

## Anatomías (im)posibles de la corporeidad femenina en *El lunes nos querrán* de Najat El Hachmi

Ahmed BALGHZAL

Universidad Hassan I de Settat

**Resumen:** Este artículo analiza la representación de la corporeidad femenina migrante en *El lunes nos querrán* (2021) de Najat El Hachmi, con el objetivo de examinar cómo la novela configura una «anatomía (im)posible» del cuerpo femenino marcado por la intersección de varios sistemas hegemónicos —entre otros: colonialidad, patriarcado, *racialización*—. Desde un enfoque interdisciplinar que articula dialógicamente los estudios de género, las teorías poscoloniales y las epistemologías decoloniales<sup>1</sup>, se propone una lectura de la codificación narrativa del cuerpo femenino como territorio político donde convergen dispositivos de poder —familiares, religiosos, comunitarios e institucionales— que producen subjetividades subalternizadas. La metodología se basa en el análisis textual y discursivo de la novela, articulado con un marco teórico heterogéneo, para rastrear las formas en/con que la performance narrativa transforma la imposibilidad corporal en posibilidad de enunciación. Los resultados muestran que *El lunes nos querrán* despliega una crítica simultánea al patriarcado de origen y a la mirada europea subalternizadora, haciendo de la escritura una práctica de resistencia, de reconstrucción simbólica del cuerpo y, en el plano epistemológico, de producción de conocimiento desde la herida subalterna múltiple. Queremos llegar a la conclusión de que la novela de El Hachmi constituye una propuesta literaria que problematiza aún más la complejidad de las teorizaciones de la hispanofonía global, situándola como espacio que enfoca las producciones culturales y epistemológicas dentro de una lógica descentrada de las letras y literaturas hispánicas, considerándola como un espacio plural donde se reconfiguran las categorías de género, pertenencia y libertad.

---

<sup>1</sup> «Decolonial» —neologismo no normativizado, pero usado en el léxico académico general— se emplea aquí en el sentido específico del «giro decolonial» latinoamericano inaugurado por Aníbal Quijano y desarrollado por Walter D. Mignolo, Catherine Walsh y María Lugones. Este giro no se orienta a revisar el pasado colonial, sino a identificar la *colonialidad* como matriz ontológica y epistémica constitutiva de la modernidad, que organiza de forma persistente las jerarquías de poder, saber, ser y género. Su proyecto implica pensar el mundo desde otra ecología del conocimiento, desplazando el centro de producción de sentido hacia los lugares históricamente subalternizados, entre ellos el cuerpo. Desde la noción de «colonialidad del género» (Lugones), este marco permite comprender la corporeidad femenina migrante como espacio donde dichas matrices no solo se inscriben materialmente, sino donde pueden hacerse visibles, tensarse y rearticularse narrativamente. Véanse: Quijano (2000); Mignolo (2007); Lugones (2008).

**Palabras clave:** Najat El Hachmi, corporeidad femenina, condición migratoria, colonialidad, escritura decolonial, subalternidad femenina

**Résumé :** Cet article analyse la représentation de la corporéité féminine migrante dans *El lunes nos querrán* (2021) de Najat El Hachmi, afin d'examiner comment le roman construit une « anatomie (im)possible » du corps féminin marqué par l'intersection de plusieurs systèmes hégémoniques – notamment la colonialité, le patriarcat et la racialisation. En adoptant une approche interdisciplinaire qui articule études de genre, théories postcoloniales et épistémologies décoloniales, l'étude propose une lecture de la codification narrative du corps féminin en tant que territoire politique où se croisent divers dispositifs de pouvoir – familiaux, religieux, communautaires et institutionnels – produisant des subjectivités subalternes. La méthodologie repose sur une analyse textuelle et discursive du roman, sous-tendue par un cadre théorique pluriel, afin de retracer les modalités par lesquelles la performance narrative transforme l'impossibilité corporelle en possibilité d'énonciation. Les résultats montrent que *El lunes nos querrán* déploie une critique simultanée du patriarcat d'origine et du regard européen subalternisant, tout en faisant de l'écriture une pratique de résistance, de reconstruction symbolique du corps et, sur le plan épistémologique, de production de savoirs à partir de la blessure subalterne multiple. En conclusion, le roman d'El Hachmi apparaît comme une proposition littéraire qui complexifie davantage les théorisations de l'hispanophonie globale, en érigeant celle-ci en un espace décentré des lettres et littératures hispaniques, où se reconfigurent les catégories de genre, d'appartenance et de liberté.

**Mots-clés :** Najat El Hachmi, corporéité féminine, migration, colonialité, écriture décoloniale, subalternité féminine

**Pour citer cet article / Para citar este artículo :** BALGHZAL, Ahmed, « Anatomías (im)posibles de la corporeidad femenina en *El lunes nos querrán* de Najat El Hachmi », p. 124-144, in OUADI, Ibtissam et SAGNES-ALEM, Nathalie (coord.), *Narraplus*, N°9 – Najat El Hachmi, mis en ligne sur [narrativaplus.org](http://narrativaplus.org) (NEC+), juin 2026. <http://narrativaplus.org/Narraplus9/Anatomias-im-posibles-de-la-corporeidad-femenina-en-El-lunes-nos-querran-de-Najat-El-Hachmi-BALGHZAL.pdf>

## INTRODUCCIÓN

El título de la obra de Najat El Hachmi, *El lunes nos querrán*, opera desde sus primeras palabras como una articulación irónica de expectativa y frustración: el «lunes» promete inicio, reanudación, y «nos querrán» anticipa aceptación; el desarrollo diegético despliega

lo que la ironía del título condensa: una esperanza que se posterga revelando la estructura temporal de una promesa incumplida. Este gesto irónico constituye la clave hermenéutica que organiza la novela y permite comprender cómo la narración inscribe, en el centro de su trama, una tensión entre la aspiración a la libertad y los dispositivos que sistemáticamente la frustran. La voz narrativa funciona a la vez como *alter ego* individual de la autora y como figura colectiva de una experiencia femenina migrante; en esa doble dimensión se juega la condición de un cuerpo que aspira a existir en y desde su propia ley —el cuerpo como tema y su exploración como teleología narrativa— y que, sin embargo, es expulsado o negado por múltiples regímenes de sentido. Lejos de presentar la migración como simple trasplante geográfico, la novela la articula como espacio de intersección compleja donde convergen simultáneamente control familiar, vigilancia comunitaria y racialización institucional, de modo que el cuerpo se hace archivo vivo —entendido como, a la vez, un espacio de sedimentación y de actualización somática constante— de tensiones históricas, culturales y políticas; pero también como codificación simbólica de un sentido de existencia desde el mismo acto escritural.

La narrativa de Najat El Hachmi se sitúa así en una encrucijada epistemológica y cultural —particularmente fecunda— desde la cual se indagan los desplazamientos de sentido e identidad que atraviesan la literatura contemporánea en español y catalán escrita desde posiciones periféricas, diaspóricas y migratorias. Su obra trasciende la categoría de «literatura migrante» o la escritura testimonial de frontera para erigirse en un laboratorio estético-político donde se deconstruyen los regímenes de pertenencia lingüística, identitaria y corporal. Su trayectoria se desarrolla en un espacio de enunciación interseccional de lenguas y tradiciones culturales: escritora catalana de origen rifeño, española de ascendencia marroquí, representante de una segunda generación migratoria que ya no habla desde la extranjería absoluta, sino desde una hibridez ambivalente y marcada por la conciencia de género. Esta posición la convierte en una voz singular de la literatura catalana y española contemporánea y en figura paradigmática de los pliegues que articulan una incipiente teorización de la hispanofonía —bautizada como «hispanofonía global» (Campoy-Cubillo y Sampedro Vizcaya 2019)—. Desde este ángulo, la enunciación de El Hachmi de lo corpóreo y lo identitario deja de ser una «anomalía sociocultural» periférica para convertirse en escaparate de un paradigma que, en su búsqueda de globalidad

epistémica, integra productivamente la heterogeneidad de tensiones y conflictos que conforman diversas formas de pensar el ser, el decir y lo corpóreo. Su obra sitúa el cuerpo femenino como núcleo de inscripción de estas tensiones, trazando una anatomía dual: una corporeidad doblemente negada —por el patriarcado rifeño-marroquí y la racialización europea— y una corporeización simbólica posibilitada por la escritura, que transforma el cuerpo en campo de deseo y subversión. De ahí surge una corporeidad (im)posible: negada y violentada, pero también afirmada en el acto de narrarse. La imposibilidad, lejos de clausurar, se vuelve condición de posibilidad de una subjetividad que se afirma en el límite.

### **ANATOMÍAS DE LA IMPOSIBILIDAD: EL CUERPO EN DISPUTA**

La corporeidad femenina en *El lunes nos querrán* se despliega como territorio donde convergen múltiples vectores de poder que la configuran a la vez como objeto de apropiación y espacio de imposibilidad ontológica —entendida aquí como el efecto de la clausura de subjetividad y de toda agencia autónoma desde el cuerpo que imponen los regímenes hegemónicos—. El cuerpo de la protagonista no es un simple «entre dos culturas» —tópico convencional que aquí se problematiza por su cariz reduccionista—, sino un cuerpo sometido a regímenes coloniales, patriarcales y racializantes. Siguiendo a María Lugones (2008), esta condición responde a la colonialidad del género: un dispositivo que no solo jerarquiza los sexos, sino que *colonializa* la noción misma de género al imponer un dimorfismo biológico y una dicotomía patriarcal ajenos a las cosmologías subalternas. Este sistema opera como una clasificación moderno-colonial que despoja de agencia al sujeto racializado, produciendo una doble subalternización donde el cuerpo femenino migrante es reducido a una exterioridad ontológica. En las mujeres rifeñas migrantes, esta colonialidad actúa como memoria heredada del patriarcado magrebí y como práctica contemporánea de exclusión en el espacio hispano-catalán. La novela encarna esta convergencia en «cuerpos atrapados en conflictos que nos sobrepasaban, conflictos de orden geográfico y temporal» (El Hachmi: 2021, p. 10). Así, se traza una anatomía de la imposibilidad: el cuerpo femenino migrante es negado y disciplinado por los dispositivos patriarcales de origen y por la racialización europea, quedando confinado en un no-lugar —que desborda la asepsia transitoria de

muchos espacios de la modernidad tardía definida por Marc Augé (2000) para radicalizarse como una especie de espacialización de la zona del «no-ser» descrita por Frantz Fanon (2009)— donde existir implica siempre transgresión o violencia: «La geopolítica, las ideas de los grandes filósofos y las fricciones internacionales se encontraban en las carnes de unas mujeres insignificantes» (El Hachmi: 2021, p. 10-11).

El primer vector de esta imposibilidad proviene del patriarcado rifeño-marroquí, que se perpetúa en la migración como «pedagogía de la crueldad» (Segato: 2018): prácticas que enseñan a las mujeres que su cuerpo pertenece a la comunidad familiar y religiosa. Desde la infancia, el cuerpo es vigilado panópticamente: «yo soñaba con maquillarme y vestirme a la moda», «dejaría de ser propiedad de mi padre, mi madre y mi religión» (El Hachmi: 2021, p. 45). Esta confiscación es productiva, en sentido foucaultiano (2002), pues genera subjetividades que interiorizan su imposibilidad de autoposesión corporal. En la migración, este patriarcado se refuerza como defensa identitaria ante la asimilación y se sostiene en un silenciamiento epistémico que impide nombrar la propia corporeidad: «Ahora sé que era puro miedo al placer, al amor, al sexo, a la libertad» (El Hachmi: 2021, p. 17). Sin lenguaje para el deseo ni el placer, el cuerpo no puede pensarse como propio y se vuelve dócil, administrable y confiscable.

Sobre este fundamento de silencio se erigen las tecnologías visibles de control corporal. El velo constituye la manifestación más inmediata: «Como el fotógrafo era tan amable, acepté ir [...]. Entonces aún iba a visitar a mi madre con la cabeza cubierta y disfrazada» (El Hachmi: 2021, p. 85). El término «disfrazada» revela su carácter performativo: el velo no se vive como identidad religiosa sino como máscara impuesta, *performance* obligatoria de una feminidad «decente» que oculta el cuerpo real para cumplir normas morales y religiosas comunitarias. En *El lunes nos querrán*, el velo funciona como marca patriarcal de control: el padre vigila su uso y sanciona su transgresión —«mira la guarra de tu hija» (El Hachmi: 2021, p. 94)—. El insulto expone la economía simbólica del honor: el cuerpo visible contamina a la mujer y a la familia. El velo actúa como frontera entre el cuerpo confiscado (cubierto, familiar) y el cuerpo potencialmente autónomo (descubierto, público): «Por eso empezaron a ponerse tan pesados con el dichoso velo, pretendían que fuera una obligación religiosa» (El Hachmi: 2021, p. 34). Esta lógica se amplía a un sistema de

regulación de la vestimenta que cartografía el cuerpo femenino según el *ḥayā'* (pudor, vergüenza, precepto socio-religioso islámico que articula el pudor moral y el recato físico), delimitando zonas visibles y otras prohibidas: «Para el reportaje [llevaba algo] ajustado al cuerpo [...], estaba saltándome infinidad de reglas» (El Hachmi: 2021, p. 87). Cada centímetro de piel visible se convierte en transgresión, sustracción al control patriarcal. Esta microfísica del poder, en el sentido de Foucault (2002), sobre el cuerpo vestido produce una vigilancia constante: la mujer aprende a mirarse con los ojos del vigilante, midiendo su apariencia frente a la norma.

La regulación de la vestimenta se complementa, de modo análogo y consecuente, con la segregación espacial: si el cuerpo debe ocultarse, también debe confinarse. El espacio doméstico se erige como límite del cuerpo femenino, autorizado solo para desplazamientos funcionales y supervisados. La madre encarna esta clausura: «mi madre no salía de casa [...]. Si no fuera porque algunas tardes sacaba la cabeza por la ventana para hablar en susurros con la vecina [...], puede que nadie hubiera sabido que vivía allí» (El Hachmi: 2021, p. 47). La protagonista experimenta igual restricción: «¿Cómo iban a tratarme como a una más si era una mora [...] que no podía salir de casa más que para ir al colegio o a la biblioteca o a la compra o al médico?» (El Hachmi: 2021, p. 122). La enumeración de estos espacios traza los límites estrechos de la movilidad femenina autorizada, confinándola al ámbito doméstico-reproductivo y excluyéndola del público-político, donde se ejerce la ciudadanía y se forja la subjetividad autónoma.

Estos mecanismos de control —silenciamiento, velo, vestimenta, segregación espacial— no operan mediante coerción externa constante sino mediante un sistema de vigilancia que las hace innecesarias; constituyen lo que podríamos considerar, metafóricamente, como un panóptico familiar. El padre no necesita estar físicamente presente para controlar, pues la interiorización de su mirada —y la de la comunidad entera— produce autocensura. Foucault (2002) analiza cómo el poder disciplinario moderno funciona no principalmente mediante prohibición explícita sino mediante vigilancia constante que induce al sujeto a vigilarse a sí mismo. En *El lunes nos querrán*, este mecanismo adquiere dimensión comunitaria:

no podía sentirme libre entre quienes nos dijeron que eran “los nuestros” y porque entre los “otros” era completamente invisible. Habíamos vivido siempre así, esquivando el control [...] la vigilancia

permanente por parte de aquellos con quienes compartíamos origen. (El Hachmi: 2021, p. 66).

Esta dimensión comunitaria es crucial: el control del cuerpo femenino no es asunto privado, sino performativo, ritualizado públicamente como escudo para una afirmación identitaria y como demostración de «autenticidad grupal» —entendida como la carga de representación que convierte a las mujeres en marcadores simbólicos y fronteras biológicas de la colectividad— ante la sociedad mayoritaria.

El conjunto de estas microfísicas del control —espaciales, de vestimenta, comunitarios— converge en su objeto último: la preservación de la virginidad femenina. El cuerpo *virginizado* constituye el núcleo de la economía patriarcal del honor, pues la virginidad no es asunto de moralidad individual sino propiedad familiar que determina el valor matrimonial de la mujer y, por extensión, el prestigio social de la familia. La protagonista reflexiona: «Claro, tú no tenías que preservar tu virginidad, ya la habías perdido, y entendí allí mismo que eso te hacía mucho más libre. La mierda de la virginidad de siempre» (El Hachmi: 2021, p. 29). La *virginización* del cuerpo, en tanto que institucionalización de la castidad, revela además la estructura profundamente asimétrica del sistema: el cuerpo femenino es territorio de control, mientras el masculino es agente de ese control. El matrimonio funciona como transferencia —en la forma legal, pero en la significación también es simbólica— del control corporal: del padre al marido, de la familia de origen a la familia política. La novela evidencia esta lógica cuando la protagonista acepta casarse con Yamal parcialmente como estrategia de escape de la casa paterna, sin advertir que el matrimonio reproduce la misma estructura de apropiación corporal.

En el contexto migratorio, toda esta economía del honor y la virginidad adquiere una dimensión adicional que intensifica su operatividad: se convierte en marcador de «autenticidad cultural» rifeña frente a la amenaza de asimilación. La comunidad marroquí-rifeña en Cataluña ritualiza las prácticas de control corporal femenino como demostración de preservación identitaria, como resistencia simbólica ante la sociedad mayoritaria percibida como moralmente «corrupta» —«Mi padre me alertaba sobre el peligro de crearme una de “ellos”» (El Hachmi: 2021, p. 63)—. Esta autenticidad re-buscada proyecta en el cuerpo femenino la responsabilidad de encarnar la tradición, la pureza cultural, la continuidad comunitaria. Las mujeres se hacen depositarias simbólicas de una identidad colectiva idealizada que

debe ser protegida, vigilada, disciplinada contra la «contaminación» de la sociedad de acogida. Esta proyección genera contradicciones trágicas: cuando las mujeres intentan conformarse a las expectativas de autenticidad, descubren que esa autenticidad es inalcanzable, que no existe un «origen» puro al cual retornar, como, también, la integración «multicultural» en el «aquí» es imposible:

Me di cuenta de que mucha gente lo quería todo de nosotras: que nos integráramos y adoptáramos las costumbres de “aquí” [...], pero al mismo tiempo que conservásemos la lengua, la cultura y las cosas buenas de nuestro origen. (El Hachmi: 2021, p. 182)

Si el dispositivo patriarcal rifeño confisca el cuerpo femenino convirtiéndolo en propiedad comunitaria, el dispositivo racializante de la sociedad catalana-española opera mediante mecanismos de exclusión y alterización que transforman ese mismo cuerpo en presencia inasimilable, en alteridad radical que debe ser simultáneamente salvada y contenida. Este segundo vector de imposibilidad no reemplaza al primero, sino que se superpone a él, produciendo lo que Kimberlé Crenshaw (1989) denomina interseccionalidad: la convergencia de múltiples sistemas de opresión (género, raza, clase, estatus migratorio) que generan una matriz específica de dominación. El cuerpo de la protagonista, al intentar escapar del control patriarcal de sus orígenes, no accede a un espacio de libertad, sino que se encuentra con un segundo régimen normativo que lo racializa, lo precariza y lo disciplina desde otras lógicas, pero con efectos igualmente devastadores.

La exclusión material constituye la manifestación más inmediata de este dispositivo. La trayectoria laboral de la protagonista es una sucesión de rechazos sistemáticos: «Pasé un proceso de selección para trabajar en una caja de ahorros, pero [...] me dijeron que no, que tenía un perfil poco agresivo. Hice una prueba para un call center [...]. Las tiendas de ropa nunca me llamaron, tampoco los supermercados» (El Hachmi: 2021, p. 67). Cada rechazo aparentemente neutral oculta una lógica racializante que la relega a trabajos de máxima precariedad: «Solamente trabajé en uno [supermercado] quince días cambiando la fecha de caducidad de los envoltorios y despiezando corderos en la sala fría» (El Hachmi: 2021, p. 67). Esta precariedad laboral se entrelaza con la segregación espacial: la protagonista vive en «las tres torres», en la periferia urbana donde se concentra la población migrante: «Cada vez que volvía a las tres torres me ponía enferma, me dolía todo el cuerpo, como si alguien me hubiera pegado

una paliza» (El Hachmi: 2021, p. 121-122). La doble marginalidad espacial se inscribe somáticamente: volver al barrio produce dolor físico. La exclusión educativa completa este cuadro. Aunque la protagonista accede a la universidad, la experiencia se torna decepción: «Al principio me sentí decepcionada por las clases [...] se me había caído el mito de la universidad como exponente más elevado del conocimiento» (El Hachmi: 2021, p. 167). Esta desilusión es un síntoma de violencia simbólica: la imposición de formas de conocimiento que excluyen y deslegitiman los saberes de las clases subalternas. La protagonista no encuentra herramientas para comprender su experiencia sino «teorías sobre las teorías [...]. Interpretaciones a veces tan alejadas de lo escrito que parecían invenciones en sí mismas» (El Hachmi: 2021, p. 167).

Sobre esta base de exclusión material e intelectual opera un sistema de racialización que convierte el cuerpo de la protagonista en portador de alteridad marcada. La obsesión con el olor corporal revela esta operatividad: «Lo que más me preocupaba era oler mal [...]. Como si se me hubiera metido en la cabeza lo que repetían los niños en el patio, que los moros huelen mal» (El Hachmi: 2021, p. 85-86). La racialización olfativa construye la diferencia como presencia que contamina el espacio compartido. El olor funciona como metáfora de la inasimilabilidad al erigir una frontera sensorial infranqueable: la alteridad se esencializa como «olor» físico, transformando el prejuicio cultural en una repulsión visceral que naturaliza la segregación como una medida de higiene social. Por mucho que la protagonista intente controlar su cuerpo, permanece el temor de que el «hedor a mora» la delate como intrusa en espacios de legitimidad cultural. Este temor se materializa en el episodio del gimnasio: «tú y Sam [...] os apuntasteis al gimnasio y las otras mujeres se quejaron porque os pusisteis en la primera fila [...] él [el monitor] se acercó para deciros que tenáis que cumplir las normas y que una de ellas era que había que usar desodorante» (El Hachmi: 2021, p. 86). La humillación pública funciona como ritual de exclusión que marca corporalmente la diferencia racial. Esta racialización olfativa activa memorias coloniales: el discurso higienista colonial que construía al colonizado como cuerpo sucio que requería intervención *civilizatoria*.

Esta alterización olfativa se refuerza en estereotipos contradictorios proyectados sobre el cuerpo femenino musulmán. Por un lado, el estereotipo de sumisión/opresión: la «mora» como víctima que debe ser salvada. Este «síndrome del salvador blanco» estructura las

expectativas editoriales sobre la protagonista: «querían religión, exotismo, política internacional. Todo menos deseo» (El Hachmi: 2021, p. 139). Se espera que el libro hable de opresión religiosa, de victimización, de «rescate» mediante la cultura europea. Cuando intenta hablar de «el deseo, el deseo que nos impulsa a vivir, a la libertad» (El Hachmi: 2021, p. 139), encuentra incompreensión: el deseo femenino musulmán no cabe en el imaginario *salvacionista* que requiere víctimas pasivas. Simultáneamente, opera el estereotipo contradictorio de exotización/hipersexualización: el cuerpo femenino musulmán como objeto de deseo orientalista. El encuentro con Javier condensa estas dinámicas: él se siente atraído por su «diferencia» exótica, pero espera que ella confirme la superioridad cultural del Javier-europeo. El deseo y repudio simultáneos del otro racializado estructuran interacciones donde el cuerpo de la protagonista es simultáneamente deseado y repudiado: «Me harté de tanto control y tanta llamada y le dije que lo dejábamos. Entonces se puso aún más pesado [...] desplegó todo su extenso vocabulario de insultos y vejaciones» (El Hachmi: 2021, p. 172).

No muy lejos del cuerpo *ambivalenciado* —atrapado en la tensión irresoluble entre el deseo diferenciado-exótico y el repudio racial-controlado— quedan las formas de disciplinamiento corporal europeas que se imponen con especial violencia sobre las mujeres migrantes. La «tiranía de la talla 36» —en términos de Fatima Mernissi (2001)— funciona como norma estética que excluye corporalidades alejadas del ideal blanco-europeo. La protagonista interioriza este mandato: «los kilos que me sobran [...] las mujeres femeninas eran pequeñas, delicadas, gráciles, casi flotaban» (El Hachmi: 2021, p. 94). La estética de la delgadez se traduce en una política espacial: «Ocupar poco espacio era una virtud, y las moras [...] teníamos el vicio de expandirnos a lo ancho sin control alguno» (El Hachmi: 2021, p. 94). La racialización se superpone así a la norma estética: el cuerpo ideal es mínimo, el racializado, excesivo y desbordado. La obsesión por contenerlo replica la lógica colonial —los cuerpos, como los territorios coloniales, deben ser ordenados—. La amiga de la protagonista visita a un dietista que utiliza métodos violentos: «tenía una pistola para infiltrar [...]. Cada disparo era una aguja perforándote. Mil agujas cosiéndonos. ¿Qué habíamos hecho para merecer tal tortura?» (El Hachmi: 2021, p. 105-106). La metáfora de las agujas revela la dimensión punitiva del ideal corporal: el cuerpo racializado es castigado por su diferencia y obligado a reconstruirse bajo el dolor.

La interiorización de estas normas genera efectos devastadores. La obsesión por adelgazar deriva en una percepción del cuerpo como fracaso permanente. El «test del lápiz» —«podía sostener una caja entera de lápices» bajo los senos caídos— (El Hachmi: 2021, p. 94) expresa la mirada objetivante que fragmenta el cuerpo en zonas de éxito o de derrota. Este se convierte en enemigo, territorio que debe ser «conquistado» (El Hachmi: 2021, p. 9), «país en guerra» (El Hachmi: 2021, p. 141). La narradora «empezaba la semana dispuesta a ganarle la batalla a la comida [...] el vientre retorciéndose a mitad de clase» (El Hachmi: 2021, p. 131). Los atracones compulsivos, en tanto que síntoma clínico y estrategia ambigua de resistencia somática, actúan como reverso de esa tortura: «Volví a los atracones [...] una orgía particular [...]. Ahora ya no podíamos vomitar» (El Hachmi: 2021, p. 130). La alternancia entre restricción y exceso reproduce la estructura de la doble negación: no hay equilibrio posible, solo oscilación violenta entre polos insostenibles. Esta dinámica refleja la gestión emocional de la vergüenza, la rabia y la culpa que acompañan la imposibilidad de ajustarse a normas contradictorias. La imagen final —«seguía atrapada en mi litera de color rojo a dos palmas del techo» (El Hachmi: 2021, p. 185)— condensa el confinamiento psíquico: aunque emancipada socialmente, la protagonista sigue prisionera en el espacio simbólico de su infancia.

Solo al reconocer y nombrar esa imposibilidad, la novela parece vislumbrar una salida. No como metáfora, sino como materialidad histórica que define la experiencia de miles de mujeres migrantes en Europa: «la herida ancestral y profunda que sigue abierta para muchas» (El Hachmi: 2021, p. 186). Esta anatomía de la imposibilidad corporal cristaliza una de las tensiones del campo hispanófono global descritas por Campoy-Cubillo y Sampedro Vizcaya (2019): un espacio de colonialidades entrelazadas donde la subjetividad solo puede existir en negociación entre regímenes normativos incompatibles. En el acto de narrar esa imposibilidad —de inscribirla en la lengua catalana-española y en primera persona corporalizada—, El Hachmi transforma la herida en inscripción y la mudez en palabra: gesto mínimo, pero insurgente, de reapropiación. Ese cuerpo que se escribe inaugura una posibilidad precaria de enunciación migrante que, al testimoniar su imposibilidad, empieza a existir a través de la escritura misma.

## ANATOMÍAS DE LA POSIBILIDAD: CORPOREIZACIÓN DESDE LA ESCRITURA

Si la segunda sección cartografió las formas de negación y disciplinamiento del cuerpo femenino migrante —produciendo una «anatomía de la imposibilidad»—, corresponde ahora explorar el movimiento dialéctico inverso: cómo la escritura opera en *El lunes nos querrán* como forma de re-apropiación/resignificación que transforma la imposibilidad corporal en posibilidad simbólica. Esta transformación no implica resolución armónica ni superación definitiva de las contradicciones estructurales. Al contrario, la «anatomía de la posibilidad» emerge precisamente desde y a través de esas contradicciones y paradojas que constituyen lo que Homi Bhabha (2007) denomina un «tercer espacio» de enunciación: un lugar que no pertenece ni a la cultura de origen ni a la de recepción, sino que existe en la fricción productiva entre ambas. La escritura se convierte en un acto performativo de construcción de una corporeidad alternativa: un cuerpo simbólico que existe por y a través del lenguaje, que se afirma en el espacio textual precisamente porque le es negado el espacio material. Judith Butler (2002) sostiene que los actos corporales son performativos: el cuerpo se materializa mediante la repetición ritualizada de normas. Si el cuerpo de la protagonista ha sido producido como imposible mediante dispositivos patriarcales y racializantes, entonces la escritura puede operar como contra-performance: un acto de citación subversiva que repite las normas para desplazarlas, que nombra el cuerpo negado para hacerlo existir en otro registro. Al narrar exhaustivamente la historia de su imposibilidad corporal y de la de las otras mujeres de su entorno, la protagonista-narradora efectúa un acto de corporeización escritural que convierte la herida en inscripción, el silencio en palabra, la negación en afirmación precaria pero insurgente.

En este entramado posibilitador, la lectura y la escritura funcionan como formas y técnicas de una doble supervivencia: psíquica, primero, porque permite a la protagonista mantener un espacio interior preservado de la violencia exterior; pero también en lo epistemológico como recurso para una agencia desde la periferia y la subalternidad —escribir es una forma de deconstrucción de la condición subalterna—. Desde la infancia, los libros constituyen el único territorio donde es posible imaginar formas de vida distintas: «Yo estaba convencida de que podía aprender lo que era la vida leyéndola

en los libros: el amor, el sexo, la libertad» (El Hachmi: 2021, p. 54). Ante la imposibilidad de experimentar corporalmente el amor, el sexo y la libertad, la lectura ofrece un espacio vicario donde esas experiencias pueden ser imaginadas, pensadas, deseadas. La literatura se convierte en pedagogía alternativa: enseña lo que la cultura de origen silencia, nombra lo que la familia prohíbe, articula experiencias que de otro modo permanecerían impensables. Esta función no es meramente compensatoria, sino constitutiva: la lectura produce una forma alternativa de conocimiento corporal. Los libros proporcionan vocabulario para nombrar experiencias inefables: «La lectura [...] me servía para protegerme de la vida [...] me resultaban mucho más cercanas y familiares [las voces de personajes] que la de mi propio marido» (El Hachmi: 2021, p. 128). Esta cercanía mayor con personajes ficticios revela la voluntad de una resistencia: la protagonista habita psíquicamente un mundo literario como rechazo del mundo material impuesto. La literatura funciona así como una economía corporal alternativa.

En tal gramática simbólica, la biblioteca emerge como lugar central. En un contexto donde la movilidad espacial está severamente restringida, este espacio adquiere una dimensión extraordinaria: es el único lugar público donde su presencia es legítima sin supervisión. La biblioteca funciona como heterotopía foucaultiana (1999): un espacio real que suspende las jerarquías ordinarias. Dentro de ella, las imposiciones de género, raza y clase se suspenden momentáneamente; el cuerpo puede existir temporalmente sin ser objeto de apropiación ni de exclusión racializante. Es un no-lugar habitable: el único espacio constante en un mundo de imposiciones transitorias. La escritura también, enfocada desde este prisma, es una performance heterotópica para crear un espacio alternativo que desestabiliza las jerarquías del espacio comunitario: «Cada vez que uno de esos trabajos salía mal [...] escribía» (El Hachmi: 2021, p. 68). La página en blanco ofrece espacio donde el yo puede reconstituirse tras cada negación. Cuando el mercado laboral la rechaza sistemáticamente, acude a la escritura como tecnología de reparación simbólica: «volvía a la página en blanco y las palabras parecían dispararse solas. Una autodefensa, un escudo, una venganza» (El Hachmi: 2021, p. 68). Los tres términos articulan las dimensiones de esta práctica: protege («escudo»), contraataca («venganza») y afirma («autodefensa»). Sin embargo, la transformación decisiva ocurre con la publicación del primer libro. El encuentro con editores constituye un momento de reconocimiento fundamental: «Me trataron con una

amabilidad que me resultaba extraña [...] el único lugar donde me trataron decentemente es en la editorial» (El Hachmi: 2021, p. 88). El espacio editorial funciona así como lugar de legitimación: por primera vez, su voz es reconocida como valiosa, su experiencia como digna de ser narrada y leída. Este reconocimiento no es meramente individual sino estructural: la institución literaria le otorga estatuto de sujeto enunciador negado en otros ámbitos.

No obstante, quizás la función capital de la escritura para la posibilitación de una corporeidad simbólica es la dimensión deconstructivista que permite la narración. Empezando por el horizonte de expectativas del mercado editorial que asigna límites convencionales para toda escritura femenina desde la condición migratoria. El editor le dice a la narradora que «lo que más le había gustado de mi libro era que no había caído en esa trampa: enarbolar la bandera del feminismo» (El Hachmi: 2021, p. 140). Este comentario revela expectativas contradictorias: se espera que su experiencia sea «auténtica» (exótica, testimonial) pero no «política» (feminista, crítica). Esta demanda de autenticidad despolitizada replica la lógica orientalista que Edward Said (1978, p. 1-3) identifica: se desea acceso a una alteridad radical pero domesticada, una diferencia que pueda ser consumida sin cuestionar las estructuras de poder que la producen. La protagonista experimenta esta tensión cuando intenta hablar de deseo. En estos ambientes se espera que hable desde el lugar de víctima que debe ser salvada o desde la condición de «informante nativa» que explica costumbres pintorescas. Cuando intenta articular una subjetividad erótica propia, encuentra incompreensión: el deseo femenino musulmán no cabe en el imaginario salvacionista ni exotizante. Y escribir contra estos límites, integrarlo en el tejido narrativo, es una forma para desnudarlo y visibilizar sus incoherencias: un trabajo de deconstrucción derrideana desde la praxis literaria.

Algo similar se puede decir de su deconstrucción del propio discurso feminista. En este contexto, la decepción proviene de la distancia entre marcos teóricos y experiencia vivida, y donde la aplicación rigurosa conduce a alienaciones desproporcionadas. En algunas situaciones replican formas de violencias epistémicas más canónicas que Spivak (2003) identifica como una imposición de marcos que sistemáticamente excluyen experiencias subalternas. La teoría literaria desde una perspectiva genérica, por ejemplo, no ofrece herramientas para comprender la experiencia individual y subjetiva de

la mujer. Para la narradora, en una clara función de *alter ego* de la propia autora y sus hipótesis, estas teorías han sido elaboradas desde posiciones de privilegio que asumen como universal una experiencia contextualizada a lo español-europeo o que parten de teorizaciones que obvian muchas dimensiones subjetivas de toda actuación femenina. Este es, por ejemplo, el efecto liberador de la lactancia: «Me asombraba esa abundancia, una emanación involuntaria capaz de nutrir al niño para que creciera sin parar. También en eso contradije a las feministas que había leído, que decían que dar el pecho era una servidumbre, que esclavizaba» (El Hachmi: 2021, p. 121).

Esta deconstrucción desde la praxis literaria deja efectos productivos para la corporeización epistemológica de la feminidad en el contexto migratorio: obliga a desarrollar herramientas epistemológicas propias, a teorizar desde y para su experiencia específica. Gloria Anzaldúa (2016) llama a esto «la facultad»: la capacidad desarrollada por sujetos fronterizos para percibir realidades múltiples simultáneamente, para transitar entre marcos culturales distintos, para elaborar conocimientos situados que emergen de la exclusión. La protagonista desarrolla esta facultad progresivamente: aprende a navegar entre registros culturales diversos, a articular una voz propia que no se somete completamente a ningún marco normativo disponible y, como consecuencia de todo ello, una recodificación de la consciencia del cuerpo y sus memorias. La deconstrucción no consiste solo en manifestar las fisuras y limitaciones de estas formulaciones teóricas, sino también en explorar el mismo cuerpo buscando sus signos más obviados. Un elemento fundamental de ello es la recuperación de memorias corporales invisibilizadas en el devenir amnésico que acompaña la experiencia subalterna. Como vehículo privilegiado de esta restitución, la música árabe funciona como archivo somático que conecta con genealogías culturales que exceden la opresión patriarcal y reconectan con los orígenes desde planos sonoros: «nos resonaba en algún lugar remoto de la memoria, la memoria del cuerpo que parecía recordar fiestas, cantos y danzas» (El Hachmi: 2021, p. 156). Esta «memoria del cuerpo» opera como sustrato pre-discursivo que resiste narraciones hegemónicas sobre la cultura de origen. El cuerpo recuerda formas de gozo, celebración y comunidad femenina que contradicen la narrativa de victimización absoluta. Esta memoria no es esencialista, sino selectiva y reconstructiva: recupera elementos de su herencia cultural que permiten articular subjetividad afirmativa, dejando atrás aquellos que perpetúan opresión.

Crucialmente, este proceso implica comenzar a aceptar el propio cuerpo en sus propios términos, desligándolo de las miradas disciplinarias que lo han constituido como objeto de vergüenza. La narración exhaustiva de la historia corporal constituye en sí misma un acto de re-apropiación: al escribir el cuerpo negado, la protagonista lo hace existir simbólicamente, lo inscribe en el orden del lenguaje, lo convierte en objeto legítimo de reflexión y afirmación. Por medio de esta exploración se reconoce que el deseo funciona como fuerza motriz que impulsa el movimiento desde la imposibilidad hacia la posibilidad corporal. Este movimiento no es lineal, sino dialéctico y contradictorio: atraviesa momentos de transgresión jubilosa y recaídas autodestructivas, oscila entre afirmación radical y autorepudio renovado. El deseo no es fuerza natural reprimida que debe ser liberada —según el modelo freudiano clásico— sino construcción compleja que debe ser aprendida, elaborada, conquistada contra las estructuras que sistemáticamente la niegan.

En este camino, los atracones compulsivos de Sam, que ya mencionamos anteriormente, constituyen una forma ambigua de transgresión: la comida como «una orgía particular» (El Hachmi: 2021, p. 130). El término «orgía» proyecta sobre el comer compulsivamente una dimensión erótica reveladora. En un contexto donde el deseo sexual femenino es radicalmente negado, el deseo se desplaza hacia el único placer corporal ejercible sin supervisión directa: comer. Sin embargo, este desplazamiento no constituye una sublimación exitosa, sino un síntoma de represión más profunda. Los episodios de ingesta voraz son simultáneamente subversión (ruptura de toda disciplina corporal) y autodestrucción (violencia contra el propio cuerpo que replica la violencia estructural exterior). La novela subraya esta ambivalencia: «Ahora ya no podíamos vomitar. Lo único que hacíamos al acabar era mirarnos con tristeza» (El Hachmi: 2021, p. 130). La imposibilidad de vomitar marca una diferencia fundamental respecto a la bulimia clínica. No se trata de control corporal mediante ciclos hiperfagia-purga, sino de rebelión desesperada contra el control mismo: ingieren compulsivamente sin intención de revertir consecuencias físicas. Este gesto contiene una dimensión de renuncia: renuncian a conformarse a estándares de delgadez eurocéntricos, aceptan que sus cuerpos serán juzgados como inadecuados. Sin embargo, la «tristeza» revela que esta no es aún afirmación corporal genuina, sino su negativo: una rebelión autodestructiva que daña más a quien la ejecuta que a las estructuras

contra las cuales se rebela. Se abren, desde la narración y el frenesí alimenticio, vías para reconocer y reconciliarse con este cuerpo.

La culminación de este complejo y paradójico proceso es el reencuentro con lo que parece ser la auténtica forma de su corporeidad física: la desnudez. En Menorca, la narradora vive la experiencia de apropiación de su cuerpo por primera vez en su vida fuera de toda mirada disciplinaria: «Me pasé casi todo el mes tendida sobre una gran roca, completamente desnuda. Sin estorbos, sin telas, sin encogerme ni esconderme» (El Hachmi: 2021, p. 154). La importancia de la desnudez reside en su dimensión ontológica: «Esa era yo, así era y merecía salir a la luz del día con ese cuerpo tanto como cualquier otra persona en el mundo. No había nada ofensivo en mí. Nada peligroso» (El Hachmi: 2021, p. 182). La protagonista se reconoce en su corporeidad específica y afirma que ese cuerpo «merece salir a la luz del día». El verbo «merecer» es crucial: no se trata solo de derecho abstracto, sino de valor intrínseco que el cuerpo posee independientemente de su conformidad a normas. Las frases finales —«No había nada ofensivo en mí. Nada peligroso»— responden directamente a las acusaciones que han perseguido su cuerpo: el patriarcado de los orígenes lo considera «ofensivo», «*ḥšūma*», cuando es visible (de ahí el velo), y la sociedad occidental lo considera una «peligrosa» alteridad y una amenaza ontológica y cultural (de allí su alterización).

La desnudez total funciona como ritual de purificación y renacimiento simbólico. La protagonista efectúa esta operación: se desnuda de todas las capas —físicas y simbólicas— que han recubierto su cuerpo y se permite existir sin mediaciones. La sensación del sol sobre la piel desnuda adquiere una dimensión metafórica: «Sentía el sol inundándome el cuerpo entero, la carne extendida sobre la piedra caliente» (El Hachmi: 2021, p. 182). El sol —símbolo de vida, energía, visibilidad— «inunda» un cuerpo que ha permanecido oculto, cubierto, avergonzado durante décadas. Esta experiencia produce reconciliación consigo misma, que implica aceptar su cuerpo como tal (El Hachmi: 2021, p. 183). El término sugiere que ha habido una ruptura previa, escisión entre el yo y el cuerpo, entre conciencia que observa y carne observada. Esta escisión es precisamente el efecto de los dispositivos de poder: el cuerpo ha sido constituido como objeto ajeno, como territorio «enemigo» que debe ser vigilado, disciplinado, castigado. La reconciliación implica reintegrar lo escindido, reconocer el cuerpo no como objeto de dominación, sino como sustrato material

del yo. Esta no es una reconciliación triunfalista que clausura toda tensión, sino precaria y conflictiva: la protagonista sabe que este momento ocurre en condiciones excepcionales (soledad, espacio natural, ausencia de mirada disciplinaria), no sostenibles en la vida cotidiana. Sin embargo, el hecho de que esta experiencia haya sido posible abre una fisura en el orden de lo posible: demuestra que otra relación con el cuerpo es imaginable.

La reconciliación corporal no constituye un punto final, sino el inicio de un proceso más amplio de transgresión sistemática de todos los marcos normativos que han intentado confiscar la subjetividad de la protagonista: «Me agotaba tener que explicarme siempre, romper los moldes en los que nos habían metido. Nosotras, las otras, teníamos que responder a infinidad de tópicos» (El Hachmi: 2021, p. 150). Esta frase condensa la ética vital que emerge: vivir es resistir perpetuamente las formas prescritas, negarse a conformarse a ningún modelo identitario disponible. Los «moldes» que deben ser rotos son múltiples. Primero, el molde corporal-físico: las normas de vestimenta, los estándares de belleza, las prescripciones sobre alimentación, ejercicio y presentación física. La protagonista abandona progresivamente los rituales de disciplinamiento corporal que consumieron años de su vida: las dietas extremas, las agujas del dietista, la obsesión con la talla 36. Este abandono no es renuncia derrotista, sino decisión política: rechazar invertir energía psíquica en conformarse con estándares que nunca la aceptarán plenamente porque están diseñados para excluir cuerpos como el suyo.

La protagonista rechaza estas falsas aspiraciones mediante renuncias múltiples que la sitúan fuera de todos los marcos disponibles. Renuncia a la religión heredada del padre, a los valores del marido, a las creencias de la comunidad, pero también renuncia a conformarse a las expectativas de la sociedad catalana sobre lo que debe ser una «mujer liberada» de origen musulmán. Su trayectoria no puede ser leída como narrativa de secularización exitosa —del tradicionalismo musulmán a la modernidad europea, muy del orientalismo canónico—. Al contrario, la protagonista construye una posición de no-lugar, estratégica y útil tanto a nivel ontológico como en lo epistemológico. No se resuelve en ninguno de los polos: es rifeña, pero no de la manera que su comunidad prescribe; es catalana, pero no de la manera que la sociedad mayoritaria reconoce; es musulmana de herencia pero secular de práctica; es feminista, pero no del feminismo eurocéntrico que requiere «salvación» de mujeres

musulmanas. Una posición muy estratégica para habitar productivamente la tensión entre ellas. El cierre de la novela condensa esta posición transfronteriza mediante una confesión significativa:

Lo único que queríamos era ser amadas. Tal como éramos, sin más. Sin tener que recortarnos ni adaptarnos ni someternos. Ni tapadas ni hambrientas ni perforadas por mil agujas ni embadurnadas de cremas ni embutidas en telas. Solo con nuestros cuerpos, que somos nosotras. (El Hachmi: 2021, p. 169)

Así, el «lunes» que da título a la obra —ese momento futuro de aceptación plena— se revela como promesa perpetuamente diferida. La enumeración exhaustiva de autoridades contradictorias —«tapadas», «hambrientas», «perforadas», «embadurnadas», etc.— revela la imposibilidad estructural de satisfacerlas simultáneamente. La frase final —«Solo con nuestros cuerpos, que somos nosotras»— opera como clímax que cierra la novela y la irónica declaración inicial: el lunes que quieren como mujeres en el contexto migratorio es ese «amor» (aceptación, reconocimiento, inclusión) incondicional. La protagonista reconoce que la promesa de inclusión es estructuralmente inalcanzable para sujetos en su posición. Sin embargo, este reconocimiento no produce parálisis, sino activación: si la aceptación es imposible, entonces no tiene sentido invertir energía en alcanzarla; mejor dedicar esa energía a construir formas de existencia que no dependan de reconocimiento externo. La corporeización posibilitada que emerge al final de la novela es precisamente esto: una forma de habitar el cuerpo y la subjetividad que no espera validación de las estructuras que la niegan, que se afirma desde su propia necesidad de existir.

## CONCLUSIÓN

El análisis de *El lunes nos querrán* muestra cómo Najat El Hachmi construye una anatomía dual en torno a la corporeidad femenina migrante, que opera simultáneamente como imposibilidad y posibilidad. El cuerpo aparece como territorio disputado por dispositivos de poder superpuestos: el patriarcado rifeño-marroquí, que lo confisca mediante silenciamiento epistémico, regulación de la vestimenta y vigilancia comunitaria, y el régimen racializante catalán-español, que lo excluye materialmente y lo convierte en presencia inasimilable. Esta convergencia interseccional sitúa a la feminidad en

un no-lugar ontológico donde toda existencia corporal exige transgresión o violencia. Paralelamente, la novela articula una corporeización escritural que transforma la imposibilidad en posibilidad simbólica: la lectura y la escritura se erigen como refugio epistémico y pedagogía alternativa que otorgan lenguaje a lo silenciado; la biblioteca surge como heterotopía de suspensión jerárquica, y la publicación literaria confiere estatuto de sujeto enunciador. La ironía del título —«el lunes nos querrán»— condensa esta anatomía dual: promesa perpetuamente diferida que, al ser narrada, se vuelve metáfora de posibilidad. Al contar su imposibilidad corporal, la narradora convierte la herida en inscripción y la negación en afirmación precaria pero insurgente.

Esta operación sitúa la escritura de El Hachmi en el núcleo de las fisuras epistemológicas que atraviesan la teorización de una «hispanofonía global». Su obra no es anomalía periférica, sino manifestación paradigmática de una escritura desde la «periferia de la periferia» (El Hachmi: 2021, p. 32) —mujer, rifeña, catalana, migrante— que desestabiliza los regímenes de pertenencia lingüística, identitaria y corporal. La enunciación de lo corpóreo e identitario desde esta posición múltiple revela que la hispanofonía, en su búsqueda de globalidad epistémica, debe integrar las tensiones y conflictos que configuran las experiencias migratorias y transnacionales. El cuerpo femenino migrante que articula El Hachmi no se resuelve en los binarismos de integración o retorno, tradición o modernidad, sino que habita una negociación constante entre regímenes incompatibles. Desde ese no-lugar, la escritura opera como praxis decolonial que produce conocimientos situados desde la herida subalterna, cuestionando tanto los marcos patriarcales de origen como los eurocéntricos de acogida. La corporeidad (im)posible que emerge en *El lunes nos querrán* deviene archivo de resistencia y fundamento de una futura corporeidad habitable. En ese dolor narrado reside la posibilidad mínima pero radical de imaginar el lunes —ese horizonte diferido de reconocimiento y libertad— como construcción colectiva desde los márgenes.

## BIBLIOGRAFÍA

ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing, 2016.

AUGÉ, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 2000.

BHABHA, Homi K., *El lugar de la cultura*, traducido del inglés por César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2007.

BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, traducido del inglés por Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002.

CAMPOY-CUBILLO, Adolfo y SAMPEDRO VIZCAYA, Benita, «Entering the Global Hispanophone», *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20(1-2), 2019, p. 1-14.

CRENSHAW, Kimberlé, «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 1989, p. 139-167.

EL HACHMI, Najat, *El lunes nos querrán*, Barcelona, Destino, 2021.

FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

FOUCAULT, Michel, «Espacios otros», *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, 9, 1999, p. 15-26.

---, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, traducido del francés por Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

LUGONES, María, «Colonialidad y género», *Tabula Rasa*, 9, 2008, p. 73-101.

MERNISSI, Fatima, *El harén en Occidente*, traducido del inglés por María Luisa Fuentes, Madrid, Espasa Calpe, 2001.

MIGNOLO, Walter D., *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

QUIJANO, Aníbal, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», in Edgardo LANDER (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 201-246.

SAID, Edward W., *Orientalismo*, traducido del inglés por María Luisa Fuentes, Barcelona, Debolsillo, 2008.

SEGATO, Rita Laura, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, «¿Puede hablar el subalterno?», traducido del inglés por Santiago Giraldo, *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 2003, p. 297-364.