



En la presente investigación llevamos a cabo un análisis de la novela *Guapa* de Saleem Haddad con el objetivo de estudiar cómo se ha representado y traducido la identidad sexual del protagonista, un joven gay que vive en un país árabe, en función de las estructuras de poder ideológicas que participan en cualquier tipo de discurso. En la línea de lo propuesto por autores como Larkosh, analizaremos la escritura como proceso(s) de «traducción» que colabora(n) en proyectos de construcción identitaria. En concreto, retomaremos el concepto de «translingüismo» para aplicar una mirada traductológica al texto estudiado y observar hasta qué punto la violencia simbólica que define Bourdieu limita las prácticas discursivas que participan en la construcción de identidades. Además, se analizará la traducción al español de la obra para reflexionar sobre el potencial o limitaciones de la traducción entre lenguas para subvertir las construcciones identitarias dominantes.

PALABRAS CLAVE: violencia simbólica, translingüismo, identidad, sexualidad.

Violencia simbólica y translingüismo en la (re)escritura de *Guapa* de Saleem Haddad*

ANTONIO JESÚS MARTÍNEZ PLEGUEZUELOS
Universidad Complutense de Madrid

Symbolic Violence and Translingualism in the (re) Writing of Guapa by Saleem Haddad

In this article we present an analysis of the novel Guapa, by Saleem Haddad, in order to study the representation and translation of the sexual identity of the main character, a young man who lives in an Arab country, based on the ideological power structures that intervene in every discourse. In line with what several authors such as Larkosh suggest, we will analyze writing as «translation» processes which participate in projects of identity construction. More specifically, we shall adopt the concept of «translingualism» and apply it to the context of Translation Studies, and we will observe the extent to which the symbolic violence that was described by Bourdieu limits the discursive practices that take part in the construction of identities. Moreover, we will examine the translation of this work into Spanish in order to reflect on the potential or limitations of translation between languages to subvert the dominant identity constructions.

KEYWORDS: symbolic violence, translingualism, identity, sexuality.

* El presente artículo se inscribe en el proyecto de investigación «Violencia simbólica y traducción: retos en la representación de identidades fragmentadas en la sociedad global» (FFI2015-66516-P; MINECO / FEDER, UE), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.



INTRODUCCIÓN

Los desequilibrios de poder que se dan entre distintas sociedades y culturas son apreciables en nuestro día a día en el tipo de relaciones que se establecen entre ellas. La globalización ha potenciado intensas conexiones transnacionales, que a su vez han conseguido poner en contacto a grupos sociales muy heterogéneos. En este entramado comunicativo, y a la luz de las corrientes teóricas llegadas con el giro cultural, somos conscientes de la relevancia de la traducción en todo el proceso, no solo como vía comunicativa, sino por el contenido ideológico que transmite (Álvarez y Vidal Claramonte, 1996: 5).

«Las palabras sustentan el poder», declara el protagonista de *Guapa*, de Saleem Haddad, la obra que pasamos a analizar a continuación desde un prisma traductológico, y así lo demuestran los autores y teóricos sobre los que basamos la siguiente investigación. Con el objetivo de averiguar hasta qué punto influyen las estructuras de poder y la ideología en la construcción identitaria, proponemos una revisión profunda de la obra seleccionada para comprobar cómo se ha (re)escrito discursivamente la identidad gay dentro del contexto poscolonial en el que se desarrolla la trama en un país árabe indeterminado. Para ello, será necesario tener presente qué fuerzas discursivas actúan de forma soterrada en la narración y ser conscientes de los movimientos de violencia simbólica (Bourdieu, 1998/2000) que operan contra el colectivo LGTBIQ en un entorno árabe en un encuentro a menudo complicado desde la perspectiva occidental entre sexualidad, raza y religión.

Del mismo modo, continuando con la premisa sobre la capacidad de las palabras para construir conocimiento y afianzar estructuras de poder, apoyaremos nuestra investigación

en la propuesta translingüística de Kellman (2000), que algunos autores ya han incorporado a los estudios de traducción, para comprobar que esta reescritura, esta traducción que lleva a cabo el propio autor, también se ve influida por estructuras de poder que permean tanto en la selección de la lengua, nunca inocente, como en el propio discurso producido.

La metodología empleada será necesariamente de tipo interdisciplinar. En función de los objetivos fijados, partimos de los planteamientos teórico-metodológicos de Bourdieu sobre la idea de violencia simbólica para aplicarlo al ámbito de los estudios de traducción. Desde el enfoque translingüístico que retomamos en este proyecto podremos observar qué prácticas discursivas se pueden encontrar en la reescritura realizada por Haddad y qué condicionantes han guiado la reconstrucción identitaria de una minoría expuesta a un alto grado de violencia física y simbólica en la actualidad, tanto desde la perspectiva translingüística que planteamos como en su volcado hacia el español.

VIOLENCIA SIMBÓLICA E IDENTIDAD SEXUAL

En su aproximación al lenguaje como fenómeno social, Bourdieu desarrolló un complejo análisis de la interacción entre prácticas lingüísticas y materializaciones sociales concretas. En esta argumentación, según el sociólogo, cualquier intercambio lingüístico, por personal e insignificante que pudiera parecer, carga consigo «the traces of the social structure that it both expresses and helps to reproduce» (Thompson, 1991: 2). En su explicación teórica parte de la idea de que el «símbolo» es el instrumento fundamental de conocimiento que permite alcanzar un consenso en torno al significado del orden social, en cuya reproducción participa al mismo tiempo

y de manera sustancial (Bourdieu, 1991: 166). De este modo, las estructuras simbólicas que analiza Bourdieu ejercen un poder simbólico capaz de establecer un orden gnoseológico que establece la forma en la que se concibe, y debe concebirse, el mundo a nuestro alrededor.

Para que tales estructuras de poder simbólicas funcionen, continúa el autor, deben existir un conocimiento y un punto de vista compartido en la sociedad, de forma que el poder se ejerza con la participación y complicidad tanto de los que lo manejan como de aquellos que no son conscientes de la posición de sometimiento a la que quedan expuestos. Para ello, como detalla Bourdieu (1991: 167), «the dominant culture contributes to the real integration of the dominant class (by facilitating the communication between all its members and by distinguishing them from other classes)». Sin embargo, y de forma paralela, esta cultura dominante ayuda a crear una imagen falsa de integración de la sociedad en su conjunto y a la legitimación del orden establecido. No se trata, por tanto, de un poder uniformemente distribuido, sino el resultado de un reparto social desigual disimulado bajo la apariencia de un orden natural.

El lenguaje, en tanto que medio para transmitir y consolidar conocimiento, es una vía idónea para el afianzamiento del poder simbólico al que hacemos referencia. Se trata de uno de los cauces más potentes para divulgar ideología, ya que se encuentra diseminado en todos los niveles de la sociedad. En esta cadena de transmisión, la globalización y los continuos intercambios económicos, sociales y culturales que de ella derivan, cuya mediación se establece siempre a través de un ejercicio de traducción, han favorecido sin duda la expansión geográfica, social y cultural de las ideologías dominantes sin encontrar barreras contenedoras en las fronteras geopolíticas.

En este sentido, desde la llegada del giro cultural a los estudios de traducción (Bassnett y Lefevere, 1990) somos conscientes de que el traductor trabaja constreñido por una serie de restricciones ideológicas que marcarán las decisiones lingüísticas que conformarán su reescritura. Lejos de ser una actividad neutral, las manipulaciones conscientes o inconscientes que se manifiesten a través del texto traducido serán una muestra patente de que la traducción, como plantea Calzada Pérez (2003: 2), es una zona de (des)encuentros ideológicos en la que no solo es relevante el texto traducido en sí mismo, sino también la postura y la voz del traductor (Tymoczko, 2003: 183).

Nos encontramos en esta situación con un claro exponente de la paradoja fundamental a la que alude Bourdieu: el discurso sobre el que se basa la cultura dominante reproduce la idea de igualdad social para todos los ciudadanos cuando esta estrategia no es más que una ilusión que divide y aleja a los distintos grupos sociales. De este modo, con la falsa creencia de que existe una igualdad real entre los distintos niveles de la sociedad, el propio discurso de validación empleado legitima los desequilibrios y consigue aumentar las distancias entre los que ostentan el poder y los que no (Bourdieu, 1991: 167). Dentro de este desencuentro de poderes, la traducción se convierte a menudo en el cómplice perfecto para reforzar dichas estrategias de dominación. Por un lado, las ideologías dominantes influirán irremediablemente en las soluciones de traducción incluidas en la reescritura y, por otro, el discurso traducido suele sumarse a la ideología en el poder y expandirá dicha perspectiva a un nuevo público meta, una vez superados los saltos lingüísticos y culturales.

Para el objetivo que perseguimos en este trabajo, y que a continuación abordaremos con más detenimiento mediante el análisis traduc-





tológico que nos ocupa, podemos pensar, como muestra, en la contradicción que se plantea en la actualidad entre la situación que se atribuye a la comunidad gay y los episodios de violencia a los que están expuestos sus miembros a diario. El discurso más extendido sobre la situación de la comunidad LGTBIQ en España destaca el alto grado de tolerancia y respeto de la sociedad hacia dicho colectivo frente a, por ejemplo, la alarmante situación que gays, lesbianas, transsexuales, bisexuales y *queer* padecen en países con un menor número de derechos reconocidos, donde los episodios de violencia, abusos e incluso asesinatos son muy frecuentes. No obstante, si consultamos el *Informe sobre delitos de odio por LGTBfobia* del 2017 elaborado por el Observatorio Madrileño contra la Homofobia, Transfobia y Bifobia podemos comprobar que, solo en la ciudad de Madrid a lo largo del 2017, se registraron 321 incidentes de odio por LGTBfobia con casi 300 víctimas registradas. Esta mirada en perspectiva sobre la situación real de la comunidad LGTBIQ en España basta para ser conscientes de que, a pesar de contar con medidas legales y sociales más inclusivas que protegen a los miembros de esta comunidad, continúa existiendo un problema real que queda parcialmente oculto por buena parte de los discursos hegemónicos.

En *La dominación masculina*, Bourdieu (1998/2000: 11-12) plantea el poder de los hombres como ejemplo paradigmático de violencia simbólica sobre la mujer. En palabras del autor:

La dominación masculina tiene todas las condiciones para su pleno ejercicio. La preeminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológico y social que

confiere al hombre la mejor parte, así como en los esquemas inmanentes a todos los hábitos (Bourdieu, 1998/2000: 49).

Ante esta situación las mujeres quedan envueltas en estructuras simbólicas de poder en las que se aplican estos mismos «esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que se explican en las oposiciones fundadoras del orden simbólico» (Bourdieu, 1998/2000: 49). En un desarrollo posterior de esta línea teórica, el sociólogo se centra en la violencia simbólica que se ejerce sobre la comunidad homosexual, argumento de especial trascendencia para nuestro trabajo por los puntos en común que pueden establecerse entre la invisibilidad de la homosexualidad del protagonista de la obra que tratamos y el enfoque que adopta Bourdieu. Tal y como este autor aclara, la dominación simbólica que sufre este colectivo «se impone a través de los actos colectivos de categorización que hacen que existan unas diferencias significativas, negativamente marcadas, y a partir de ahí unos grupos, unas categorías sociales estigmatizadas» (1998/2000: 143). Esta «invisibilización», continúa Bourdieu, constituye un medio para negar su existencia en la sociedad y, por tanto, una forma de rechazo, consentida explícita y públicamente, donde solo cabe como respuesta la discreción y el disimulo para pasar inadvertido.

Asimismo, Bourdieu (1998/2000: 148) se plantea también qué estrategias debería adoptar el colectivo LGTBIQ para la reivindicación de la consecución de derechos universales que le son negados. Para la obra que pasamos a analizar, en la que convergen la representación identitaria de la orientación sexual y la de la cultura árabe en la figura del protagonista al modo interseccional que ya se ha tratado desde los estudios de traducción (cf. Brufau Alvira, 2009, 2010; von Flotow, 2009; Martínez Pleguezuelos y González-

Iglesias González, en prensa), resulta de máximo interés recurrir a la obra de Massad (2007) y su detallada investigación sobre la (homo) sexualidad en el mundo árabe. En consonancia con la idea de imposición que encierra el poder en el ámbito simbólico del que habla Bourdieu, Massad se aproxima a la representación de la sexualidad árabe sobre las premisas teóricas del *Orientalismo* de Said (1978) para desenmascarar los procesos de globalización e imposición de visiones occidentales de la sexualidad.

Según Massad (2007: 41):

the categories gay and lesbian are not universal at all and can only be universalized by the epistemic, ethical, and political violence unleashed on the rest of the world by the very international human rights advocates whose aim is to defend the very people their intervention is creating.

Con ello, como explica el autor, no se alcanza un reconocimiento real de la homosexualidad mediante una redefinición de su esencia, sino que destruye «existing subjectivities organized around other sets of binaries, including sexual ones» (2007: 41). La réplica de los modelos de sexualidad occidentales que se consigue con el ejercicio por parte de la comunidad LGTBIQ del poder político limita aquellas subjetividades no occidentales, e inicia un proceso de sustitución por otras más acordes con las narrativas dominantes en torno a la sexualidad llegadas principalmente de Estados Unidos y Europa.

Massad (2007: 50) reconoce en la introducción de su investigación que, en gran medida, las traducciones de las obras árabes analizadas que toma como base para su argumentación no son de ayuda para la causa LGTBIQ y, a partir de distintos ejemplos presentados, evidencia que las reescrituras realizadas al inglés han esencializado las identidades sexuales mostradas en el

discurso original, o que se han tergiversado las categorizaciones ontológicas de la sexualidad para ajustarlas a la clasificación occidental. De este modo, observamos cómo las diferencias locales propias de cada cultura sobre la sexualidad quedan, en parte, asimiladas a fórmulas globales en las estructuras discursivas que las integran, de modo similar a como Mignolo (2000: IX) describe las nuevas historias y los nuevos espacios transnacionales en los que la traducción se impone como el núcleo que constituye la condición humana, tal y como conciben Cronin (2006) o Martín Ruano (2013).

En el análisis traductológico que nos proponemos realizar de la novela *Guapa* desde una aproximación translínguística, las diferencias culturales sobre la invisibilidad del colectivo LGTBIQ en el mundo árabe inspeccionadas bajo la lupa occidental condicionarán la forma en la que el autor y el traductor han (re)creado a los personajes y, en general, la imagen que se ofrece en el producto final, por lo que consideramos urgente pasar a repensar el propio lenguaje como la herramienta básica que modela los discursos sobre las sexualidades minoritarias.

CONSTRUCCIÓN (E IMPOSICIÓN) IDENTITARIA A TRAVÉS DEL LENGUAJE

Tras los imparables flujos migratorios y las imposiciones culturales y lingüísticas desde los polos de poder en dirección a los dominios coloniales repartidos por el mundo presenciadas durante siglos, Rushdie (1991: 17) afirmaba en la década de los noventa que «having been borne across the world, we are translated men». Dicho estado *en* traducción, que otros autores han defendido posteriormente desde enfoques diferentes (*cf.* Gentzler, 2012), supone en muchos casos la asimilación de una nueva lengua, adoptada o implantada, como vía de comunicación.





Este cambio en la lengua vehicular de expresión acarrea de manera inevitable, siguiendo con Rushdie, algún tipo de pérdida, pero también trae consigo una nueva frontera en la que descubrir perspectivas diferentes, otras miradas y otras voces.

La producción cultural que deriva de estas personas *en tránsito* se ha convertido en un terreno fértil para ahondar en las implicaciones que arrastra consigo el adoptar un nuevo código lingüístico a la hora de narrar las experiencias vitales que se acumulan en un viaje continuo plagado de vivencias que contribuyen, en definitiva, a la formación personal del autor a través de «a language of loss, belonging and identity» (Federici y Leonardi, 2015: 137). En este sentido, parece oportuno señalar que la propia lengua y el uso que se hace de ella se convierten en una carta de presentación con información suficiente capaz de revelar relaciones de poder simbólicas entre culturas (Martín Ruano y Vidal Claramonte, 2004: 82), lo que demuestra que las palabras, así como el mensaje que transmiten, nunca son inocentes.

En relación con estos contextos de exilio y migraciones, Larkosh (2006), en su interesante artículo «Writing in the Foreign», presenta una forma particular de traducción adoptada por varios autores que emplean un idioma distinto a su lengua nativa para escribir. En esta «escritura en extranjero» que describe en su investigación, la labor de traducción no comienza con la figura del traductor abordando un texto que se dispone a traducir a su lengua materna, sino con el propio autor de la obra reescribiéndose a sí mismo mediante un ejercicio de adaptación lingüística a otra cultura (Larkosh, 2006: 293). Este fenómeno, denominado *translingualism* (cf. Kellman, 2000, 2003), ha supuesto el punto de partida para un gran número de investigaciones llevadas a cabo especialmente en el ámbito lite-

rio postcolonial con el objetivo de comprobar qué implicaciones derivan del uso de una u otra lengua en la formación de una identidad específica. A tal efecto, y en vista de la globalización a la que se exponen las identidades híbridas en la actualidad, con un enriquecimiento mutuo entre culturas y la construcción de nuevos códigos lingüísticos que superan fronteras políticas, Kellman (2000: VIII) llega incluso a afirmar que «language is a useful way of beginning to approach questions of identity, individual and collective [...]. If identity is shaped by language, then monolingualism is a deficiency disorder».

Por su parte, Bassnett (2013) se aproxima a este mismo enfoque y enumera una serie de razones que pueden llevar a un autor a emplear otra lengua al escribir sus obras. Mediante una serie de ejemplos, señala que la alternancia de lenguas, o el uso de un idioma distinto al materno, puede obedecer a un deseo por llegar a un público más amplio, pero en otros casos la decisión también puede convertirse en la vía para encontrar su propia identidad o para señalar la posición minorizada de una lengua frente a otras dominantes (2013: 18). Además, recuerda el caso concreto de Milan Kundera y el abandono del checo hacia el francés en sus obras, a modo de huida, por las tristes y dolorosas asociaciones que suscitaba el uso de su lengua y cultura maternas.

Las diferentes causas que recoge Bassnett resultan de gran interés para la investigación que proponemos sobre *Guapa* por distintos motivos vinculados con el poder y la violencia que llevan aparejados. En primer lugar, el fenómeno migratorio de los miembros de la comunidad LGTBIQ y los intercambios lingüísticos y culturales que genera se han analizado desde los estudios sobre la sexualidad con el objetivo de observar la creación de núcleos simbólicos ajenos a fronteras políticas sobre las que se reconstruye la identidad. Esto se debe a

la falta de un territorio o patria por parte de la comunidad LGTBIQ, lo que dificulta el desarrollo de una identidad inicial frente al resto de la sociedad (Warner, 1993: xvii; cf. Binnie, 2005: 81 y ss.). Estos flujos internacionales se consideran «diaspóricos» (Grewal y Kaplan, 2001: 665) por desarrollar cierta oposición frente a la nación de la que se es oriundo. Por tanto, el espacio que comparten los miembros de este colectivo queda circunscrito a una región simbólica construida a partir de la identidad sexual que los relaciona (Martínez Pleguezuelos, 2018).

De forma paralela, hemos de tener presente que el discurso dominante sobre el movimiento LGBTIQ procedente de Occidente, en especial de Estados Unidos, se ha globalizado de manera asimétrica en el resto de sociedades. A causa de la racialización del género y la sexualidad, siempre a favor de las culturas privilegiadas, ciertas identidades LGTBIQ que no se incluyen en el perfil de hombre blanco, occidental de clase media-alta han visto limitado su acceso y participación en la creación de unos perfiles LGTBIQ plurales, diversos e integradores. Ante esta situación, Chávez (2013: 87) alerta de que «[o]f particular concern has been the ways in which western queer formations travel, by choice and by coercion, imposing western values and ideals on non-western cultures within and outside of western countries», lo que otros autores han venido a definir también como «imperialismo gay» (Haritaworn *et al.*, 2008).

Massad abunda en este punto desde una crítica al argumento teórico de Butler sobre la defensa de los derechos de gays y lesbianas. Massad (2007: 40) considera que en el planteamiento de derechos e identidades LGTBIQ internacionales que propone la filósofa (Butler, 2004: 30) se corre el riesgo de vetar un *Otro* diferente cuya estructura ontológica no se base en la dicotomía occidental hetero/homosexualidad.

Esta forma de imperialismo disimulado que descubre Massad en la universalización de las categorías sexuales bajo la lente occidental, lejos de conseguir una igualdad real de derechos para todos los miembros LGTBIQ sin que importen rasgos como la raza o la clase social, favorece la exclusión y destrucción de otras formas de sexualidades que se reconstruyen alrededor de otros binarismos (Massad, 2007: 41).

En este entramado de tensiones locales y globales, la violencia simbólica aplicada en estos contextos nos lleva a considerar la forma en que Haddad, autor de *Guapa*, describe la actualidad política y social del mundo árabe, el papel que ocupa la homosexualidad en este entorno, y sus relaciones con Occidente, siempre desde el inglés como lengua vehicular elegida para la narración, algo de especial relevancia si recordamos las palabras de Cronin (2006: 1) cuando afirma que, como comentábamos, el contacto y el intercambio lingüístico no son transacciones inocentes por estar íntimamente relacionadas con lo que constituye, y diferencia, a cada ser humano.

TRANSLINGÜISMO, REESCRITURA Y REPRESENTACIÓN EN GUAPA

Guapa es el debut editorial de Saleem Haddad que publicaciones como *The New Yorker* (2016) o *The Guardian* (Yassin-Kassab, 2016) han celebrado en diferentes reseñas por la narración sensible y, al mismo tiempo, desgarrada y políticamente comprometida del autor. Además de las diferentes ediciones que se han publicado en inglés para países como Reino Unido, India, Estados Unidos y Canadá, se ha traducido al español, alemán, francés, italiano y persa. Su trama se desarrolla en un país indeterminado de Oriente Medio al borde de una guerra civil, en un entorno social y político agitado, con un





conato de revolución que consigue despertar el fundamentalismo islámico más extremo de la nación. La historia recrea un panorama bastante cercano a la situación previa de cualquier nación de Oriente Medio poco antes de la llegada de la Primavera Árabe. En ella, el autor narra la historia de Rasa, un joven traductor gay, y sigue al protagonista durante sus últimas 24 horas, después de que su conservadora abuela lo descubriera con su amante, juntos en la cama. En este recorrido Rasa rememora su vida y conocemos a su familia: a su padre, fallecido cuando su hijo todavía era niño, y a su madre, que huyó del país hacia Estados Unidos buscando la libertad que los preceptos morales de la sociedad en la que vivía no le proporcionaban. Sus amigos se reúnen casi de forma clandestina en un lugar de moda, el Guapa, cuyo sótano, al cierre del local, congrega a gays y lesbianas de la ciudad. Allí el protagonista encontrará el amor en Taymour, una relación secreta oculta a la moral, a la sociedad e incluso a las leyes del país.

Como señalábamos anteriormente, la obra se inscribe en la corriente translíngüística en la que el autor emplea un idioma diferente a su lengua materna. Esta decisión no es en absoluto aleatoria, ya que responde a decisiones que condicionan la obra y, con ello, la definición de los personajes y sus identidades. Como Haddad explica en una entrevista (en *Contractor*, 2017), ciertos pasajes de la novela se concibieron en árabe antes de que los tradujera mentalmente al inglés, sobre todo aquellas partes con personajes árabes más conservadores, como la conversación que se desarrolla entre el protagonista y un líder del movimiento revolucionario o diversas charlas con la abuela del protagonista, o bien en los diferentes diálogos con hombres árabes que no reconocen abiertamente mantener relaciones sexuales con otros hombres. En palabras del autor, «I quickly realized this was a novel that I

could only write in English. If I tried writing it in Arabic, it would be a very different novel» (en *Contractor*, 2017). La «escritura en extranjero» que retomábamos de Larkosh nos ayuda a comprender que la adaptación del texto traducido no llega de la mano de un traductor externo que se enfrenta a una nueva versión final, sino del propio autor que reescribe todos los signos culturales en un salto multilíngüe y transnacional (Larkosh, 2006: 297). Con ello, apunta este teórico, «translingual writing allows for a closer examination of the institutionally imposed terms by which one defines oneself» (2006: 298).

Como muestra de la capacidad de la que habla Larkosh, la escena en la que el protagonista escucha por primera vez la palabra «gay» es bastante reveladora:

With no words and no diagnosis, I could neither understand nor treat my symptoms. My dreadful misfortune remained nameless. Until George Michael.

«British pop star George Michael, formerly a member of the hit duo Wham!, revealed to the world that he is gay on Friday night during a CNN interview.» [...]

Gay. That's the word, I thought. Suddenly everything was clear. I checked to make sure Teta was still busy cooking dinner in the kitchen, and then inched toward the television to get a closer look. I wanted to take it all in, to study the screen like it held the secret to my survival (Haddad, 2016: 92).

El descubrimiento de este término en un programa estadounidense de la televisión supone un nuevo paradigma para el protagonista, que hasta entonces no había conseguido encajar en ninguna de las identidades con las que convivía a diario en su ciudad árabe natal. A pesar de que para él se convierte en una liberación en cierta medida, es consciente de que, en consonancia con el rechazo de Massad (2007) hacia la uni-

versalidad de las categorías a la que aludíamos previamente, esa definición no es en absoluto exhaustiva y le genera sentimientos encontrados por su pertenencia, o no, al constructo identitario que Estados Unidos acababa de proyectar por cable a escala planetaria a través de la entrevista con George Michael:

[...] It was not yet a confirmation. But it was the beginning, the teasing out of the possibility of what my strange affliction might be.

I was different from everyone else.

I was doomed to be alone.

I was going to spend eternity rotting in hell.

But the word *gay* wasn't good enough. It was too far away, too intangible. Other than George Michael, there did not seem to be a whiff of *gay* in the air. Did this disease not exist here? How had I become contaminated? Had all the American television I watched infected me with *gay*? The word, destined to be confined to foreign lands and chance headlines in English newspapers, seemed to be both a fantasy and also wholly unsuitable to my life, an otherworldly identity that jarred with who I was (Haddad, 2016: 93-94).

En este sentido, la escritura de Haddad ya implica una experiencia previa de contacto con un *Otro* extraño que permea en la identidad del personaje. Tal y como señala Larkosh (2006: 293), «[t]his process of translation in order to prepare a dialogue with the self, however, ultimately implies a process of self-translation as well», y resulta patente en este proceso de (auto) reconocimiento identitario que Rasa recorre en distintas escenas.

Así, desde el posicionamiento teórico que adoptamos, es necesario tener presente que las identidades son el resultado de prácticas discursivas que emergen, en palabras de Hall (1996: 4), «within the play of specific modalities of power». Por ello, la exclusión o pertenencia

a un grupo vendrá determinado tanto por las estrategias textuales adoptadas por parte del autor como de las reescrituras posteriores. Las estructuras dominantes, como señalábamos anteriormente con Bourdieu, tampoco son ajenas a este entramado lingüístico (House *et al.*, 2005: 4-5), y así se aprecia en la novela de Haddad cuando considera que el término «*gay*» no es suficiente ni acertado para describir la realidad personal del protagonista. En esta disconformidad, propone Larkosh (2006: 298) desde su aproximación translingüística, el autor que emplea una lengua diferente se traduce a sí mismo, en muchos casos, para reconsiderar sus propios límites y, añadimos nosotros, para hablar desde una posición que va más allá de sus fronteras identitarias, geográficas, políticas e ideológicas, cuestionando el carácter inamovible de las categorías estancas de la diferencia y la otredad, en una situación de no pertenencia ni arraigo a ningún lugar, como vemos en el siguiente ejemplo:

«Do you feel like you don't belong here?»

«I don't feel I belong anywhere.»

Taymour looked down and smiled. «I almost didn't come back after university. The thought of coming back, and having to fit into society's mould, it was too much.»

«Even if people like us never fit in?»

(Haddad, 2016: 221).

No por casualidad, Espin (en Binnie, 2005: 94) explica que, en distintos contextos culturales e ideológicos, a muchos miembros del colectivo LGTBIQ sometidos a una discriminación estructural por su condición sexual les resulta más fácil vivir su propia sexualidad en una lengua diferente a aquella en la que han vivido situaciones graves de violencia y exclusión. Si retomamos de nuevo la explicación de Larkosh (2006: 298), la alternancia o el uso de





otra lengua en la narración de la obra adquiere visibilidad en estos intersticios políticos, culturales y sexuales que, hasta hace poco tiempo, se consideraban inamovibles. No obstante, recuerda Bourdieu (1998/2000: 148), el objetivo de cualquier ejercicio de subversión simbólica conlleva «un trabajo de construcción y de construcción simbólica que tienda a imponer nuevas categorías de percepción y de apreciación» que permita disolver el estigma que pesa sobre los discriminados. Este movimiento subversivo con el que rebelarse ante las estructuras de poder, tal y como plantea el sociólogo, solo puede llevarse a cabo «organizándose en una categoría construida de acuerdo con dicha categorización, y haciendo existir de ese modo las clasificaciones y restricciones a las que pretende resistirse (en lugar de, por ejemplo, combatir a favor de un nuevo orden sexual en el que la distinción entre los diferentes estatutos sexuales fuese indiferente» (Bourdieu, 1998/2000: 145). Es decir, al hacer visible desde dentro del grupo la diversidad que existe entre los miembros del colectivo LGTBIQ se disuelven, en cierta medida, sus propios cimientos para reconstruirlos de nuevo frente al orden simbólico dominante en función de la reivindicación que defienden (Bourdieu, 1998/2000: 146).

En *Guapa* es sencillo apreciar la fragmentación discursiva de la identidad que busca el autor, por ejemplo, en el uso de la palabra árabe *louti* en el original en inglés:

«Is that where *louti* comes from?» she asked. «From the Prophet Lot?»

The teacher glanced at the official from the president's office, who nodded his head. «Yes, *louti* derives from the name of the Prophet Lot,» she said.

«What does *louti* mean?» Maj asked.

The teacher paused and looked at the official again. Once again he nodded his approval.

She cleared her throat, opened the Quran, and began to read: «“Do you commit such indecency in a way that no one has preceded you in the worlds? You approach men lustfully instead of women. Truly, you are a nation who exceeds in sin.”»

[...]

Louti. I went back home, turned on the faucets, and said the word in front of the bathroom mirror: «*Ana louti*» (Haddad, 2016: 95).

Este término no es el único en árabe que aparece intercalado en la obra. Al contrario, la narración está plagada de palabras árabes utilizadas para definir y visibilizar la diferencia y la interseccionalidad de los personajes a través de la lucha simbólica que acomete Haddad con su selección léxica. Desde nuestro punto de vista, esta es una de las estrategias más claras del autor para plantar cara a la violencia simbólica ejercida sobre el movimiento LGTBIQ en los países árabes y, en general, sobre la perspectiva que Occidente mantiene sobre la homosexualidad en este contexto. En esta escritura en extranjero, como referíamos antes, Haddad se aproxima a la cultura dominante empleando como vehículo el inglés, pero su objetivo final es desarmar las estructuras de poder desde dentro, fragmentando el estereotipo, fracturando la(s) identidad(es) LGTBIQ árabes construidas e impuestas desde Occidente y haciéndolas visibles a través de una hibridación necesaria, fiel reflejo de las sociedades multiculturales que habitamos. Es una práctica similar a la de muchos otros autores poscoloniales que describen el fenómeno de la comunicación intercultural adoptando reivindicativamente un enfoque impuro, contaminado, en el que se cuestionan las relaciones de poder que contribuyen a moldear identidades herméticas y predeterminadas. El propio Haddad reconoce en una entrevista que, en su opinión, no tiene sentido disociar la identidad árabe de

la homosexualidad, y rechaza conceptos fijos en favor de nociones que experimentan un continuo cambio y que, al mismo tiempo, no se puedan reducir mediante denominaciones simplistas o etiquetas identitarias limitadas. Dicha posición choca frontalmente con los preceptos del movimiento gay occidental, pues niega la existencia de una única identidad política universal de los miembros de esta comunidad en favor del reconocimiento de las singularidades de cada cultura (Martel, 2013: 22).

Si continuamos con la novela, en la búsqueda de un término capaz de abarcar la identidad fragmentada del protagonista, el autor introduce igualmente la palabra *kharwal*, empleada por un chico que insulta al protagonista. Rasa no conoce su significado y acude a su profesor de historia para consultarle:

«*Kharwal* refers to effeminate men. A long time ago the word referred to male belly dancers. But it's not used for that anymore.»

«Is it used for gay?» I asked.

«What... what did you say?» he stammered.

«Gay.»

«Don't use that word here,» he said, eyes narrowing (Haddad, 2016: 96).

En la respuesta del profesor se aprecia el rechazo que le produce el uso de la palabra «gay». La negación por parte del ámbito árabe de la identidad gay política que propone Occidente obedece, según explica Bouteldja (2013), a la resistencia al imperialismo estadounidense y europeo con el fin de preservar su identidad propia y diferenciada, fuera del marco universal LGTBIQ que reivindica la lucha de derechos desde un prisma puramente occidental. Este cuestionamiento de las hegemonías culturales en la novela de Haddad queda de manifiesto en el conflicto interno que el protagonista vive en la historia cuando, durante dos años, se traslada

a Estados Unidos para estudiar y mejorar su nivel de inglés. El encuentro del joven con la sociedad estadounidense supone una válvula de escape y un momento de liberación para vivir por primera vez su sexualidad en una cultura más abierta y con una comunidad LGTBIQ mucho más visible. Sin embargo, su llegada coincide con los atentados del 11S, lo que por primera vez le hace verse diferente, no por ser gay, sino por ser árabe. Esta situación le lleva a reconsiderar su pertenencia e inclusión en el constructo identitario que Occidente propone, e impone, a toda la comunidad LGTBIQ sin importar otros rasgos igualmente relevantes para cada persona. Siguiendo las palabras de Bourdieu (1998/2000: 146), es necesario el reconocimiento de la particularidad dentro de la propia comunidad para incorporar y visibilizar de manera duradera las representaciones establecidas de forma estructural, y esta es la estrategia que plantea la novela en el encuentro transcultural del árabe con la identidad gay prefijada en Occidente:

Being gay, that wasn't for me. My homosexuality would leave me alienated wherever I went. In America the gay world touched my life at the margins, through references and images and occasional conversations with men and women who celebrated their homosexuality with pride. As far as I could see there was nothing to be proud about. There was only pain, humiliation, and shame. If I were to join this group, I would have to act proud and hide my feelings of rejection and loneliness. [...] I would be regarded as misguided or a victim of Islam and Arabness. But if there was one thing I was certain of it was that there was nothing misguided about my feelings, and I did not feel that Islam or my Arabness was to blame. If I were to join this group, I would simply go from the repressiveness of secrecy to the repressiveness of pride (Haddad, 2016: 210).





Empleando el inglés y enfrascado en la cultura dominante estadounidense, el protagonista consigue presentar al lector la singularidad de la situación de las sexualidades minoritarias que no encajan con el prisma Occidental. Como se aprecia en el fragmento, el término «gay» no es en absoluto apropiado para definirse a sí mismo de manera integral. Por una parte no encuentra conexión con el resto de la comunidad en el país norteamericano y, por otra, no tolera el abandono de su origen árabe porque solamente conllevaría el cambio de la represión del silencio por la represión del orgullo. Nos encontramos con una incursión en la cultura dominante con la lengua fuerte como medio para una resistencia simbólica bourdieusiana. Por ello, parece evidente que esta escritura en extranjero que retomamos de Larkosh permite abordar el análisis de las identidades discursivas desde un prisma más amplio, especialmente si consideramos las palabras de Cronin (2006: 69) cuando insiste en que la traducción, en tanto que puente entre grupos culturales, «has to be present in the construction of the dialogical self in the context of migration».

Por otra parte, todas las dificultades de categorización identitarias que ya se han comentado quedan acentuadas al revisar la traducción de la novela al español, del 2017, en la editorial Egales. La obra traducida por Héctor F. Santiago emplea algunas estrategias y opciones que nos hacen pensar aún más en la relevancia del traductor como figura mediadora entre lo local y lo global (Cronin, 2006: 19). Por una parte, como ocurre en el original, se mantienen términos en árabe a lo largo del texto en español que, inequívocamente, señalan la otredad de los personajes principales frente a la cultura dominante occidental. De este modo, el *eib*, o aquello mal visto o de mala educación en el ámbito árabe, impregna la versión traducida del mismo

modo en que lo estaba la original. A esto se suman ciertas opciones de traducción presentes en el texto meta que responden a los patrones descritos por Harvey (2000) sobre el *camp talk*, con las categorías de «paradox», «inversion», «ludicrism» y «parody» y los recursos lingüísticos que clasifica en cada una de ellas. De este modo, por ejemplo, localizamos el uso del femenino entre chicos gays, dobles sentidos o la aparición de palabras en francés incorporadas a los diálogos en español, combinados en la traducción con la aparición de nuevos recursos lingüísticos que abren el discurso de la comunidad LGTBIQ (cf. Martínez Pleguezuelos, 2017) a nuevas fronteras globales, como las adaptaciones de términos como «musculoca», «machotes» o «reinona».

De este modo, el lector español descubre ciertos rasgos de la cultura árabe desde una perspectiva nueva, más global y abierta a la hibridación. Debido a la fuerte presencia de términos árabes en la traducción y a diferencia de la novela original, se incorpora un glosario de palabras árabes como apéndice final con definiciones que aproximan la lectura y la cultura al lector meta. Este acercamiento, sin embargo, abre una vía de llegada intercultural que, en ciertos puntos, puede llegar a limitar la prevalencia de una representación identitaria amplia e híbrida que busca un adecuado equilibrio entre Oriente y Occidente. Por ejemplo, en la entrada de *khawal* se explica el origen del término como forma para definir al «hombre que representaba la danza del vientre vestido de mujer» (Haddad, 2017: 356) y cómo se emplea como insulto hacia el «homosexual, concretamente al que ejerce un rol pasivo». Si bien se aclara que existe un intento por una reapropiación positiva del término para que pierda su carácter peyorativo hacia la comunidad gay, algo que ya ha ocurrido o

sucede igualmente en otros países en mayor o menor medida, por ejemplo en los casos de insultos como *queer* en el ámbito anglófono o «maricón» en España, la reescritura emplea en su explicación la palabra «homosexual». Esta voz, utilizada como sinónimo neutro para «gay» en esta acepción, recurre al binarismo heterosexual/homosexual que no existía en el entorno árabe hasta la imposición de las estructuras identitarias de Occidente. Con ello, consideramos que, aunque la explicación puede ser de gran ayuda para el lector en español, se recurre, de manera consciente o inconsciente, a una estrategia dominante para aproximar y, al mismo tiempo, esencializar la identidad que se presenta.

Esta propuesta basada en el binarismo hetero/homosexualidad en el glosario final añadido llama la atención, sobre todo, por las reivindicaciones planteadas a lo largo de la novela contra la imposición de estructuras de poder desde Occidente, con Estados Unidos a la cabeza, en el mundo árabe. Como muestra, podemos señalar algunos comentarios o afirmaciones de la obra que dan buena cuenta de ello. Entre otros, encontramos una referencia histórica sobre el mayor grado de libertad sexual que se disfrutaba antes de invasiones coloniales: «El simple hecho de haberse ordenado clérigos ya los convierte en unos flipados. Además, tengas o no en cuenta el islam, en las sociedades árabes existe una larga tradición de aceptación de la homosexualidad que se remonta al periodo preislámico. Fueron esos victorianos mojigatos los que nos jodieron la fiesta» (2017: 284). Del mismo modo, aparecen referencias a imposiciones ideológicas en forma de crítica a Occidente, como se observa en el comentario «Exacto, el hiyab no tenía ningún significado trascendente hasta que Estados Unidos decidió que lo tuviera» (2017: 226).

Concluimos, por tanto, considerando que en estos casos resulta evidente cierta implicación del traductor para transmitir y afianzar las estructuras de poder dominantes y aplicar la violencia estructural sobre grupos en la periferia social. Reescribir una información, el exotismo de una cultura o su lejanía mediante otra lengua implica un desequilibrio a favor de la parte que ostenta el poder (Álvarez y Vidal Caramonte, 1996: 4) y un proceso de manipulación, en palabras de Lefevre (1992), sobre el texto original. No por casualidad, como apunte final, el protagonista de la novela reflexiona sobre ello desde su trabajo como intérprete y considera esta mediación como una de las formas más directas de tender puentes entre dos mundos. Esto sitúa al traductor o al intérprete en un lugar visible y con capacidad para moldear la realidad ante un nuevo público.

CONCLUSIONES

Tal y como apunta Cronin (2006: 72), la traducción abre resquicios de comunicación desde los que resulta más sencillo vislumbrar otros horizontes y nuevas perspectivas. El caso que hemos tratado a lo largo de estas páginas no es una excepción a esta premisa y, a través del análisis de *Guapa*, y en consonancia con las palabras de Larkosh (2006: 298), comprobamos que en la reescritura de sexualidades los procesos de traducción y autotraducción son de especial trascendencia por su poder para visibilizar. En un escenario globalizado con un fluir constante de información y de corrientes migratorias, el análisis de las estructuras discursivas de poder que ocultan una relación asimétrica entre dominadores y oprimidos se convierte en unas de las armas más eficaces para sacar a la luz la violencia simbólica que se aplica de manera disimulada o patente a determinadas minorías.





El concepto de la «escritura en extranjero» que hemos adoptado sirve, en nuestra opinión, como punto de partida para reflexionar sobre la fuerza del lenguaje para escapar de un sistema que normaliza las identidades y rechaza aquello que no encaja dentro de los patrones sociales establecidos al amparo de una violencia aceptada y asumida de manera colectiva. Gracias a la revisión teórica y los ejemplos seleccionados somos conscientes de que la traducción colabora en este entramado de poderes con un papel muy activo. No por casualidad, la capacidad del discurso tanto para generar nuevas representaciones de sujetos híbridos e interseccionales como para ampliar los márgenes identitarios visibles en las sociedades contemporáneas se presenta como un aspecto de enorme interés para los estudios de traducción. Así, estos pueden realizar interesantes aportaciones que, en primer lugar, avancen en el reconocimiento de minorías sometidas a violencia y opresiones, y que, en segundo lugar, permitan ofrecer un marco teórico de actuación a los traductores con el objetivo de fomentar unas reescrituras éticas y responsables en torno a los nuevos paradigmas identitarios.

Finalizamos así con la convicción de que las estructuras de poder influyen de manera decisiva en la representación discursiva de las identidades. De todas las fuerzas ideológicas que configuran la identidad, y tal y como hemos comprobado con el análisis llevado a cabo, la violencia simbólica ejercida sobre las minorías sexuales, sobre todo en contextos donde surgen intersecciones con otros rasgos como la raza, la lengua o las creencias religiosas, adquiere gran transcendencia por las implicaciones que conlleva en el plano personal. Por ello, consideramos necesario seguir profundizando en esta línea para arrojar luz sobre las diferentes formas de violencia que de manera velada continúan

condicionando la identidad de muchas personas sometidas a órdenes culturales y sociales que coartan su libertad.

RECIBIDO EN JULIO DE 2018

ACEPTADO EN FEBRERO DE 2019

VERSIÓN FINAL DE FEBRERO DE 2019

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ, Román y M. C. África VIDAL CLARAMONTE (1996): «Translating: A Political Act», en Román Álvarez y M. C. África Vidal Claramonte (eds.), *Translation, Power, Subversion, Clevedon: Multilingual Matters*, 1-9.
- BASSNETT, Susan (2013): «The Self-translator as Rewriter», en Anthony Cordingley (ed.), *Self-Translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*, Londres/Nueva York: Bloomsbury, 13-26.
- BASSNETT, Susan y André LEFEVERE (1990): *Translation, History & Culture*, Londres: Printer Publishers.
- BINNIE, Jon (2005): *The Globalization of Sexuality*, Londres: Sage.
- BOURDIEU, Pierre (1998/2000): *La dominación masculina*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (1991): «Symbolic Power and the Political Field», en John B. Thompson (ed.), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press, 163-251.
- BOUTELDJA, Houria (2013): «Universalismo gay, homoracialismo y “matrimonio para todos”», trad. Marisa Ruiz Trejo. *Grupo Decolonial de Traducción*, 12 de febrero, <<http://www.decolonialtranslation.com/espanol/universalismo-gay-homoracialismo-y-matrimonio-para-todos.html>>.
- BRUFAU ALVIRA, Nuria (2010): «Interviewing Luise von Flotow. A New State of the Art», *Quaderns. Revista de traducció*, 17, 283-292.
- BRUFAU ALVIRA, Nuria (2009): *Traducción y género: propuestas para nuevas éticas de la traducción en la era del feminismo transnacional*. Tesis doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca, <http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/76219/1/DTI_BrufauAlviraN_TraduccionyGenero.pdf>.
- BUTLER, Judith (2004): *Undoing Gender*, Nueva York: Routledge.

- CALZADA PÉREZ, María (2003): «Introduction», en María Calzada Pérez (ed.), *Apropos of Ideology. Translation Studies on Ideology - Ideologies in Translation Studies*, Manchester: St. Jerome, 1-22.
- CHÁVEZ, Karma R. (2013): «Pushing Boundaries: Queer Intercultural Communication», *Journal of International and Intercultural Communication*, 6/2, 83-95.
- CONTRACTOR, Rachna (2017): «An Interview with Saleem Haddad, Author of the Novel Guapa», *Plenitude Magazine*, <<http://plenitudemagazine.ca/an-interview-with-saleem-haddad-author-of-the-novel-guapa/>> [consulta: 12-07-18].
- CRONIN, Michael (2006): *Translation and Identity*, Londres/Nueva York: Routledge.
- FEDERICI, Eleonora y Vanessa Leonardi (2015): «Writing or Translating Otherness?», *Altre Modernità*, 13, 136-151.
- GENTZLER, Edwin (2012): «Translation without Borders», *Translation: A Transdisciplinary Journal*, <<http://translation.fusp.it/articles/translation-without-borders>> [consulta: 12-07-18].
- GREWAL, Inderpal y Caren KAPLAN (2001): «Global Identities: Theorizing Transnational Studies of Sexuality», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 7/4, 663-679.
- HADDAD, Saleem (2017): *Última noche en el Guapa*, trad. Héctor F. Santiago Pérez, Madrid: Egales.
- HADDAD, Saleem (2016): *Guapa*, Nueva York: Europa Editions.
- HALL, Stuart (1996): «Who Needs Identity?», en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres / Thousand Oaks / Nueva Delhi: Sage Publications, 1-17.
- HARITAWORN, Jin, Tamsila TAUQIR y Esra ERDEM (2008): «Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the “War on Terror”», en Adi Kuntsman y Esperanza Miyake (eds.), *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness / Raciality*, York: Raw Nerve Books, 71-95.
- HARVEY, Keith (2000): «Describing Camp Talk: Language/Pragmatics/Politics», *Language and Literature*, 9/3, 240-260.
- HOUSE, Juliane, M. Rosario MARTÍN RUANO y Nicole BAUMGARTEN (2005): «Introduction», en Juliane House, M. Rosario Martín Ruano y Nicole Baumgarten (eds.), *Translation and the Construction of Identity*, Seúl: IATIS, 3-13.
- KELLMAN, Steven G. (ed.) (2003): *Switching Languages: Translingual Writers Reflect on Their Craft*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- KELLMAN, Steven G. (2000): *The Translingual Imagination*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- LARKOSH, Christopher (2006): «Writing in the Foreign», *The Translator*, 12/2, 279-299.
- LEFEVERE, André (1992): *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. Londres: Routledge.
- MARTEL, Frédéric (2013): *Global gay. Cómo la revolución gay está cambiando el mundo*, trad. Núria Petit Fontseré, Madrid: Taurus.
- MARTÍN RUANO, M. Rosario (2013): «La Transmodernidad translatória, la Traducción transmoderna», en Rosa María Rodríguez Magda (ed.), *Anthropos. La condición transmoderna. Nuevos paradigmas para pensar el presente*, Barcelona: Siglo XXI, 59-68.
- MARTÍN RUANO, M. Rosario y África VIDAL CLARAMONTE (2004): «Asymmetries in/of Translation: Translating Translated Hispanicism(s)», *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction*, 17/1, 81-105.
- MARTÍNEZ PLEGUEZUELOS, Antonio Jesús (2018): *Traducción e identidad sexual: reescrituras audiovisuales desde la Teoría Queer*, Granada: Comares.
- MARTÍNEZ PLEGUEZUELOS, Antonio Jesús (2017): «Representación y traducción del *camp talk* en el cine de Almodóvar: los casos de *La mala educación* y *Los amantes pasajeros*», *Trans. Revista de Traductología*, 17, 227-240.
- MARTÍNEZ PLEGUEZUELOS, Antonio Jesús y J. David GONZÁLEZ-IGLESIAS GONZÁLEZ (en prensa): «Identidades presas: representación, estereotipo e interseccionalidad en la traducción de la mujer latina en *Orange Is the New Black*», *MonTI Special Issue: Multilingualism and Representation of Identities in Audiovisual Texts*.
- MASSAD, Joseph A. (2007): *Desiring Arabs*, Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- MIGNOLO, Walter (2000): *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- Observatorio Madrileño (2017): *Informe de incidentes de odio por LGTBfobia en la Comunidad de Madrid. Año 2017*, Madrid.
- RUSHDIE, Salman (1991): *Imaginary Homelands*, Londres: Granta Books.





SAID, Edward W. (1978): *Orientalism*, Nueva York: Vintage.

The New Yorker (2016): «Briefly Noted», *The New Yorker* <<https://www.newyorker.com/magazine/2016/05/16/guapa-hard-red-spring-landscapes-of-communism-and-charlotte-bronte-briefly-noted>> [consulta: 12-07-18].

THOMPSON, John B. (1991): «Editor's Introduction», en John B. Thompson (ed.), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press, 1-31.

TYMOCZKO, Maria (2003): «Ideology and the Position of the Translator: In What Sense Is a Translator "In Between"?», en María Calzada Pérez (ed.), *Apropos of Ideology. Translation Studies on*

Ideology - Ideologies in Translation Studies, Manchester: St. Jerome, 181-201.

VON FLOTOW, Luise (2009): «Contested Gender in Translation: Intersectionality and Metramorphics», *Palimpsestes*, 22, <<http://palimpsestes.revues.org/211>> [consulta: 12-07-18].

YASSIN-HASSAB, Robin (2016): «Guapa by Saleem Haddad Review — an Explosive Debut», *The Guardian* <<https://www.theguardian.com/books/2016/oct/28/guapa-by-saleem-haddad-review>> [consulta: 12-07-18].

WARNER, Michael (1993): «Introduction», en Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, VII-XXXI.