedad hindú colonial. En primer lugar, la ruptura con la retórica colonial sobre la tradición y las mujeres indias. En segundo lugar, estudiar la modernización de las mujeres hindúes en India a finales del s. XIX y comienzos del s. XX y, por último, nuevas perspectivas de género y la construcción de la hegemonía colonial.

La historia sobre las mujeres ha tenido un gran impacto en los Estudios Feministas y el trabajo de los historiadores ha pasado a ser crucial. Durante este período, encontramos memorias de mujeres de gran peso, como Manmohini Zutshi Sahgal, *An Indian Freedom Fighter Recalls Her Life* (1994), editada por Geraldine Forbes; *A Revolutionary Life: Memoirs of a Political Activist* (1997) de Lakshmi Sahgal; y una compilación de memorias como la de Sumitra Bhave *Pan on Fire* (1988), que da voz a las mujeres dalits, así como la obra de Stree Shakti Sanghatana *We were Making History: Life Stories of Women in*

the Telangana People's Struggle (1989). Todos estos proyectos tenían el propósito de recuperar las voces y la literatura de las mujeres, reflejo de la subjetividad, victimización y diferencias culturales.

Malashri Lal con su obra *The Law of the Threshold: Women Writers in Indian English* propone una metodología para los Estudios Feministas en India, abarcando aquellos aspectos no cubiertos por la teoría feminista debido a la ineficacia de los modelos occidentales para explicar la situación de las mujeres en India, la vida cotidiana y su manifestación en la literatura. Lal declara que el término “feminismo”, con las connotaciones occidentales, es un término oscuro en India (25) y alerta sobre la necesidad de distinguir entre la noción de feminismo y la idea de “mujer” en India. “Feminismo” es un término que connota una posición de género agresiva, además de implicar una idea de rechazo hacia la unidad tradicional de familia y hacia el hombre, cuando aún persiste la obligación moral de proteger a las mujeres. Para que una mujer sea feminista, debe tomar la iniciativa y, por lo tanto, es marginada por la sociedad. Ya que el “feminismo” es una palabra importada para la que no existen equivalentes en ninguna lengua de India, este término posiciona a sólo unas pocas mujeres indias en una categoría identificada como “extraña”. Lal explica que en la lengua hindi, *Narithwa* aparece como un término no agresivo. Sin embargo, el dilema es una cuestión de nomenclatura y no de creencia, ya que los conceptos de feminismo (léase, reivindicación de la independencia económica, el empleo, igualdad de derechos, etc.), cuando aluden a “los problemas que conciernen a las mujeres”, se entienden fácilmente en cada una de las lenguas vernáculas en India. Un ejemplo sobre la opinión del feminismo en India lo podemos encontrar en el documental de Paromita Vohra, *Unlimited Girls* (2002).

Según Jain (1991), las diferencias culturales y las distintas estructuras de unidades familiares han dado forma al feminismo en el subcontinente de India diferenciándose del feminismo de las culturas occidentales. Declara que los cambios, que tuvieron lugar en el movimiento feminista, fueron las consecuencias directas de una revolución política en la que las mujeres se unieron a los trabajadores, recibieron educación y alcanzaron la independencia económica, todo gracias a los movimientos por la Independencia. Por lo tanto, las mujeres no pusieron en tela de juicio las estructuras sociales establecidas, puesto que todo esto reforzaría las actitudes tradicionales (67).

La idea de que el feminismo es un concepto que se asocia con los grupos que transforman las estructuras sociales, principalmente la institución del matrimonio, es una idea que pretendemos dismantelar en este libro. La historia de los movimientos de las mujeres en India es muy rica y éstos tuvieron lugar antes de que India se independizara del imperio británico. Sin embargo, el concepto de identidad política adquirió popularidad principalmente a principios de los noventa, aunque este fenómeno de la formación de identidad no fue único en India.

El feminismo se basa en realidades históricas y culturales concretas y niveles de conciencia, percepciones y acciones. No existe una definición abstracta siempre aplicable a todas las mujeres. El feminismo se articula de diferentes maneras que dependen de las situaciones locales y de la época, el país, la cultura y la educación (Chaudhuri: 4). Dentro del mismo país, el feminismo se articula de diferentes maneras, ya que es articulado por diferentes mujeres dependiendo de la clase, el contexto, el nivel de educación, la conciencia, etc.

Kamla Bhasin and Nighat Said Khan citan en *Feminism and Its Relevance in South Asia* que un/a feminista es aquella que reconoce la existencia del sexismo (discriminación según el sexo), la dominación masculina y el patriarcado y aquella persona que activamente lucha contra todo este sistema opresor (3). Sin embargo, esto tiene que estar acompañado por la acción y por el desafío que supone la dominación masculina. Esta acción puede adoptar cualquier forma. Por ejemplo, la decisión de una mujer de educarse a sí misma y de alcanzar una carrera profesional, o la de no permanecer en silencio y en la humillación, o la decisión de no tener hijos se consideran acciones feministas. En palabras de la feminista holandesa, Saskia Wieringa, el feminismo también es un proceso discursivo, un proceso de producción de significado, de subvertir la representación de género y el de crear una nueva representación de las mujeres, de la identidad y del yo colectivo. El feminismo no es una crítica social unidireccional sino una práctica transformacional, política y ética a diferentes niveles.

Un estudio excelente sobre el feminismo que concierne al tema de castas se recoge en *Gender and Caste*, de Anupama Rao. Las investigadoras feministas se han centrado en el tema de castas a través de estudios sobre la labor de las mujeres, estudios sociológicos de las mujeres de diversas comunidades de castas, estudios sobre el parentesco, e investigaciones sobre la pobreza, por nombrar algunos ejemplos. Pero los debates recientes sobre la casta y el feminismo dejan ver un panorama bastante diferente, uno que no da lugar a la afirmación de que el feminismo ha respondido a las manifestaciones de género de igualdad de castas a través de su orientación hacia una transformación social (2003: 4).

El feminismo habla a través de muchas voces. Las principales líneas del feminismo en India son el feminismo liberal, el feminismo radical, el feminismo marxista, el feminismo islámico y el feminismo de Gandhi. Sin embargo, en este acuerdo general existe un espacio para el desacuerdo. Según Suma Chitnis, existen al menos tres puntos específicos en los que las percepciones de un gran número de mujeres indias divergen de aquellas feministas influidas por Occidente. Con diferencia, el más obvio de éstos es la desaprobación general de la ira feminista. El segundo punto de desacuerdo concierne la reacción confusa del énfasis feminista sobre el patriarcado y, particularmente, en los hombres como los opresores principales.

Madhu Kishwar rechaza el término “feminismo”, argumentando que el contexto socio-histórico concreto en el que el movimiento surgió en Occidente es específico a la cultura, así como las agendas en las circunstancias de India y la cultura son diferentes de las de Occidente. En su ensayo “Why I Am Not a Feminist” (1990), Madhu Kishwar discute algunos ejemplos para apoyar la idea de que el término “feminismo” es inadecuado en el subcontinente, argumentando que necesitamos entender las aspiraciones y la naturaleza de las protestas de las mujeres en las distintas épocas y en el contexto de la diversidad de edad, en vez de imponer nuestras propias aspiraciones sobre el pasado (5).

Existe otro hecho en el contexto indio que hace que el movimiento feminista sea diferente con respecto al occidental: muchos de los agentes catalizadores, ya sean para mejorar la posición de las mujeres o para incluir movimientos socio-políticos y religiosos, han sido hombres indios. Nancy A. Falk ha llevado a cabo un análisis de esta cuestión en “*Shakti Ascending: Hindu Women, Politics, and Religious Leadership*

during the Nineteenth and Twentieth Centuries” (1995). Incluso el término “hindú” se propone como complejo, puesto que abarca muchas comunidades (legalmente, en India, el término incluye budismo, jainismo y las tradición sij). Así, Nancy A. Falk propone que las cuestiones de género deben ser consideradas en los contextos de casta, clase y jerarquías de la época. Vasudha Narayanan expone que ambos términos “feminismo” y “derechos” son ajenos al discurso hindú, ya que ambos son conceptos que llevan un sabor especial de Occidente (26).

El feminismo en Occidente surgió como un desafío poderoso a las estructuras de poder existentes y las igualdades de género al nivel de la familia, la economía y la política. Sin embargo, el término todavía no evoca tales connotaciones positivas en India. La mayoría de aquellos hombres y mujeres que lucharon valientemente por los derechos de las mujeres en India no sintieron la necesidad de emplear el término para expresar sus ideas. Además, muchos/as activistas indios/as defienden que el feminismo, tal y como es definido por Occidente, se ha convertido con frecuencia en una herramienta de imperialismo cultural. En los últimos años, hablar de una clara naturaleza del feminismo del Tercer Mundo está en boga. Los supuestos subyacentes y la ideología básica permanecen igual: un análisis de cómo se representan a las mujeres en la literatura colonial y poscolonial, que desafía los supuestos y estereotipos de las mujeres en la literatura y la sociedad. Aunque tanto colonialismo como patriarcado se han relacionado históricamente, el final formal del Imperio no ha significado el final de la opresión de las mujeres en las primeras colonias. Los/as feministas poscoloniales destacan las maneras en que las mujeres continúan siendo estereotipadas y marginadas, a veces, irónicamente, por los/as propios/as

autores/as poscoloniales que dicen desafiar una cultura de opresión.

Chandra Talpade Mohanty, en su introducción “Cartographies of Struggle” a *Third World Women and the Politics of Feminism*, señala que la lucha política de la mujeres en India es una lucha contra el racismo, los estados coloniales y por la independencia nacional. Kumari Jayawardena, cuando escribe acerca de los movimientos feministas en Asia a finales del s. XIX y principios del s. XX, define el feminismo como los movimientos hacia la igualdad dentro del sistema y las luchas significativas que intentan cambiar dicho sistema actual (1986: 2). Mohanty afirma que estos movimientos surgieron en el contexto de: a) la formulación y consolidación de identidades nacionales que movilizaron movimientos imperialistas durante las luchas por la Independencia, y b) la reconstrucción de la religión pre-capitalista y las estructuras feudales en un intento por “modernizar” las sociedades del tercer mundo (9).

Aunque el término “feminismo” no fue acuñado en el sur de Asia, el concepto se refiere al proceso de transformación que tuvo su origen en el Sur de Asia en el s. XIX como una propuesta organizada y articulada en contra de la subordinación de las mujeres. Esta ideología no es extraña en India. La conciencia feminista emergió en Asia a finales del s. XIX y a comienzos del s. XX, un período de luchas contra el gobierno de los países del Primer Mundo y contra el despotismo local ejecutado por los monarcas feudales. Son dos las definiciones del término “feminismo” que han sido aceptadas por las mujeres de Bangladesh, India, Nepal, Pakistán y Sri Lanka. Tal y como apuntan Bhasin y Said Khan:

feminism is an awareness of women's oppression and exploitation in society, at the place of work and within the family and conscious action to change this

situation [...] Feminism is an awareness of patriarchal control, exploitation and oppression at the material and ideological levels of women's labour, fertility and sexuality, in the family, at the place of work and in society in general, and conscious action by women and men to transform the present situation. (3)

Según Ruth Vanita, en su capítulo “Thinking Beyond Gender in India”, cualquier movimiento feminista debe, en primer lugar, reformular las estructuras del matrimonio heterosexual y la familia, en segundo lugar, reconstruir las relaciones de género y la configuración de la sexualidad para dar la oportunidad tanto a mujeres como a hombres de construir diferentes tipos de unidades familiares. Los movimientos feministas en India se han centrado solamente en la primera cuestión, es decir, la de reformar la estructura matrimonial y sus leyes (73). Las teorías pueden parecer abstractas y, a pesar de que son atractivas, las mujeres deben de entender los problemas cotidianos, tales como la diferencia y discriminación sexual en el trabajo, el confinamiento a la esfera doméstica, o encargarse del cuidado de los miembros de la familia. Los problemas son un legado del pasado y, por lo tanto, entender el pasado se convierte en una forma de encontrar alguna solución. Sin embargo, esto requiere un amplio conocimiento sobre la sociedad, la cultura, la economía y la política.

Resumiendo, el movimiento feminista en India se puede considerar heterogéneo en su diversidad y en su localización en diferentes partes del subcontinente. Gracias a su pluralidad y a su, al mismo tiempo, unión entre mujeres, este movimiento influyente ha alcanzado poder. La presencia de mujeres en la esfera pública ha sido crucial, puesto que su movilización ha sido clave, llegando a ser uno de los eventos más significativos

en la historia de India. Sin embargo, todavía existen millones de mujeres en el país que luchan por sobrevivir y por reconstruir sus familias y vidas sociales, que se ven obligadas a luchar por conseguir instalación eléctrica, agua potable, educación formal, medios anticonceptivos seguros, o incluso a resistir el abuso sexual.

Sí es cierto que India cuenta con dos premios Nobel de literatura, Rabindranath Tagore (1913) y V. S. Naipaul (2001), pues tradicionalmente se ha premiado a los hombres, aunque esto no es una peculiaridad de la cultura india. Sin embargo, y para dismantelar este estereotipo, contamos con numerosas escritoras indias (o de origen indio) que están recibiendo reconocimiento público como por ejemplo Kiran Desai (Man Booker 2006, *The Inheritance of Loss*), Arundhati Roy (Man Booker 1997, *The God of Small Things*), Jhumpa Lahiri (Pulitzer 2000, *Interpreter of Maladies*), Anita Desai (Sahitya Akademi Award 1978, *Fire on the Mountain*), Shashi Deshpande (Sahitya Akademi Award 1990, *That Long Silence*), Manju Kapur (Commonwealth 1999, *Difficult Daughters*), Githa Hariharan (Commonwealth 1993, *The Thousand Faces of Night*), por nombrar sólo unas pocas.

Que existan tantas escritoras indias no es nada novedoso, como ya hemos demostrado a lo largo de este ensayo. Lo que sí existe es una serie de prejuicios sobre la literatura de principios del s. XX en lengua inglesa. Las presunciones patriarcales que hacen del canon literario un círculo gobernado por hombres escritores, rechazaron a estas autoras indias basándose en diversas premisas: 1) que escriben desde una perspectiva doméstica por su posición en la esfera privada y que, por lo tanto, escriben sobre temas superfluos muy por debajo en calidad de sus homólogos masculinos, o 2) que simplemente se trata de un grupo de mujeres económicamente solventes de

la alta sociedad, totalmente desmarcadas de la realidad india, y que deciden escribir como *hobby* intelectual.

Desde 1864 con la obra del escritor indio Bankim Chandra Chatterjee titulada *Rajmohan's Wife*, gran cantidad de escritores y escritoras han representado a la mujer India como un ente monolítico, esposas eternas sufridoras y madres silenciadas por el patriarcado. El ideal de una mujer tradicional y oprimida persistió en una cultura influenciada por imágenes religiosas de diosas virtuosas devotas de sus maridos. Los personajes míticos Sita y Savitri sirvieron como ideales culturales poderosos para la mujer. En términos míticos, el prototipo femenino dominante era la esposa casta, paciente y abnegada —Sita—apoyada por otras figuras como Savitri, Draupadi o Gandhari. *The Laws of Manu* (un código moral hindú) no permite a las mujeres una existencia fuera del matrimonio o la familia. Los valores, entonces, más apreciados en la mujer hindú son 1) la subordinación o aceptación de la autoridad masculina, ya sea el padre, el marido o el hijo, 2) el *dharma* (obligación), 3) la pureza sexual tanto con la virginidad prematrimonial como con la fidelidad marital, y 4) el silencio. La dicotomía silencio/palabra se ha utilizado mucho para interpretar la respuesta de las mujeres a esta hegemonía patriarcal.

Sin embargo esta representación ha sufrido un cambio en las últimas décadas. Las escritoras indias han pasado de mostrar una imagen de la mujer tradicional sufridora y sacrificada hasta personajes femeninos con sentimientos ambivalentes en búsqueda de una identidad propia. Ya no están caracterizadas y definidas simplemente en términos de su estado como víctima, sino que los personajes femeninos muestran autonomía, con objetivos personales, emancipación sexual y sobre todo con un discurso propio. En contraste con las novelas anteriores,

los personajes femeninos a partir de los años 80 son asertivos y desafían al matrimonio y a la maternidad. Las escritoras actuales reconocen la diversidad no sólo de mujeres sino dentro de cada mujer, más que limitar las vidas de las mismas a un único ideal. Las obras que nos encontramos a finales del s. XX y principios del s. XXI contienen ejemplos de una gran variedad de actitudes hacia la imposición de la tradición con un profundo análisis de la estructura de la familia, el sistema de castas y la historia como claves de una organización social patriarcal. Creen en la necesidad de reinterpretar la mitología usando nuevos símbolos que subvierten la versión canónica, creando nuevas posibilidades que redefinan la subjetividad femenina. Como conclusión, la agenda de las escritoras indias actuales ayuda a presionar al Estado para que acceda a las demandas de las mujeres, ofreciendo un espacio de expresión propia y reescribiendo así la historia de India.

BIBLIOGRAFÍA

Agarwal, B. (1994). *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*.

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Altekar, A. S. (1978). *The Position of Women in Hindu Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bhasin, K. and N. Said Khan. (1986). *Feminism and its Relevance in South Asia*.
New Delhi: Kali for Women.
- Bhave, S. (1988). *Pan on Fire: Eight Dalit Women Tell Their Story*. New Delhi: Indian Social Institute.
- Chaudhuri, M., ed. (2004). *Feminism in India*. New Delhi: Kali for Women.
- Chitnis, S. (1988). "Feminism: Indian Ethos and Indian Convictions" in Rehana
- Ghadially, ed. *Women in Indian Society: A Reader*. New Delhi: Sage publications.
- Desai, A. (1977). *Fire on the Mountain*. Penguin.
- Desai, K. (2006). *The Inheritance of Loss*. Atlantic Monthly Press.
- Desai, N. (1977). *Woman in Modern India*. Bombay: Vora.
- Deshpande, S. (1989). *That Long Silence*. Penguin.
- Falk, N. E. (2001). "Shakti Ascending: Hindu Women, Politics, and Religious Leadership during the Nineteenth and Twentieth Centuries" in Robert D. Baird, ed. *Religion in Modern India*. New Delhi: Manohar
- Forbes, G. (1999). *Women in Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gandhi, N. and N. Shah. (1992). *The Issue at Stake: Theory and Practice in the Contemporary Women's Movement in India*. New Delhi: Kali for Women.
- Hariharan, G. (1992). *The Thousand Faces of Night*. Penguin.
- Jain, J. (1991). "The Feminist Perspective: The Indian Situation and its Literary

- Manifestations” in Niaz Zaman and Shawkat Hussain, eds. *Other Englishes: Essays on Commonwealth Writing*. Dhaka: the University Press Limited: 66-75.
- Jayawardena, K. (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World*. New Delhi: Kali for Women.
- Kapur, M. (1998). *Difficult Daughters*. Faber and Faber.
- Kaur, M. (1968). *The Role of Women in the Freedom Movement, 1857-1947*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Kishwar, M. (1990). “Why I am not a Feminist” *Manushi* 61 (Nov-Dec): 2-8.
- Krishnamurthy, J. ed. (1989). *Women in Colonial India: Essays on Survival, Work and the State*. Delhi: Oxford University Press.
- Kumar, R. (1993). *The History of Doing: An Illustrated Account of Movements for Women’s Rights*. New Delhi: Kali for Women.
- Lahiri, J. (1999). *Interpreter of Maladies*. Houghton Mifflin.
- Lal, M. (2000). *The Law of the Threshold: Women Writers in Indian English*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.
- Lele, J., ed. (1981) *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*. Leiden: E. J. Brill, Mill, J. (1968). *The History of British India*. New York: Chelsea House.
- Miller, B. D. (1997). *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in Rural North India*. New York: Oxford University Press.
- Mohanty, C. T., L. Torres and A. Russo, eds. (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press: 1-47.
- Narayanan, V. (1999). “Brimming with *bhakti*, Embodiments of *shakti*: Devotees, Deities, Performers, Reformers, and other Women of Power in the Hindu Tradition” in Arvind Sharma and Katherine K. Young, eds.

- Feminism and World Religions*. New York: State University of New York Press: 25-77.
- O'Hanlon, R. (1994). *A Comparison Between Women and Men: Tarabai Shinde and the Critique of Gender Relations in Colonial India*. Madras: Oxford University Press.
- Omvedt, G. (1980). *We Will Smash This Prison: Indian Women in Struggle*. London: Zed Press.
- Pearson, G. O. (1979). *Women in Public Life in Bombay City with Special Reference to the Civil Disobedience Movement*. Ph.D. Thesis, Jawaharlal Nehru University.
- Rao, A., ed. (2003). *Gender and Caste*. New Delhi: Kali for Women.
- Roy, A. (1997). *The God of Small Things*. New Delhi: India Ink.
- Sahgal, L. (1997). *A Revolutionary Life: Memoirs of a Political Activist*. New Delhi: Kali For Women.
- Sahgal, M. Z. (1994). *An Indian Freedom Fighter Recalls Her Life*. Edited and introduced by Geraldine Forbes. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- Sangari, K. and S. Vaid, eds. (1989). *Recasting Women: Essays in Colonial History*. New Delhi: Kali for Women.
- Sanghatana, S. Shakti. (1989). *We Were Making History: Life Stories of Women in the Telangana People's Struggle*. London: Zed.
- Sunder Rajan, R. (1993). *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism*. London: Routledge.
- Tharu, S. and K. Lalita, eds. (1991). *Women Writing in India: 600 BC to the Early Twentieth Century*. New Delhi: Oxford University Press.
- Tharu, S. and T. Niranjana. (1999). "Problems for a Contemporary Theory of Gender" in Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty, eds. *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press.

Thomas, P. (1964). *Indian Women through the Ages: A Historical Survey of the Position of Women and the Institutions of Marriage and Family in India from Remote Antiquity to the Present Day*. Bombay: Asia Publishing House.

Toward Equality, Report of the Committee on the Status of Women in India. (1974). New Delhi: GOI Ministry of Education and Social Welfare.

Vanita, R. and M. Kishwar, eds. (1984). *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi*. London: Zed Books.

Vanita, R. (2006). *Gandhi's Tiger and Sita's Smile: Essays on Gender, Sexuality and Culture*. New Delhi: Yoda Press.

Vohra, P., dir. (2002). *UnLimited Girls*. Sakshi Productions.

Wadley, S. S. (1994). *Struggling with Destiny in Karimpur, 1925-1984*. California: University of California Press.