



Máster en Construcción y Representación de Identidades Culturales

Naíma, la figura de la exmusulmana e inmigrante en *El lunes nos querrán*, de

Najat el Hachmi: ¿paria o tráfuga?

Nouria Hadjal

Departamento de Filología Clásica, Románica y Semiótica (Estudios Árabes) y del

Departamento de Leguas y Literaturas Modernas y de Estudios Ingleses (Estudios

Gallegos y Portugueses)

Facultad de Filología y Comunicación

Universidad de Barcelona

2021-2022

Dra. Mònica Rius Piniés y Dra. Helena González Fernández



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

AGRADECIMIENTOS

Dedico este trabajo de investigación a mis grandes amigas exmusulmanas, que además de escucharme durante largas horas, me han ayudado con sus conocimientos, y me han ofrecido un apoyo emocional monumental. Sois las hermanas que he podido escoger, gracias a vosotras no me siento *paria*. Espero que os guste y os sintáis representadas y visibilizadas en esa monografía.

Tú más que nadie fuiste el espejo en el que pude mirarme por primera vez sin tener miedo, o venciendo mis temores. Un espejo hecho de risas y desparpajo, de capacidad para expresar sin complejos tanto lo que pensabas como lo que querías.

Agradezco la paciencia y la ayuda de mis tutoras, sin vuestro apoyo no habría llegado hasta aquí, gracias.

ABSTRACT

A partir de una aproximación teórica, analizaremos las temáticas centrales de *El lunes nos querrán* (2021) de Najat el Hachmi; nos centraremos sobre todo en mostrar las marcas de exclusión que experimenta la protagonista, Naíma. Ante la doble discriminación que padece por parte de los «suyos» (magrebíes), y por parte de los europeos, —por su condición de exmusulmana y extranjera— responderemos a la pregunta principal de la monografía: ¿se trata de una figura paria o tráfuga? Lo haremos a partir de la examinación directa del texto: estudiaremos cómo se manifiesta este repudio, y cómo repercute en la psicología de nuestra protagonista y en su psicología. Asimismo, nuestro enfoque será desde la perspectiva de género, ya que la experiencia de Naíma está atravesada intrínsecamente por la opresión patriarcal.

En el ámbito literario, explicaremos cual es la esencia de la obra literaria de El Hachmi, para poder relacionar sus anteriores libros con el corpus seleccionado. Y del mismo modo reflexionaremos sobre el uso del «yo» en la voz narrativa principal y el juego literario que lleva a cabo la autora con el género. Veremos cómo la autora convierte en herramienta de visibilización social la literatura del yo y el narrador en segunda persona.

Palabras clave: identidad, exmusulmana, inmigrante, Najat El Hachmi, tráfuga, paria

ÍNDICE

1. Introducción.....	1
2. Najat el Hachmi: una literatura reivindicativa y autobiográfica	5
3. <i>El lunes nos querrán</i> : la visibilización de identidades transfronterizas y exmusulmanas	13
3.1. El lunes como promesa de felicidad para la paria.....	13
3.2. La delgada línea entre biografía y ficción.....	17
4. Marcas de exclusión de un «yo» desdoblado e invisibilizado.....	22
4.1. Sociedad de origen: cuestión de honor y ostracismo	23
4.2. Sociedad de acogida: racismo y violencia estética	41
5. Un debate sobre la identidad de Naíma: ¿Tránsfuga o paria?	59
6. Conclusiones	67
BIBLIOGRAFIA	70

1. Introducción

El presente Trabajo Final de Máster toma como corpus la novela *El lunes nos querrán* (2021) de Najat el Hachmi para analizar la experiencia y evolución de la protagonista. A partir de este estudio puedo reflexionar sobre el conflicto identitario de algunas mujeres subversivas que no encajan con el prototipo hegemónico de persona musulmana o magrebí. Con esta descripción, se ajusta mejor el término de «exmusulmán/a», que representa aquellas personas que han abandonado el islam, o por contrapartida, nunca han creído en él, por ende, rompen con la etiqueta de «musulmán/a» que les ha sido impuesta al nacer. Dichas vivencias están sumamente condicionadas a los factores económicos, sociales, y a la localización en la que se hallan, ya que dependiendo de sus circunstancias sus vidas son de un modo u otro. Sin embargo, el contexto sociopolítico en el que se sitúa mi investigación está definido: Cataluña de la década de los 2000, la condición social del personaje que analizo, Naíma, procede de un barrio obrero de migrantes. Lo que caracteriza precisamente esta especie de apostasía, es la marginalización de estos sujetos por parte de su comunidad musulmana, de modo que veremos como en un contexto migratorio sigue habiendo estos exilios forzados por no compartir fe y el comportamiento social con el grupo mayoritario; lo que Pierre Bourdieu denomina *habitus* (Martín Criado, 2009). Me interesa demostrar que este personaje se percibe como problemático en su colectivo, por romper con las reglas sociales siendo exmusulmana, y también en la sociedad de acogida, que le distancia de su seno mientras lo exotiza. Sus marcas, por lo tanto, son las de «traidora» y «extranjera», por ello es objeto de segregación por parte ambas esferas sociales. El fin de este estudio es visibilizar la experiencia particular de las mujeres exmusulmanas, migrantes y de clase baja, para pensar aquello que caracteriza su

socialización, cómo afecta en su vida, así como de desarrolla su autopercepción. Asimismo, mi enfoque **metodológico** parte de la perspectiva de género, que es imprescindible para comprender mejor la subjetividad de Naíma y su vivencia, me sustentaré en teóricas feministas árabes, como Nawal al Saadawi (1977), Mona Eltahawy (2015) y Wassyla Tamzali (2012) que critican esta mutilación de libertad y la presencia del patriarcado de sus contextos araboislámicos. Veremos la evolución del personaje a lo largo de la novela, sus múltiples esfuerzos por liberarse de la opresión y del juicio social de los «suyos» para alcanzar la plenitud. Después reflexionaré sobre la exotización que llevan a término los occidentales con su escritura, es decir, mostraré cómo se manifiesta el racismo que padece Naíma. Para ello me documentaré en textos de teoría poscolonial como es el caso de Frantz Fanon (1952) y Albert Memmi (1957); y respecto la xenofobia e islamofobia leeré autores que hablan sobre ello, me refiero a Santiago Alba Rico (2015), Jordi Moreras (1999) y Moussa Bourekba (2020).

El problema con el que me encuentro en la monografía es la escasa información sobre la socialización de las personas musulmanas en la sociedad catalana, y todo lo que ello conlleva, pero la autobiografía de Yasmine Mohamed (2020) me ayudará a defender mis argumentos. Del mismo modo, el corpus, *El lunes nos querrán*, ha sido una publicación relativamente reciente, de 2021, y hay pocos estudios sobre la novela, salvo el artículo de Katarzyna Moszczyńska-Dürst (2022), que me dará otro enfoque útil para la investigación, teniendo en cuenta que trabaja los mismos elementos centrales de esta investigación. Las monografías que tratan las obras anteriores de El Hachmi, paralelamente me harán comprender mejor el proyecto literario de la autora, para ello acudiré a Margarida Castellano (2017), Josefina Bueno (2010)), y sobre todo la tesis doctoral de Meritxell Joan (2019).

Mi objetivo principal es decidir, a partir de las marcas de exclusión analizadas previamente, si la figura que caracteriza al personaje de Naíma se trata de una «paria» o de una «tránsfuga». Por un lado, el término de «paria» ha sido tradicionalmente utilizado para referirse al pueblo judío según las obras de Hannah Arendt (1978); pero Eléni Varikas (2011) trabaja el concepto desde un punto de vista más general, pues, designa la exclusión social y la marginación sistemática hacia colectivos minoritarios a lo largo de la historia. Por otro lado, el vocablo sociológico «tránsfuga» engloba a aquellos sujetos que se mudan de una clase social a otra o de un país dominado a un país dominante, y reciben el repudio de ambos senos sociales. Me apoyaré en este caso en los textos de Martine Leibovici (2011-2013), quien profundiza en esta otra figura, examina estas experiencias y como producen una literatura del «yo» muy particular. Estas nociones teóricas ayudarán a definir más exactamente la esencia de la identidad de Naíma. El intento de responder a esta pregunta me permitirá observar los choques de la protagonista con su familia, sus compatriotas, los occidentales, y como todo esto afecta en su individualidad.

La temática seleccionada en este Trabajo Final de Máster nace de una inclinación personal por la cuestión de las mujeres magrebíes disidentes y exmusulmanas. A partir de ese interés llevé a cabo un Trabajo final de Grado de Estudios literarios, en el que examiné la novela autobiográfica *Sin habitación propia* (2009) de Assia Djebar, con el fin de criticar el machismo de la comunidad argelina, y analizar como el colonialismo ha afectado en la mirada de los «suyos» sobre ella. A posteriori ha habido colaboraciones personales y académicas en trabajos de investigación sobre las redes de apoyo que han forjado los exmusulmanes en las redes sociales a nivel global. Con la primera lectura de *El lunes nos querrán* tuve por seguro que representa a la perfección las inquietudes

personales de las jóvenes exmusulmanas, pobres y migrantes en España. Por ello, he seleccionado esta novela, porque permite pensar desde la experiencia la vivencia de los exmusulmanes en relación con las dificultades que experimentan en su socialización, y cómo esto repercute sumamente en su psicología. Además, me permite llevar al mundo académico estas cuestiones, que son poco tratadas en este ámbito, y gracias a ello profundizaré en toda una serie de saberes teóricos relacionados con la vía de investigación que me interesa. Finalmente me gustaría indicar que mi postura es la antirreligiosidad, y me centro específicamente en el islam por el contexto de la novela. Mi propósito en este trabajo no es demonizar a los musulmanes, sino facilitar la visibilización de las discriminaciones sistemáticas que padecen los exmusulmanes.

2. Najat el Hachmi: una literatura reivindicativa y autobiográfica

Najat el Hachmi (Bni Sidel, Nador, Marruecos, 1979) es una escritora catalana de origen magrebí, más específicamente, rifeño, que, a los ocho años, junto a su familia, se trasladó a Vic, donde vivió gran parte de su juventud. Estudió Filología Árabe en la Universidad de Barcelona y se dedicó a la escritura. Su narrativa ha sido aclamada por la crítica, se considera una de las escritoras más reconocidas de la diáspora marroquí, más específicamente del colectivo catalano-amazigh, junto a Saïd el Kadaoui y Laila Karrouch (Ricci, «African Voices» 212). Sus grandes influencias, según los estudios realizados en torno a su escritura, son las escritoras catalanas, tales como Mercè Rodoreda, Victor Català y Montserrat Roig. En 2004, escribió su primera obra literaria, *Jo també sóc catalana*, texto donde reflexiona sobre el uso de la lengua catalana y amazigh, pero sobre todo sobre su identidad como mujer inmigrante en Catalunya. Margarida Castellano, resume de esta manera la obra:

Reflexiona sobre l'experiència de viure en diverses llengües simultàniament i els conflictes que açò li ha portat, s'endinsa en les característiques de la vida entre dos mons quan no s'acaba d'encabir en cap d'aquests, descriu el rebuig xenòfob que hi ha envers la cultura musulmana mitjançant la justificacions religioses, ens fa veure el paternalisme occidental que aliena la dona musulmana amb arguments aparentment feministes, i, finalment, reflexiona sobre la pèrdua sense possibilitat de retorn del món que tot immigrant ha deixat enrere. (158)

La autora, la voz narradora principal, parte del presente y proyecta el futuro de su hijo, a quien va dirigida la narración en segunda persona, como también se apela a los migrantes que comparten la misma experiencia con la autora (Darici, «Literatura transnacional...» 112). A lo largo del texto reflexiona sobre el motivo por el cual, como migrante, elige el idioma de comunicación, y analiza cómo el resto de los catalanes la definen siempre como «la extranjera», «la otra». Según Meritxell Joan, todo el texto gira alrededor de esta

etiqueta o marca de diferencia, y como le afectan personalmente a su vivencia (*Writing In-Between...* 51). Se trata de la incertidumbre de la protagonista, cómo se cuestiona a donde pertenece, qué y quién es. Defiende Meritxell Joan:

There seems to be an element of suspension within the category immigrant, too. Its definition points towards the future, to the will to settle in a place, but will someone who is perceived as an immigrant ever be able to claim affiliation to that place, or will they be forever suspended in that will? This question is what conforms El Hachmi's 2004 autobiographical essay. (55)

La autora, explica Joan, problematiza su estatus como inmigrante, y se cuestiona si hay un posible espacio igualitario con los catalanes. Con esta obra, además, comprendemos por qué Najat el Hachmi se decanta por escribir en catalán, y lo que significa para ella. Cómo lleva a cabo este proceso de integración y cómo le reclama a los catalanes su validación, su catalanidad, y el uso de este idioma refleja todos estos problemas que sufre como mujer migrante. Según explica El Hachmi en su obra, la elección del catalán en su ejercicio de escritura no es cuestión de azar. Está claro que tiene que ver con su proceso de educación, pero también con una cuestión política. El Hachmi percibe el paralelismo del catalán con el amazigh como lenguas oprimidas y minoritarias, además padece una doble marginación por emplearlas para expresarse, además de que se trata claramente de una declaración ideológica. Asimismo, la autora desconoce el árabe, y con el amazigh no podría escribir, por lo tanto, se inclinó por la opción del catalán por su entorno en Vic. La autora, desde lo que Djamila Ribeiro denomina «lugar de enunciación¹», se «reapropia» del catalán como mujer inmigrante, un idioma que le pertenece como al resto de los catalanes, y lo diseña a su gusto y a su subjetividad.

¹ «Dicho eso, hay que destacar que cuando hablamos del *Lugar de Enunciación* estamos hablando de *locus social*, es decir, del lugar social desde donde los grupos se originan». (Ribeiro, 17)

En 2008 escribe *L'últim patriarca*, galardonado con el Premio Nadal. Con este libro la autora inaugura una trilogía de la cual formarán parte *La filla estrangera* (2015) y *Mare de llet i mel* (2018). Como bien afirma Margarida Castellanos, tiene una fuerte carga autobiográfica y recrea las tensiones generadas del choque entre culturas y generaciones (151). Narra la historia de Mimoun, el último patriarca de su tribu, simbolizando así el fin de todo un orden establecido, y el relato de su hija, el «yo» narradora, que simboliza todo lo contrario, la insumisión a este régimen..Representa pues, un conflicto entre dos identidades que, pese a nadar a contracorriente, colisionan entre sí. Josefina Bueno apunta que «género y exilio se desprenden de la narración como ejes temáticos del relato: la denuncia del patriarcado y las condiciones del proceso de integración de la población magrebí en Cataluña» (5). Su condición de inmigrante y mujer es el condicionante que constituyen esta experiencia, es el núcleo definitorio de este relato. La figura patriarcal sirve para denunciar el machismo que sufre esta figura femenina en su cultura: «*L'últim patriarca* pone de relieve la voluntad de aniquilar y destruir al último descendiente masculino y poner fin así a la cultura patriarcal» (Bueno 2). Lo describe como el «último» líder porque lo simboliza como el final del sistema patriarcal, y de sus valores retrógrados. No obstante, no podemos reducir a Oriente y sus valores a la consideración de «malévolos» pensando así Occidente como «idílica». De hecho, la obra de El Hachmi nos demuestra lo contrario.

En 2020 publica *Sempre han parlat per nosaltres*, un ensayo, o más bien un manifiesto donde muestra su posición como feminista: un movimiento global que se niega a estancarse en cuestiones ideológicas o religiosas que frenan la emancipación femenina. Se centra, sobre todo, en debatir con el feminismo islámico, que ella define como «islamismo camuflado» de un discurso más moderno cautivador para los jóvenes.

Además de condenar el machismo que deriva del islam, con todo lo que ello conlleva, ya sea el uso del *hiyab*, o considerar que el destino de las mujeres son las tareas del hogar y su rol de madres, denuncia su auge con su consecuente normalización, particularmente por parte de la izquierda europea. En su reseña del libro, Ana Isabel Hernández aborda la cuestión: «Así, El Hachmi denuncia el machismo que el islamismo supremacista, obsesionado con «las mujeres y sus cuerpos» (59), impone en España y cuyas principales víctimas son las hijas de las primeras familias marroquíes que llegaron a la Península, que ya se han convertido en mujeres, como la propia autora» (385). Las declaraciones tajantes y polémicas que lanza El Hachmi en su libro pueden ser severamente criticadas por islamóforas o inclusive de racistas: acusa directamente al islam y a la cultura magrebí de machistas. Esta es la crítica que realiza Hernández en su artículo:

Pero hay más, y esto lo ha advertido la escritora egipcia Eltahawy, nada sospechosa de estar a favor del pañuelo. Y es que avivar el debate de la indumentaria islámica en escenarios occidentales solo consigue alimentar discursos racistas e islamóforos. Y, finalmente, la tercera crítica que se le puede hacer a este ensayo de Najat el Hachmi es su incapacidad para complejizar en el binomio mujer-religión, o, lo que es lo mismo, para ver agencia dentro del islam que profesan las mujeres. (384)

De acuerdo con el argumento de Hernández, si se llevase a cabo una prohibición del uso del velo en la esfera pública en Occidente, se apoyaría por la incomodidad que sienten los occidentales hacia lo «diferente»; en resumidas palabras, se haría por racismo y xenofobia, no tendría otro objetivo que segregar a los migrantes musulmanes o forzarles a asimilarse y a abandonar toda seña de identidad propia. Toda imposición es mutilación de libertad, y, por ende, algo reprochable éticamente, y en este caso, discriminatorio.

El Hachmi publica su última novela en 2021, *El dilluns ens estimaran o El lunes nos querrán*, que es precisamente la obra elegida para nuestro estudio. Recibió el Premio Nadal 2021, gracias al cual ha tenido todavía mayor visibilidad en el ámbito literario, y ha sido traducida al inglés, como el resto de sus libros. Por primera vez, para poder

presentarse al premio, la autora decide escribir en castellano, aunque en una entrevista a en la Cadena SER hecha por Pepa Blanes, la autora especifica que:

“Yo he nacido en un barrio así y he ido observando en este tiempo todo un paisaje de situaciones de malestar y de sufrimiento que es importante que sea representado literalmente. Eso tiene que ver con la lengua de la novela. Es la novedad en mi caso, porque esta es mi primera novela en castellano. En realidad, está escrita en ambas lenguas, algo que tiene que ver con el contenido de la propia novela.” (...)

“Una lengua iba argumentando la otra, me permitía tener puntos de vista distintos”, explicaba sobre el proceso de creación de esta historia de amistad entre dos mujeres. “Las lenguas no son conflictivas, lo conflictivo es cuando no quieres entenderte”, explicaba su uso de tres lenguas diferentes en su vida.”

El uso del castellano en su literatura le ha permitido abrir nuevas fronteras y enfoques que le permiten repensar aquello que quiere escribir. La novela narra la historia de dos jóvenes inconformistas, hijas de inmigrantes marroquíes musulmanes, que luchan por su libertad, y por deshacerse de todas las normas religiosas que les impusieron al nacer. Vemos que la literatura para El Hachmi tiene poder reivindicativo, pretende ser liberadora, pero lo que la caracteriza es su carácter transfronterizo, la esencia híbrida de sus obras y sus personajes. Sus obras siempre tienen como hilo conductor una narradora en primera persona que suele partir desde el recuerdo y la experiencia propia, idea muy común en las escritoras poscoloniales o magrebíes, como explica Margarida Castellanos:

Aquesta és una de les raons, potser, entre altres, que explica que gran part dels escrits de dones catalanes immigrants siguin memòries o novel·les autobiogràfiques. D’una banda, les escriptores a cavall entre dues cultures reclamen una reafirmació del jo per tal d’intentar construir una bastida identitària a la qual poder aferrar-se; per una banda, també requereixen més que mai alliberar-se d’aquest patiment gairebé ontològic que, malauradament sembla impossible d’erradicar. (171)

Esta literatura del «yo» para los autores migrantes y racializados, representa una resistencia a las imposiciones racistas de los occidentales, lo hacen a través de la reafirmación de su identidad, que se ve problematizada por su entorno.

La escritura de Najat el Hachmi es fácilmente equiparable al análisis que lleva a cabo Martine Leibovici sobre la obra de Assia Djebar en *Autobiographies des transfuges: Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar* (2013). Esta filósofa utiliza el término sociológico de «tránsfuga» para reflexionar sobre la característica literaria del «yo» de varios autores; con este término se refiere a aquellos individuos que se trasladan de una cultura a otra, que es la dominante, o que se ven obligados a cambiar de estatus social; respecto El Hachmi, este cambio es el de su movimiento migratorio, lo que la sitúa en lo que Leibovici denomina el *entre-deux*; un estado intermedio y particular que se forja por la presencia de los sujetos entre dos culturas que difieren entre sí. Bueno piensa así de la posición de estas figuras designamos como «tránsfugas»:

Como en tantas otras novelas de escritoras de origen magrebí, la generación de los hijos de la inmigración se define en esa intersección en la que no pertenecen a la cultura del país de acogida, pero tampoco se sienten identificados con la cultura de origen o la tradición que representan las madres, especialmente en el caso de las chicas (8).

El hecho de «no pertenecer», de encontrarse entre estos dos mundos, le permite tener una mirada panorámica desde la distancia, y desde ahí literaturiza su experiencia, su identidad transfronteriza. De esta manera expresa El Hachmi en *Jo també sóc catalana* el rechazo de su comunidad y su sentimiento de no pertenencia:

Un país que era el meu, que ja havia après a estimar-me com qualsevol altre català, de cop i volta em rebutjava, no volia saber res de mi. El meu altre país, abandonat darrere l'Estret, era massa lluny per poder-me'l fer meu, no podia comprendre tota la meva identitat amb només vuit anys d'infantesa i els mesos de retorn (90-91).

Explica, pues, en qué consiste este *entre-deux*, narra el rechazo por parte de los catalanes, que no le permiten ser una igual que ellos, catalana, y como el mundo magrebí le queda lejano. No obstante, ella no opta por la neutralidad, sino que se aferra a sus raíces rifeñas, y del mismo modo reclama su catalanidad. El problema reside en la mirada del resto sobre su identidad y el juicio que configuran sobre su identidad los catalanes que nunca la

consideran otra catalana más, y los magrebíes que tampoco la consideran de las suyas, precisa Margarida Castellano:

El sentiment de rebuig no tarda a aparèixer, per ambdós costats: per part de la comunitat marroquina, que considera que els més joves van perdre les arrels, i per part de la societat d'acollida, que observa com una amenaça la construcció d'una mesquita i, tot junt amb aquest rebuig, apareixen les contradiccions (...) (173)

La herida del repudio, mejor dicho, el sentimiento de no pertenencia es recurrente en la literatura de El Hachmi. El problema radica en cómo se le adjudica a la autora la etiqueta de «indígena», y Gonzalo Fernández Parrilla, se cuestiona si tiene la posibilidad de desprenderse de ella (277).

Estos sujetos tránsfugas, como explica Leibovici en *Autobiographies....* (2013), a diferencia de otros sujetos subalternos, ocupan una posición privilegiada desde la cual pueden ser leídos por la sociedad dominante; como es el caso de Assia Djebar o la misma El Hachmi, que se han situado precisamente en el corazón del sistema, es decir que, son reconocidas por su país de adopción. Como resultado, se benefician de su rango superior para denunciar las injusticias sociales que padecen ellas como mujeres migrantes y magrebíes. Se podría decir que incluso cumple una función social, ya que permite visibilizar aquellas migrantes norteafricanas subalternas, y en tanto que subalternas no tienen forma de alzar la voz para reclamar sus derechos. Afirma Meritxell Joan:

Los títulos de las novelas analizadas nos informan acerca de los protagonistas de El Hachmi y también de las preocupaciones temáticas abordadas por la autora: la mirada de género, la cuestión de la alteridad y de las construcciones identitarias, y la complejidad de todo lo que tiene que ver con las tradiciones culturales –en este caso ejemplificadas por la alimentación, de gran valor simbólico en la obra de El Hachmi porque también conecta con el cuerpo, percibido como vehículo de autoconocimiento y como herramienta relacional. (Joan, «Transitando el mediterráneo...» 48-49)

Entonces su literatura representa la postura ideológica de la autora. El Hachmi no es una escritora que se resigne al mero hecho del ejercicio de escribir, sino que también es muy

mediática: usa redes sociales, está públicamente comprometida con la causa feminista y antirracista, acude a charlas y concede entrevistas a menudo. A partir de sus personajes y relatos forja identidades transfronterizas, a partir de las cual problematiza la sociedad y su discriminación social, con el fin de transmitir un mensaje reivindicativo.

3. *El lunes nos querrán*: la visibilización de identidades transfronterizas y exmusulmanas

Nuestro objeto de análisis es una ficción, *El lunes nos querrán*. Narra la historia de dos mujeres jóvenes marroquíes migrantes en España que llevan a cabo una trayectoria emancipatoria para liberarse de su mundo opresivo; comparten las mismas ansias de liberación y de rebeldía contra estos discursos discriminatorios. Explica la autora que esta novela es el culmen de sus obras y su discurso, y representa la experiencia general de todas aquellas mujeres transgresoras que no concuerda con el prototipo de sujeto musulmán hegemónico. Explica: «vemos a dos, tres, un puñado de mujeres con el cuerpo y la dignidad atrapados en una zapa de lobos. Quieren escapar, pero es imposible hacerlo indemnes. Han de dejarse la mitad del cuerpo, la madre, víctima y culpabilizadora, la comunidad, el hijo, el cuerpo, el deseo». (Zanon, parr. 3).

3.1. El lunes como promesa de felicidad para la paria

Las protagonistas, angustiadas debido a las opresiones que sufren, tienen un objetivo muy claro que atraviesa la novela: escapar para empezar una nueva vida, y así, alcanzar la felicidad; este proyecto Katarzyna Moszczyńska-Dürst lo relaciona con algunos conceptos teóricos de Sara Ahmed en *The Promise of Happiness* (2010) «they are suspended between two worlds, submission and rebellion, the “promise of happiness” and the “melancholy of the emigrant” (...), their bodies constituting the latent center of these processes» (4). Narra la historia de los esfuerzos monumentales que llevan a cabo estas figuras para finalmente descubrir una realidad hostil, determinada por el capitalismo más férreo, que demuestra que esta promesa de la felicidad no es más que un espejismo

idealista; por este motivo, como concluye Moszczyńska-Dürst, El Hachmi realiza una crítica feroz a esta idea de la promesa de la felicidad:

It also offers an opportunity to critically rethink the “promise of happiness” [...], focusing on the life-narratives of vulnerable subjects and vulnerable bodies that do not respond to the paradigms of contemporary happiness, while it destabilizes the stereotypes of passivity and the process of victimization. (10)

La noción de felicidad en la novela se puede relacionar con la definición que nos impone el sistema capitalista, y por el que aboga la psicología positiva que critica Ahmed, la perciben causa-efecto, o como un resultado de un esfuerzo individual, evidentemente relacionado con la meritocracia y con la disciplina. Ahmed se cuestiona, cómo es posible alcanzar la felicidad como si se tratara de algo objetivo —y no algo totalmente ambiguo y complejo— en este sistema capitalista, patriarcal y etnocentrista, donde imperan las opresiones. (Ahmed, 34) Asimismo, cabe destacar que esta felicidad inculcada por el capitalismo tiene mucho que ver con la utilidad para mantener este sistema, en tanto que obreros explotados laboralmente. Este sueño frustrado oculta los contratiempos de la vida iría y la complejidad que tienen las personas de clase baja por tener una vida digna.

El libro está organizado en dos partes. En la primera nos presenta una protagonista adolescente, tímida, que traslada toda su rebeldía y pecados a la literatura, pero sigue acatando las normas del padre sin rechistar (lleva ropa pudorosa, no mantiene relaciones románticas y sexuales con hombres, no sale mucho de casa, etc.). Desde la admiración, envidia la mentalidad abierta de los padres de sus amigas y su forma de vivir la vida de un modo más desatado y liberal, sin cohibiciones ni miedos. Como bien explica Moszczyńska-Dürst, el género es fundamental para comprender mejor la experiencia de Naíma: «gender, as codified in “vemos a dos, tres, un puñado de mujeres con el cuerpo y la dignidad atrapados en una zapa de lobos. Quieren escapar, pero es imposible hacerlo indemnes. Han de dejarse la mitad del cuerpo, la madre, víctima y culpabilizadora, la

comunidad, el hijo, el cuerpo, el deseo”, is an equivalent of the norm, of a regulatory ideal, materialized in a performative way through the imposed and internalize reiteration of cultural practices» (6).

En la segunda, nos encontramos a un personaje que cree haber conseguido la liberación tras haberse casado con su pareja, pero descubre que no ha sido una escapatoria eficaz del machismo ni de la dominación masculina. Ya que, como indica Moszczyńska-Dürst, este matrimonio, supuestamente, suponía una escapatoria a las presiones que sufría, pero, esta visión esperanzada responde a un engañoso dispositivo de opresión: «the readers soon realise that the attachment to her husband and faith in this love relationship as something life-changing might be perceived as a clear case of “cruel optimism” to use Berlant’s term» (8). Aquello que se considera «indicador de felicidad» para la nueva ciencia de la felicidad, el matrimonio, resultó ser un proyecto fallido, y nuestra protagonista no alcanza el bienestar, como tampoco consigue estabilidad económica ni tiene una buena relación con su familia y su comunidad, todos los ejes eran problemáticos. (Ahmed, 30) Aquello que lleva a cabo Naïma para conseguir ser feliz es abandonar definitivamente su familia, y este desgarró nunca puede pasar desapercibido, sobre todo si lleva la carga de ser desertora y huérfana; la culpa siempre está presente.

Tras su exilio forzado, debido a la discriminación de los «suyos», se topa con el rechazo de la sociedad catalana. Esta obra es fácilmente equiparable a las obras anteriores de El Hachmi, de hecho, el argumento recuerda a *La hija extranjera*, como bien indica Cristina Gil:

En *La hija extranjera*, esta tensión se materializa en una paria ambivalente y movediza entre dos culturas que le permiten reivindicarse como una mujer cambiante y plural como resultado de una identidad híbrida, marroquí y catalana. La subjetividad múltiple, contradictoria y fragmentaria en la ficción termina siendo la herramienta más potente para

subvertir los discursos de poder que privilegian a un sujeto varón homogéneo en sociedad.
(48)

Según la autora, esta novela habla sobre amistad, sobre lo único que no le han podido hurtar, aquello que la ha mantenido fuerte y superviviente. Pero, sobre todo, es un texto que habla de la búsqueda de libertad y que narra la necesidad de las mujeres exmusulmanas y disidentes o no normativas, de encontrar la validación familiar y social, de no ser expulsadas por su transgresión con la norma. De hecho, de ahí surge el título del texto: lunes representa el símbolo la esperanza de cambiar, de ser normativas y de ser queridas y aceptadas por los «suyos», así lo explica la autora «no fuimos heroínas ni pretendíamos serlo, solamente queríamos sobrevivir y ¡ser, ser, ser! Aunque el lunes, lunes, lunes, intentáramos de nuevo convertirnos en quienes no éramos. Porque deseábamos ser nosotras mismas, pero también que nos quisieran» (El Hachmi, *El lunes...*16). En definitiva, de lo que comporta la libertad, del precio que han tenido que pagar las protagonistas, y de cómo esto se refleja en su modo de vivir la vida, en su psicología, e incluso en su cuerpo.

3.2 La delgada línea entre biografía y ficción

La voz narrativa de *El lunes nos querrán* es, al mismo tiempo, el yo protagonista de la obra y esto puede llevar a la ambigüedad y a la reflexión en torno el género literario de la novela, pues este «yo protagonista» se vincula a las escrituras del yo y nos lleva a cuestionarnos si se trata de una autobiografía, autoficción o una novela autoficcional.

Dorde Curvadic define así este tipo de narrador en primera persona:

Yo protagonista: si pasamos del yo testigo al yo protagonista, se renuncia a cierto número de fuentes informativas y a un punto de vista más estratégico, ya que el narrador testigo, por su posición periférica frente a los acontecimientos, tiene una mayor movilidad y un mayor acceso a las distintas fuentes de conocimiento. El yo protagonista, en cambio, sólo comunica, por lo general, sus propios pensamientos, sentimientos y percepciones, por lo que su punto de vista es central y fijo, frente a la movilidad del yo testigo. (104)

Naíma, la figura principal, explica todos sus pensamientos y sus vivencias, desde su mirada parcial y su subjetividad; por tanto, se trata de una narradora autodiegética que relata su propia historia, y la focalización es interna. Mieke Bale desarrolla en su libro este concepto narratológico: «cuando la focalización corresponde a una persona que participa en la fábula como actor, nos podremos referir a una focalización interna» (111). Este narrador autodiegético emplea la segunda persona para dirigirse a un personaje fundamental, su mejor amiga; el tipo de narrador de segunda persona es el menos habitual y el más peculiar en la literatura. Como es sabido, las obras literarias de Najat El Hachmi suelen tener tintes autobiográficos y esta novela no es diferente; ahora bien, el género literario resulta confuso: ¿acaso se trata de una novela autobiográfica o autoficcional?

El estilo de la novela es una carta dirigida a su amiga recién fallecida, afirma Naíma «el psiquiatra me sugirió que te escribiera, que te mandara una carta. Y eso hice». (El Hachmi, *El lunes nos querrán*, 298) El propósito de la carta es comunicarle a su amiga todo aquello que no se atrevió a verbalizar, como método terapéutico o curativo de todos sus conflictos psicológicos, quiere llenar los vacíos angustiosos, y al mismo tiempo cerrar capítulos. A

lo largo de esta epístola, vemos como realiza una reflexión sobre su trayectoria vital para alcanzar la libertad y lo que eso supuso para las dos figuras, y simultáneamente consiste en un acto terapéutico o curativo de aquella «herida que supuraba, una herida ancestral y profunda que sigue abierta para muchas» (El Hachmi, 297). Aunque en este contexto no se trata de una identidad verídica, la del autor, sino ficticia. Según las declaraciones de El Hachmi en *The Objective*, se trata de una de sus novelas menos autobiográficas:

—Pensando en algunas de tus obras anteriores, como *El último patriarca* o *Madre de leche y miel*, diría que *El lunes nos querrán* es tu novela menos autobiográfica.

—Sí, quizás sea así. Creo que se debe al hecho de que estoy tomando distancia con respecto a mí misma y no solamente, aunque también, por el hecho de cumplir años. Cuando empecé a escribir, tenía muy pocas lectoras de origen marroquí. Todavía eran muy pocas las jóvenes marroquíes que se habían formado en Cataluña y que eran susceptibles de interesarse por los libros. Sin embargo, en la medida en que han pasado los años, esta situación ha cambiado y, poco a poco, he ido encontrándome con más lectoras provenientes de Marruecos. El hecho de conocerlas y de hablar con ellas me ha permitido salir de mi propia experiencia y ampliar el foco para así construir personajes cuyas experiencias sean más universales, aunque no sé hasta qué punto es posible conseguir algo así. En todo caso, este es mi reto. (parr.3-4)

(...)

—A todo esto, en los últimos años he estado más implicada en cuestiones como el islam y el feminismo y esto me ha llevado a estar en contacto y conocer jóvenes mujeres cuyas vivencias se repiten independientemente del barrio o la ciudad en la que viven. En esta novela he intentado canalizar todas estas experiencias que me han ido relatando y mostrar una realidad que cuesta mucho que sea representada y que se vea. (parr.20)

Esta voluntad de representar las experiencias de las mujeres magrebíes disidentes es lo que lleva a la protagonista a separarse de su «yo» para relatar una historia con la que se pueden identificar sus lectoras. Y por este motivo, el nombre de la protagonista no se nombra hasta casi el final de la obra, para facilitar esta identificación de la lectora con la historia de la figura principal. Tzvetan Todorov relaciona directamente la imagen del lector con la del narrador, apunta que:

La imagen del narrador no es una imagen solitaria: en cuanto aparece, desde la primera página, está acompañada por lo que podemos llamar «la imagen del lector» (...) estas dos

imágenes son propias de toda obra de ficción: la conciencia de leer una novela y no un documento nos lleva a asumir el rol de ese lector imaginario y, al mismo tiempo, aparece el narrador, el que nos cuenta el relato, puesto que el relato mismo es imaginario. Esta dependencia confirma la ley semiótica lógica general según la cual «yo» y «tú», el emisor y el receptor de un enunciado aparecen siempre juntos. (186)

Este narrador autodiegético y en segunda persona, parece realizar un efecto de inmersión del lector o espectador, pese a que el texto se refiere a un personaje específico, parece haber una interpelación indirecta; Francisco Javier Ordiz, explica como este empleo del narrador en segunda persona apela al lector e interactúa con este «por medio de la indicación del pronombre en segunda persona el lector queda estrechamente identificado con el personaje central de la novela, a quien de manera inmediata se dirige la llamada del “tú”» (85). En el caso de *El lunes nos querrán*, pese a que no sea una apelación directa, dado que el narrador se comunica con un personaje específico, lo que rompe esta barrera entre narrador y lector es la identificación de la vida personal del lector y sus condiciones con el relato de la obra y su protagonista, el narrador representa un sujeto colectivo que comparte su pensamiento y sus vivencias propias con el lector. De esta manera el lector queda más cerca del escritor, quien intenta forjar una relación más íntima y pretende simbolizar a sus lectoras subalternas en su escritura.

Sin embargo, este distanciamiento con la subjetividad de la autora no implica una ruptura total, ya que a lo largo de la novela alude en varias ocasiones a su experiencia personal. Y pese a que estos datos nos pudieran hacer pensar que consiste en una novela autoficcional, no lo es, aunque se aproxima mucho al género. El término de autoficción fue acuñado en 1977 por Serge Doubrovsky, quien vio necesario bautizar este nuevo género contemporáneo: se trata de la ficcionalización y literaturalización de hechos o vivencias reales del escritor. Además, su esencia es híbrida, aclara Doubrovsky «ni autobiografía ni novela, pues, en sentido estricto, funciona en el espacio entre ambas, en

un reenvío incesante, en un lugar imposible e inalcanzable fuera del ámbito de la operación del texto. Texto/vida: el texto, a su vez, opera en una vida» (54). Mientras tanto, el régimen por el cual se construye *El lunes nos querrán* es el del pacto novelesco. Su base está en «imaginar» que la historia relatada consiste en un discurso sobre la vida real. La autoficción, por contrapartida, rompe con el pacto de autobiografía de Philippe Lejeune, en tanto que no hay una referencialidad clara con el mundo exterior, y con el pacto novelesco, y teje un espacio particular desde el cual entremezcla lo verídico con lo ficticio, que se trata del pacto ambiguo. A partir de la vida real, el autor se inspira para escribir su novela, pero realiza algunas manipulaciones y cambios. Lo que ocurre con *El lunes nos querrán* es que la protagonista no se vincula directamente a la autora, ni siquiera comparten el mismo nombre; lo que aún verdaderamente Naïma a El Hachmi es su condición de magrebí, exmusulmana e inmigrante, además de algunos sucesos de la novela inspirados en la biografía de la escritora, y esto lo podemos apreciar en la entrevista que le dio a Carles Geli en *El País*:

Es difícil esquivar la instrumentalización; cuando gané un premio en bachillerato, me recibió el alcalde de Vic y todo se resumió en una fotografía y darme un libro sobre la ciudad; ni una palabra sobre los sentimientos que le despertó mi texto, si lo leyó, buscaba la foto y basta”. Y argumenta: “Eso es también una forma de racismo y discriminación: dice que mi trabajo no interesa y que seré leída no como yo quiero”. No fue mejor desde el otro lado. “Serví para blanquear el machismo de la religión islámica: con el premio, eres un marroquí ejemplar; si criticas lo más mínimo, una traidora. (...) (párr. 3)

(...)

Y en esa angustia bracean la narradora y su amiga supuestamente invencible, y asoma un intento de suicidio, aspectos que El Hachmi elude como autobiográficos: «todo esto está basado en mil historias reales». De su pozo, en cualquier caso, ya salió bastante. (párr.9)

Si tomamos en cuenta los rasgos autobiográficos, sí que nos encontraríamos ante la ambigüedad propia de la autoficción, que nos hace sospechar que la vida real de la autora se ve enmascarada, al mismo tiempo, por la historia ficcional de la protagonista. Estos hechos biográficos aparecen en la novela, evidentemente, mezclados con esas «mil

historias reales», que, creo yo, son similares a las vivencias que la autora muestra en sus obras anteriores. La ficción le permite no exponer del todo su intimidad y al mismo tiempo explora su creatividad permitiendo una lectura universalizadora como bien explica

Ana Casas al hablar de la autoficción:

El principio de sinceridad lo sustituye la expresión de una subjetividad que, a través de la ficción, accede a una verdad íntima, hecha de equívocos y contradicciones, como equívoca y contradictoria es la identidad del individuo. O, dicho de otro modo, gracias a subvertir las formas y los pactos de lectura habituales, la autoficción propone, entre otras cosas, instaurar una relación nueva del escritor con la verdad. Y lo hace tomando prestada de la novela toda clase de recursos y estrategias: lo que importa, pues, no es tanto el relato histórico o factual de los hechos, sino la manera (novelesca) de narrar esos hechos. (17)

El Hachmi logra aproximarse a sus lectoras gracias a su relato, que, por ser genérico, pueden considerarlo propio y pueden verse representadas y visibilizadas. Lo importante en la novela no es que el texto se ajuste estrictamente a la veracidad de la vivencia de la autora, sino la reflexión que se realiza y la visibilización de las problemáticas de las protagonistas disidentes. De hecho, podríamos decir que la autora utiliza el destinatario de la novela, este «tú», como herramienta para dirigirse a sus lectoras, se trata de una narración apelativa a partir de la cual se crea un ambiente más cercano entre la escritora y sus lectoras. La segunda persona va destinada a la segunda protagonista, pero parece ser más bien un sujeto colectivo que simboliza a todas aquellas mujeres que comparten la misma condición y experiencia que la historia de estos personajes femeninos.

4. Marcas de exclusión de un «yo» desdoblado e invisibilizado

A través de este apartado analizaremos las marcas de exclusión que encontramos en la vivencia de la protagonista entre las dos comunidades a las que pertenece: la de origen, que es la marroquí, y la de acogida que es la catalana. En el primer bloque profundizamos en la experiencia de la figura como mujer en su contexto islámico, hablaremos sobre la problemática de la corporalidad y el honor para comprender mejor la carga que tiene a lo largo de todo el relato. Asimismo, también analizaremos el ostracismo y el exilio personal en respuesta al repudio familiar y social que recibe, por su modo de vida liberal, pero sobre todo por ser exmusulmana, por no compartir la fe y no aplicar los pilares islámicos.

En el segundo bloque nos centramos en su vivencia como mujer inmigrante en la sociedad catalana. Siguiendo con el conflicto de la corporalidad, reflexionaremos sobre la violencia estética y la obstinación por la delgadez que es tan presente en los años 2000 en Europa, y la re-significación que le da nuestra protagonista a la «feminidad». Como, por añadidura, nos centraremos en examinar su vivencia como extranjera, y el racismo que sufre con sus consecuentes prejuicios. Veremos como la sociedad catalana no la acepta como una de las «suyos» ni comprende su identidad fragmentaria o híbrida, su faceta exmusulmana, y, considerándola una traidora de su grupo social, la relegan de nuevo a la etiqueta de «musulmana». Y finalmente analizaremos como repercute esta mirada de los ciudadanos de su país de adopción y como termina interiorizando los complejos físicos por no parecer europea, y desarrolla un síndrome de impostor en su ejercicio de escritura.

4.1 Sociedad de origen: cuestión de honor y ostracismo

En una España aconfesional en la que las leyes no están regidas por los parámetros islámicos y hay libertad de culto, los padres norteafricanos se aferran todavía más a sus raíces religiosas, por miedo a que sus hijos se vean tentados por estos pecados permitidos legislativa y socialmente; confirma El Hachmi en *Siempre han hablado por nosotras* «con mayor motivo en tierra extranjera, donde las chicas tienen a su alcance muchos instrumentos para abandonar el camino correcto, donde las leyes les otorgan derechos que no tenían en origen, donde las tentaciones son enormes y podrían empujarlas a pretender la misma libertad que *otras*» (34).

Se trata del miedo de que sus hijos se «occidentalicen» y se alejen del *sirat al-mustaqim*² del islam, pero su raíz, según el pensamiento de Saïd El Kadooui, es el duelo migratorio³ y el choque con su nueva realidad, explica:

Mientras algunos marroquíes de Marruecos van asumiendo los cambios que impone nuestro tiempo y los cambios generacionales, relajando algunas costumbres, aquí, ellas se sentían más constreñidas por esta lógica que tan bien describe Hanif Kureishi. Los padres deseaban seguir amarrados a su nostalgia y las hijas querían zarpar y navegar en el mar que tenían delante. (114)

Debido a este duelo migratorio los padres marroquíes terminan por ser todavía más estrictos y conservadores, ya que tratan de no perder del todo aquello que han abandonado en su tierra y que les pertenece. No obstante, este proceso de asimilación desencadena

² *Sirat al mustaqim*: Es una expresión islámica que se refiere al «camino recto» o más bien «correcto».

³ Duelo migratorio: es una expresión utilizada en psicología para referirse al proceso de asimilación de las pérdidas asociadas a la experiencia migratoria (lengua, cultura, familia, contacto con el grupo étnico, y la tierra, etc.). Así describe El Kadooui este duelo migratorio «el país sigue allí, el sol sigue bañando sus días mientras el recuerdo baña nuestra memoria. El dolor íntimo de la ausencia, como el sol, sale y se pone en nuestro interior» (90).

una serie de responsabilidades primordiales para estos hijos migrantes, quienes tienen el deber de no defraudar a sus padres y a sus orígenes. Afirma el Kadaoui:

La no resolución del duelo migratorio es una herencia muy cara para nuestros hijos. Los sometemos a las inclemencias de una vida sentimental plomiza, cargada de odios, vergüenzas y culpas, que conforman un terreno íntimo anfractuoso y pesado, repleto de obstáculos que les dificultan avanzar. Esa es la gran paradoja: salir de un país para brindarles un mejor futuro y finalmente someterlos a un enorme chantaje emocional, de miedos atávicos y de imposiciones, que los pueden conducir al fracaso. (113)

Ante este duelo migratorio y la educación islámica que reciben los hijos migrantes, algunos optan por abrazar el islam como seña identitaria propia, y otros deciden salirse de lo aprendido para replantearse esta herencia islámica, como bien es el caso de nuestra protagonista. Cabe mencionar que estas experiencias de los hijos migrantes son distintas dependiendo de la clase social, el género o la condición sexual de estos sujetos. Para nuestro análisis la clave de género es fundamental, teniendo en cuenta que la presión familiar y social para que estas mujeres acaten las normas religiosas es mayor. Podría resumir este factor social como «honor» un término que describe la mayoría de las problemáticas que padecen las mujeres magrebíes en su día a día, e influye en todos los aspectos de su vida. Este código de conducta moral no es exclusivo de las comunidades islámicas, es fruto del patriarcado y, por consiguiente, está presente en todos los países en los que impera este sistema social. Analizaremos pues, como este honor atraviesa tanto la novela como la subjetividad de nuestra protagonista, pero, sobre todo, su relación con su cuerpo, puesto que lo que configura este código para las mujeres es la moral sexual. Asimismo, además de la perspectiva de género es fundamental mencionar la clase social de nuestra protagonista; dado que su condición económica influye en su desarrollo como sujeto político. Que su familia sea de clase baja y viva en un barrio migrante y periférico agrava su condición de mujer, inmigrante y exmusulmana; gracias a una situación

económica favorable su estilo de vida no habría sido tan cuestionado, y su emancipación se habrá llevado a cabo con menos dificultades.

Naïma, la protagonista, pasa por dos etapas: en la primera nos encontramos una muchacha gobernada por el miedo que prefiere reprimir su «yo» real para sobrevivir en el yugo familiar; y en el segundo apartado, seguimos su lucha por liberarse de todas las imposiciones y presiones que sufre. En el principio vemos un personaje femenino tímido y cohibido, que «vive» la vida que a ella le gustaría a través de la literatura y de la experiencia de sus amigas, quienes tienen algo más de permisividad por parte de sus padres. Ante este pensamiento estricto del grupo mayoritario, acata las normas socioreligiosas sin impugnarlas. No tiene más remedio que ocultar sus pensamientos y disimularlos, para no verse excluida o cuestionada por los «suyos» que nunca aceptarían sus ideas subversivas. Sugiere el Kadaoui: «en este tipo de organización familiar es más importante el grupo, su subsistencia y acatar sus reglas, que el deseo de emancipación de la persona. Ya hemos visto que la identidad es un tenso diálogo entre los anhelos subjetivos del individuo y los deseos y dictámenes del grupo de referencia» (207). No obstante, esta resignación cambiará y el personaje evolucionará y se rebelará contra este orden e impondrá su propio nuevo orden en su vida.

La sociedad magrebí está regida por dos aspectos: por un lado, lo *haram*⁴ que representa aquello prohibido en la religión islámica y por otro lado el *hashouma*,⁵ que dictamina reglas sociales que determinan aquellos comportamientos son reprobables. Estos

⁴ *Haram*: una palabra árabe que designa aquello «prohibido» por la religión islámica.

⁵ *Hashouma*: la traducción literal sería «vergüenza» pero se refiere a una mala conducta que causa escándalo social, sería la contraposición al «pudor». Hay muchas feministas magrebíes que se han enfrentado a este valor y a los tabúes sociales en sus obras, entre ellas está ilustradora Zainab Fasiki que, en su cómic *Hshouma* (2019), visibiliza el conflicto de la corporeidad y sexualidad femenina en Marruecos.

conceptos contribuyen a comprender mejor la experiencia de la protagonista con su cuerpo y su sexualidad, y vemos como repercute en ello el juicio social. La corporeidad es un asunto central en la novela porque Naíma tiene una relación conflictiva con su cuerpo, lo percibe como una carga que le incomoda: «este cuerpo era mío, pero me estorbaba hasta resultarme asfixiante porque no sabía muy bien como desprenderme de él» (El Hachmi, *El lunes nos querrán*, 22). Esta autopercepción y esta imagen negativa de su cuerpo empieza cuando deja de ser una niña y desarrolla sus atributos femeninos, se convierte en una mujer sexualizable, y, por consiguiente, la encadena a una serie de valores que debe representar, como es el pudor y el honor. Así lo narra «yo había llevado faldas hasta medio muslo, tops cortos sin mangas, pero a los doce años todo cambió y a muchas empezaron a decirnos que para ser mujeres decentes teníamos que ser pudorosas» (El Hachmi, *El lunes nos querrán*, 46). El peso de la traición y de la decepción hacia sus padres es tan grande que el personaje se ve dominado por ello y cumple con las reglas que le imponen y que no quiere cumplir. La islamóloga Anne-Marie Delacambre explica así la contradicción del pudor en relación con un «poder» femenino:

Dicho de otra manera, la mujer y el hombre sufren perpetuamente las tentaciones del diablo. La mujer es la tentación del hombre. Pero los hombres no pueden gozar de las mujeres más que en el marco del matrimonio. Igualmente, está prohibido a las mujeres dar placer a los hombres fuera de la unión legal. Por ello la mujer debe cubrirse. Es más decente, ¡pues tiene el poder de desestabilizar a los hombres con su seducción! Esta postura teológica de los juristas del Islam respecto al velo permite comprender mejor ciertos acontecimientos recientes. (37)

Y por este motivo, su figura debe ser ocultada, tiene que pasar desapercibida para no incitar a los hombres. Dice Naíma: «no hacía falta mucho más para acabar interiorizando que nuestras carnes suponían un problema, que la única salida era reducirlas a la mínima expresión con tal de que nos dejaran en paz» (El Hachmi, 46). Tanto su vida como su

cuerpo no les pertenecen a las mujeres, sino más bien a sus padres y a la *umma*⁶; son todo un símbolo representativo del honor de estas figuras. En esta línea el hiyab se contempla como signo que distingue a las mujeres musulmanas del resto, y al mismo tiempo es la solución idónea para reducir al máximo la visibilidad de estos cuerpos femeninos.

Manifiesta Chahdortt Djavann en su ensayo:

Ella es el objeto potencial de violación, de pecado, del incesto, e incluso de robo, porque los hombres pueden robarle su pudor con una simple mirada. En definitiva, ella es la culpabilidad personificada, puesto que es ella quien crea el deseo, también culpable, en el hombre. Una muchacha es una amenaza permanente para los dogmas y la moral islámicos. (11)

No cabe duda de que esta culpabilización directa a las mujeres, incluso por hechos en los que ellas no son protagonistas, sino que más bien son víctimas; nos referimos al abuso que padecen sistemáticamente por parte de los hombres, tanto el acoso callejero como las violaciones, tema que se repite en varias ocasiones en la novela. Y es tan potente y repetitiva esta culpabilización que inclusive las víctimas terminan interiorizándola como una verdad. Como explica Eltahawy, a las mujeres se les culpabiliza por el acoso callejero pese a no ser partícipes de ello, y siempre escudan con la noción de la «modestia», cuando en realidad las mujeres deberían merecer respeto únicamente por el hecho de ser personas. (Eltahawy, 86) ¿Podría ser que de alguna manera se infantilizara a los hombres? Las mujeres, al fin y al cabo, para nuestra sociedad patriarcal, terminan teniendo la culpa por «ser» y por «tener» un cuerpo femenino; no tiene que ver con la vestimenta, es innegable que las mujeres *hiyabis* sufren por igual abusos, cuestión que se puede ver en la película *El Cairo 678*, dirigida por Mohamed Diab en 2010. Se percibe como un cuerpo tentador que lleva a «pecar»; ese es el corazón del problema.

⁶ *Umma*: designa a la comunidad musulmana.

Más allá de las barreras físicas del hiyab, detectamos otro «adentro» y «afuera», que es el interior del domicilio y su exterior. El sistema patriarcal relega a las mujeres a sus domicilios para llevar a cabo las tareas domésticas, mientras que el exterior y el ocio corresponden a la esfera masculina⁷. Lo vemos en la comparación que realiza la protagonista con sus hermanos. Hay un símil evidente de la protagonista con su madre: «en verano, ella y yo éramos más parecidas que nunca, encerradas las dos en ese minúsculo piso. Mi madre tenía la obligación de vigilarme, de no permitir que saliera del *sirat al Mustaqim*, si yo transgredía alguna norma, ella sería la responsable por no haberme educado como Dios manda» (El Hachmi, 63). Sin embargo, cuando termina el verano y se vuelve a la normalidad, la hija vuelve a gozar de su pequeña libertad de poder salir para estudiar, libertad por la que lucha todos los años.

Retomando el asunto de la «supervivencia», vemos como este «yo» de la voz narradora se desdobra en dos paradigmas: interior (en casa es una hija obediente, púdica y musulmana), y exterior (afuera, con sus amigas, es todo lo contrario, una insumisa).

Yasmine Mohammed explica en *Una dona sense vel* (2021) de qué trata este dualismo:

Conec molts exmusulmans que duen aquesta mateixa doble vida, i que viuen amb els seus pares! No m'imagino el que deu ser això. Una cosa és suportar-ho tot plegat quan tens el cervell rentat, però veure't obligat a viure així una vegada la teva ment és lliure? Costa d'imaginar. Deu ser una tortura.

Però tots patim d'una manera o d'una altra. Cap de nosaltres pot fer aquesta transició amb facilitat. És una experiència que compartim tots els exmusulmans. Ho anomenem estar a l'armari, ja que el terme també encaixa amb la nostra situació. (218)

⁷ Esta separación por géneros el espacio público y doméstico coincide con el ideal de familia burguesa, que representa de este modo los roles de género y la división sexual. Sin embargo, el auge del capitalismo y la gran demanda de mano de obra se sustrae a la mujer de su hogar para trabajar; lo que; lo que aparentemente parece una liberación en realidad es una explotación económica, que se aúna la opresión patriarcal, ya que se ven obligadas a compaginar su empleo con su tarea de madre y ama de casa. (Davis, 222- 223)

En esta primera etapa nuestra protagonista es una de las que se resguardan en este armario del que habla Yasmine Mohamed. No obstante, esta división de exterior e interior no es evidente, pues en su barrio tampoco está del todo libre de los prejuicios y las presiones: sus vecinas compatriotas amenazan continuamente con delatarla a sus padres, y por este motivo prefiere ir a lugares lejanos y concurridos: «por eso no se me quitaba el peso del pecho, porque no podía sentirme libre entre quienes nos dijeron que eran “los nuestros” y porque entre los “otros” era completamente invisible» (El Hachmi, *El lunes...*,117). Por esta razón la vida camaleónica de los exmusulmanes se dificulta y el objetivo o sueño principal de nuestro personaje es mudarse del barrio para empezar una nueva vida en la que pase inadvertida. Se decanta, pues, el exilio interior para poder escapar de las miradas controladoras y sentenciadoras para ser ella misma. El origen de la marginalización por parte de su grupo social es su ruptura con el *habitus*⁸ social, su discordancia con las estructuras sociales y sus prácticas. Este fenómeno recuerda a la serie de *Unorthodox*, dirigida por Maria Schrader en 2020, basada en la vida real de Deborah Feldman, la protagonista también huye a Alemania para empezar una nueva vida, lejos de la vida estricta de su colectivo judío ultraortodoxo.

Su entorno externo, sus amigas, simbolizan para ella su auténtico bastón protector (El Kadaoui, 218), su refugio, con ellas no teme ser repudiada o marginada, así como afirma Saïd el Kadaoui «el adolescente trata de vivir encajonado entre su grupo de amigos, sus iguales, ante los que no le importa mostrarse, exponerse, a la vez que se reviste de una

⁸ Bourdieu, citado por Criado, define así su concepto «el habitus se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles —estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes— que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir» (párr: 12).

privacidad desmedida ante los padres y otros grupos que no siente como afines» (218). Asimismo, el apoyo psicológico y emocional (e inclusive material en algunos casos) en estas experiencias de mujeres exmusulmanas es fundamental, ya que son sujetos que no encajan con las sociedades en las que viven, sufren un aislamiento evidente.

Como ya hemos mencionado, la protagonista no piensa su cuerpo como algo liberador, no lo exhibe ni disfruta con él, se reprime continuamente, y tiene que ver con su familia musulmana. Explica Anne-Marie Delacambre (2006):

El psicoanálisis aconseja expresarse libremente, ser uno mismo, echar fuera lo que uno se guarda dentro; el Islam, por el contrario, aconseja la contención bajo pena de represión. Hay que controlarse, uno debe prohibirse a sí mismo hacer ciertas cosas, pronunciar ciertas palabras. (65)

Naíma contiene sus deseos y conserva sus inquietudes en el interior por el miedo y por la *hachouma*, todo el contrario que sus amigas, que sí gozan de su sexualidad. Estas amigas han roto el pilar fundamental del honor: han perdido la virginidad. Le reprocha a su amiga: «claro, tú no tenías que preservar tu virginidad, ya la habías perdido, y entendí allí mismo que eso te hacía mucho más libre» (El Hachmi,103) y, por tanto, no estaba sometida a la carga del honor, de considerarse «defectuosa». Naíma teme tener relaciones extramatrimoniales por las consecuencias que pueden comportar, y evidentemente, tiene que ver mucho con la educación que ha recibido por su familia (Al-Saadawi, 117).

Pero todo cambia cuando llega a su vida Yamal, su primer amor, dejará de ser la joven que se reprime para empezar a disfrutar de su sexualidad. Ahora bien, su noviazgo es arriesgado, es una historia de amor que se desarrollará en secreto y, en consecuencia, el miedo siempre estará presente, con su consecuente culpa. Debo mencionar que este sentimiento de culpa se presentará en forma de autolesión en las relaciones sexuales, donde observamos una clara relación de poder en la que la protagonista disfruta siendo

dominada y subyugada, incluso humillada por Yamal. Sin embargo, la peor pesadilla de la voz narradora ocurre cuando su padre descubre esta relación extramatrimonial. Esto desencadena una fuerte disputa y la castiga encerrándola en su habitación (158). Había cometido el peor error: se había «estropeado», había manchado su reputación. Nawal al Saadawi narra este fenómeno social como una forma de «honor desvirtuado»:

La sociedad árabe tiene un concepto del honor desvirtuado. El honor de un hombre está a salvo siempre que los miembros femeninos de su familia mantengan sus hímenes intactos. Su honor está más relacionado con el comportamiento de las mujeres de su familia que con el suyo propio. Ya puede tratarse de un mujeriego terrible, que, si las mujeres de su familia protegen sus órganos genitales, se le considerará siempre un hombre honorable. Las normas morales no son las mismas para las mujeres que para los hombres, y toda la sociedad se rige por esta doble moral. Tras esta situación anómala se esconde el que la experiencia sexual en la vida de un hombre es motivo de orgullo y símbolo de virilidad, mientras que en la de una mujer es motivo de vergüenza y símbolo de degradación. (116)

La sexualidad en la sociedad patriarcal es misógina, como constata Naíma: «¿cómo habían conseguido inocularnos la idea de que nuestro deseo, por el simple hecho de ser nuestro, era algo oscuro, turbio, sucio y malvado? ¿A quién le vamos a pedir cuentas por habernos expropiado el goce jovial y libre?» (El Hachmi, 56). Por esta razón, por esta culpabilidad, no se encara a la figura paterna, no se defiende, al contrario, la culpa se apodera de ella, piensa «la traición, traicionar a un padre, merecía el peor de los castigos» (El Hachmi, 160). Por consiguiente, se rinde y se niega a seguir viviendo: tiene un episodio depresivo muy fuerte, deja de comer y debido a la desnutrición, su familia la tuvo que ingresar en el hospital para impedir que se muriera. Su vínculo con el padre nunca volvió a ser el mismo porque le había «decepcionado», dejó de ser decente par él; se volvió mucho más desconfiado y arisco y pese a que el problema se zanjó de la mejor forma posible, de la manera «correcta», con el matrimonio, la vigilancia del padre y sus normas severas no se desvanecen. Por consecuencia, descubrirá que el matrimonio con

su novio «moderno», Yamal, tampoco va a poder hacerse cargo de su vida. Así lo narra en el siguiente párrafo:

Cada vez que mi padre me veía por la calle desnuda (...) corría a casa a echarle la bronca a mi madre. Ella me llamaba llorando, suplicando, luego Yamal se mostraba de lo más comprensivo con ellos y yo volví a confeccionar listas, a pensar en el lunes, lunes, como si en realidad pudiera hacer algo para adaptarme a lo que querían. Me convertí en una de esas chicas que se tapan y se destapan al cruzar la vía del tren o el río, que se desdoblan adaptándose a lo que cada entorno exige (El Hachmi, 179).

Como bien explica, su «doble vida» no termina cuando abandona el hogar familiar, y, por tanto, no se deshace de sus deberes como mujer musulmana, la *hashouma* y el pudor. No consigue, pues, re-apropiarse de su cuerpo, se ve presionada para cubrirlo para satisfacer al padre. Lo mismo ocurre en *La dona sense vel* de Yasmin Mohammed, quien vive una situación similar: «ja no vivia amb la meva mare, però encara tenia pànic que descobrís que a estones em treia el hiyab. Vivía una doble vida. Al vespre, no duia el hiyab, però a la universitat sí que me'l deixava posat, perquè no volia haver de respondre totes les preguntes que em caurien a sobre» (208). Esta vida camaleónica termina siendo un método para intentar preservar su parcial emancipación y, al mismo tiempo, evitar perder los lazos familiares. Sobre los paradigmas de visibilidad/invisibilidad, explica Naíma:

pero entonces tuve que acostumbrarme a ser yo misma cuando estaba en la ciudad para luego volverme invisible para regresar a casa para visitar a mi madre. No querían que nos viera nadie, era la misma historia que habían vivido nuestras madres. A ellas podían impedirles salir, pero a nosotras ya no podían frenarnos, habíamos crecido con demasiada libertad, pisando el exterior como si estuviéramos en nuestro derecho. Por eso empezaron a ponerse tan pesados con el dichoso velo, pretendían que fuera una obligación religiosa. (189)

El velo, en este caso impuesto, figura un lazo que intenta mantener en el camino correcto a las mujeres migrantes, por miedo a que se desvíen y que manchen su honor familiar. Para muchas mujeres este velo implica una cadena más que impide el aleteo o el vuelo a la libertad de ser ellas mismas. El cuerpo de las mujeres se convierte en un objeto con mucho valor, como un diamante, que se deprecia cuando se exhibe, se muestra o pierde

su pureza. Por eso el padre de nuestra protagonista le reprocha que está «estropeada» (El Hachmi, 164).

Sin embargo, nuestra protagonista no se ve rechazada por sus compatriotas marroquíes únicamente por ser disidente y llevar una vida liberal, sino que la raíz principal es su falta de fe en el islam. A los exmusulmanes se les considera «traidores», por haber abandonado la única religión verdadera (como bien lo define la palabra *kafir*)⁹, por lo que lo consideran una falta de respeto y en consecuencia socialmente tienen mala reputación. Todas las religiones se postulan como la religión auténtica y, por ende, el estatus del creyente es superior al resto de personas, pues, se considera conocedor de la verdad. De modo que, pese a que el islam se contemple como la única religión respetable en estos contextos, la población degrada más a aquellos que son agnósticos o ateos, o más bien aquellos magrebíes o árabes que no son musulmanes. Defiende Sami Aldeeb:

Los musulmanes repiten sin cesar que el Islam es una religión tolerante, que garantiza la libertad religiosa. (...) Sin embargo, estos versículos no impidieron a los legisladores musulmanes, al igual que sus colegas contemporáneos judíos y cristianos, prever la pena de muerte contra aquel que abandonara su religión. De hecho, para estos legisladores la libertad religiosa es una libertad unidireccional, un poco como en la cárcel: entrada libre, prohibido salir. (...) Pero aquel que es musulmán una vez, debe permanecerlo para siempre, aunque haya heredado el Islam de sus padres. (258)

En efecto, nacer en el seno de una comunidad y familia islámica ya predefine a los individuos como musulmanes profesantes, y en consecuencia la separación entre nacionalidad y religión se ve difusa. Yasmine Mohamed reflexiona sobre este pensamiento común:

⁹ *Kafir*: «infiel» o «no creyente», y se refiere a aquellos sujetos que rechazan la existencia de Allāh y niegan el islam como la verdadera religión.

Mai havia conegut cap musulmà, ni havia sentit parlar-ne, que hagués abandonat l'islam. Simplement no era una opció. L'islam és una part més de la identitat. És gairebé com escollir deixar de ser negre. No es pot. Senzillament ets així.

Vaig trigar anys a descobrir i entendre que ser musulmà no era una identitat. L'islam és una ideologia que cadascú pot seguir o no. (226)

La fe islàmica se concibe socialmente como una seña identitaria propia de estos individuos, por eso se complica la división entre etnia y creencia. Todo aquel sujeto que no encaja en su comunidad porque que sobresale de los marcos islámicos, se ve segregado por los «suyos». De acuerdo con ellos «musulmán» se nace y se es toda la vida, El Hachmi en *Sempre han parlat per nosaltres* (2019) afirma: «Nacimos musulmanas y no teníamos ninguna conciencia de ello, ¿no discutíamos ni debatíamos acerca de lo que significaba ser o no una buena seguidora de Mahoma porque a nuestro alrededor no había nada distinto? que lo que éramos nosotras. No se podía ser otra cosa» (45). Por este motivo, cuando hablamos de «exmusulmanes» nos referimos a aquellos que han nacido en uno de estos contextos y se definen como no-musulmanes. El hecho de transgredir con la identidad religiosa que les fue impuesta al nacer ya les convierte en exmusulmanes, aunque puede que nunca hayan tenido fe. Lo que ocurre es que cuando verbalizan o demuestran su falta de creencia quebrantan la imagen que la sociedad y la familia tienen de ellos como musulmanes. La apostasía, como tal, no solo está mal vista, sino que en el islam no está permitida ni es posible. Simplemente es inconcebible, como se puede apreciar en el artículo de Ángel López-Sidro, quien cita a Khalil Samir:

Para el Islam, la posibilidad de una persona de cambiar de religión, siempre que no sea para convertirse en musulmán, es inaceptable, porque el abandono de la fe en Alá supone un atentado contra la comunidad islámica, la *umma*. La prohibición de conversión o apostasía pretende salvaguardar la unidad de ésta, porque la protección de la comunidad está por encima del individuo y, en este contexto, se entiende la condena al apóstata porque el bien de la comunidad —su integridad— prevalece por encima de la libertad individual de sus miembros. En cualquier caso, la misma noción de libertad religiosa en el ámbito islámico viene referida necesariamente a la «verdadera religión», el Islam, que se considera la religión natural del hombre. (189)

Si una persona se hace musulmana, no puede dejar de serlo nunca. El único ritual que puede aplicársele al apóstata es la pena de muerte, con ella purifica su situación y se restablece el orden del mundo. Entonces, la forma externa en que el Islam contempla la apostasía es su condena, y su ritual pasa por la aplicación de la pena. (190)

Y por más que los crímenes por apostasía no se llevan a cabo sistemáticamente en todos los países islámicos¹⁰, sí podemos decir que en la mayoría de los países se penaliza que en la vía pública se cometan actos *haram*, como desarrolla López-Sidro:

El derecho positivo de inspiración laica solo está interesado en lo temporal, sancionando los actos que atentan contra otros, mientras que el derecho musulmán también prevé sanciones en caso de violación de los deberes religiosos, como la sanción a la apostasía (abandono del Islam por otra religión), la ruptura pública del ayuno, incluso el incumplimiento de la oración como en Arabia Saudita. (250)

Un ejemplo claro es el delito de no practicar el ayuno en ramadán. De hecho, la propia autora de la novela, Najat el Hachmi, realizó un podcast en la SER llamado para tratar este tema: explica una noticia reciente de 2022 en la que alrededor de cincuenta jóvenes fueron detenidos en Marruecos por romper el ayuno islámico, un acto penado hasta con seis meses de cárcel o multas (El Hachmi, «El delito de comer y beber»). Por si no fuera suficiente, también reclama que se inspeccionó a dos mujeres para comprobar que verdaderamente tuviesen la menstruación lo que les eximiría de ayunar y de ser penalizadas. Denuncia esta injusticia y visibiliza la hipocresía del país: a los turistas europeos se les concede la libertad de culto, pero a los magrebíes se les condena deliberadamente.

¹⁰ Como menciona Castedo en la siguiente noticia: «La lista de países que contemplan la pena de muerte no ha variado con respecto a 2013 y abarca varios continentes y miles de kilómetros: Somalia, Sudán, Mauritania, Nigeria, Afganistán, Irán, Maldivas, Pakistán, Malasia, Qatar, Arabia Saudita, Emiratos Árabes Unidos y Yemen» (párr.8).

Además del marco legal, vemos que socialmente hay un juicio claro hacia estos sujetos, un juicio negativo y una marginalización directa; como también está enfocado hacia las personas LGTB, las que contraen relaciones extramatrimoniales y el adulterio¹¹.

Así pues, la fusión de las leyes y el gobierno con el islam es una mutilación de la libertad total de los ciudadanos, tanto de expresión como de culto. Esto lo podemos apreciar con las secuelas que padecen los intelectuales magrebíes y árabes que critican públicamente el islam, como el exilio forzado de Sadik Jalal al Azm¹².

En consecuencia, estas familias magrebíes musulmanas que emigran a Occidente, como es el caso de nuestra protagonista y sus amigas, comparten la cosmovisión de estos colectivos islámicos; aunque gracias a estar en España gozan libertades que en Marruecos no tendrían. Pero el abandono del islam no es tan sencillo, por la exclusión, como por la dificultad que tienen los exmusulmanes por desprenderse de él en su vida diaria. En las sociedades islámicas, el islam conforma la realidad de toda la comunidad, desde las leyes hasta la vida privada del individuo, en consecuencia, impregna y estructura estos grupos sociales, a partir de sus pilares, pues se conforma el bien y el mal, aquello lícito y lo ilícito; como bien explica Yasmine Mohamed:

M'havien ensenyat a no pensar. Pensar era una activitat desaconsellada, i, de fet, castigada. M'havien ensenyat a fer el que se'm deia que fes. Tots i cadascun dels aspectes

¹¹ Como bien muestra la siguiente noticia «en Marruecos, el artículo 489 del código penal castiga la homosexualidad con hasta tres años de cárcel, el 490 prevé hasta un año de prisión para quienes tengan relaciones sexuales fuera del matrimonio y el 491 contempla hasta dos años de prisión para cualquier persona casada adúltera denunciada por su pareja» (Peregil, párr.2).

¹² Sadik Jalal Al Azm (1934-2016), fue un filósofo sirio que abogaba por el materialismo histórico y el marxismo, y, en consecuencia, no veía factible que surgiera el progreso y la modernidad con la vigencia del pensamiento religioso en el gobierno; idea que plasmó en su obra *Crítica de la razón religiosa* (1968), y que le acarreó muchos problemas: fue despedido de la Universidad Americana de Beirut y fue encarcelado durante una temporada. Por consiguiente, tuvo que exiliarse en Europa y Estados Unidos para evitar tener de nuevo problemas con la ley siria y con su pueblo, ya que en los años posteriores hubo un auge del islamismo muy importante. (Gómez, párr.4)

de la meva vida em venien imposats. Cap decisió depenia de mi: com fer servir el lavabo, com beure aigua, com tallar-me les ungles, com posar-me les sabates i tota la resta, tot estat establert detalladament. Jo no era res mes que una nau creada per difondre la paraula d'Al·là, i, amb sort, per entregar la meva vida a aquest propòsit, la vida perfecta d'una bona musulmana ni més ni menys. (33-34)

La religión en la sociedad tiene una posición primordial, y como se fusiona con el factor sociocultural, y a los hijos se les inculca el islam desde que nacen, por ello el proceso de secularización implica una ruptura con unos hábitos de la vida cotidiana que obstaculiza a los exmusulmanes el pensar fuera de los parámetros islámicos. Este cambio radical de la forma de ver el mundo y lo que ello implica provoca lo que Marlene Winnel denomina «Religion Trauma Syndrome¹³» que engloba los padecimientos psicológicos que sufren los excreyentes. Esta experiencia de secularización está atravesada por el sentimiento de culpa que les martiriza psicológicamente, debido a que es complejo superar el adoctrinamiento fundamentalista y autoritario que recibieron de pequeños, por ello este abandono de muchas veces se acontece mediante una transición compleja y gradual, y se dificulta llevar a cabo las practicas consideradas *haram*.

En *El lunes nos querrán*, vemos que la protagonista en su matrimonio no consigue olvidar el islam, debido a que su esposo Yamal no cumplió con sus expectativas: ella creía que se había emparejado con uno de los «nuevos» marroquíes modernos, y él termina abrazando todavía más su identidad religiosa, dejándose llevar por el fundamentalismo. Por consiguiente, esta situación le perturba: «me parecía ridículo cuando se postraba con fervor sobre la alfombrita de rezar. Al niño le enseñaba a memorizar los suras del Corán mientras que los lunes yo le dejaba comer cerdo y bebía

¹³ Así define este problema psicológico Winnel « Religious Trauma Syndrome is the condition experienced by people who are struggling with leaving an authoritarian, dogmatic religion and coping with the damage of indoctrination. They may be going through the shattering of a personally meaningful faith and/or breaking away from a controlling community and lifestyle» (17).

cerveza delante de él» (232). No solo tenía que fingir de nuevo, sino que tenía que ver cómo le inculcaban a su hijo la religión que le enseñaron a ella sin opción a ser libre, se repetía la historia o pesadilla.

El futuro utópico que había proyectado antes de casarse con él resultó ser un fracaso: «seríamos nosotras las que conseguimos transformar el mundo cambiando nuestros destinos, haciendo compatibles las costumbres de nuestra familia con nuestros anhelos de modernidad. ¿Por qué no? Sí, nos enamoramos de Saíd y Yamal, pero también del futuro que con ellos esperábamos construir» (El Hachmi, *El lunes nos querrán*, 122). Para muchas marroquíes el matrimonio sirve como vía para la emancipación de sus padres y sus normas, pero muchas veces, como es el caso de nuestra protagonista, termina siendo otra subordinación, tanto al patriarcado como al capitalismo. Se pierde la magia y el cariño, y Yamal termina desvelando su verdadera faceta de hombre conservador y machista, tal como explica Naíma:

Llevan engañándonos desde el principio, nunca han querido cambiar, lo de antes, ser como nuestros padres, es demasiado cómodo, no van a renunciar a ello. Nosotros somos un chollo. No solamente hacemos lo que hacían nuestras madres, encima ganamos dinero y les descargamos de sus responsabilidades. (232)

Yamal termina siendo el puro reflejo de su padre y ella, el de su madre: «la que me miraba desde el otro lado del espejo era mi madre, no yo. Ni mis sueños ni mis anhelos, ni mi independencia ni mi libertad. Ni leer, ni estudiar, ni escribir. Entonces abrí la boca y dije: Basta. Al principio vacilando, luego cada vez con más fuerza hasta que lo grité: ¡Basta! ¡Basta! ¡Basta!» (211). Por añadidura se le suma la condición de tener que mantener su familia con el trabajo de limpiadora. En el trabajo explotada, y en el domicilio recaen sobre ella todas las responsabilidades: las tareas domésticas y la crianza, sin ayuda alguna de su marido: «a veces decía: bueno, va, te ayudo, dime lo que tengo que hacer. Entonces yo explotaba. Gritaba y gritaba que para qué había prometido ocuparse de nuestro hijo.

Yo lo odiaba más que nunca cuando cogía la puerta y se iba» (210). Descubre la cruel realidad del matrimonio y le replica a su mejor amiga: «vámonos ya, aquí no nos podemos quedar, no nos quieres, no tal como somos. Nos expulsan. Hace mucho que nos expulsaron» (234). Y realmente la protagonista nunca se libera del todo hasta que consigue vivir con ella, su alma gemela.

Ante una identidad disidente, con la condición de exmusulmana y/o LGTB las personas en estos contextos islámicos se ven presionadas a elegir entre dos opciones: la de resignación y la de huida. Vemos la resignación en la primera etapa de la protagonista: delante de sus padres aparenta ser musulmana devota y enmascara su pensamiento subversivo, en consecuencia, lleva una doble vida que le permite mantener el lazo familiar. Posteriormente, el personaje logra su objetivo de huida con su amiga, deja atrás su comunidad y el seno familiar para encontrar la paz interior y la libertad para ser ella misma, sin presiones ni controles externos. Son formas de reacción ante el repudio social que sufrirían si se descubriera la esencia de su identidad disidente; son, sobre todo, formas de subsistencia y resistencia. No obstante, es obvio que tomar una de estas decisiones siempre será difícil, en la primera alternativa le subyuga a una vida que no desea, a una «orfandad forzada». Es un dilema vital que se replantean muchos exmusulmanes, visto que, como explica Yasmine Mohamed refiriéndose a su madre, cualquier elección supone una pérdida, ya sea para el sujeto exmusulmán o sus padres; en este tipo de familias, es muy difícil compatibilizar el hecho de no creer o no practicar la religión islámica con la relación paternofilial, puesto que está condenada al repudio:

Vaig decidir que viuria per la meva pròpia felicitat, no per la d'ella. M'entristia que la seva felicitat em portés pel camí de l'amargura i que la meva felicitat la fes desgraciada, però no hi podia fer res. Només tenia una vida. Una oportunitat en aquest planeta. I no la malgastaria vivint per la felicitat de ningú que no fos jo. (221)

Finalmente, Yasmine Mohamed había elegido su vida por encima de todo, tal y como hizo Naïma, y Malika Mokeddem¹⁴ (*El desconsuelo de los insumisos*, 2006) pese a todas las consecuencias que ello conllevaba. Por lo que se refiere a las relaciones sociales y los apoyos que tiene, no es casualidad que su mayor amiga sea una mujer exmusulmana, magrebí, inmigrante y pobre como ella. Con ella se siente comprendida, se entienden y se apoyan mutuamente en el «exilio». Una es el reflejo de la otra, con ella consigue mostrarse tal y como es sin miedo (El Hachmi, *El lunes nos querrán*, 73), y alcanza la emancipación que tanto deseaba, aunque cabe destacar que no fue sencillo, teniendo en cuenta su situación económica. Como mujeres migrantes tenían dificultades para encontrar empleo, y cuando finalmente lo consiguieron, de limpiadoras, tenían jornadas laborales extensas a cambio de un sueldo deplorable. Sin embargo, esta amistad no es un «refugio» armónico, ya que la culpabilidad y la aterradora soledad les persigue. Confiesa Naïma: «me carcomía la culpa también por eso: había traído al mundo a un niño al que estaba condenando, por mis propias ansias de libertad, a crecer sin nadie. Ni padre, ni abuelos, ni parientes de ningún tipo. Solo te habíamos tenido a ti» (El Hachmi, 294). Lamenta su soledad, su condena de ser huérfana por ser disidente y exmusulmana, pues ello conllevaba que su hijo creciera sin abuelos ni tíos.

Este destierro examinado tiene que ver directamente con el pensamiento religioso imperante en la sociedad magrebí, y la importancia que le dan al islam. En palabras de Saïd el Kadaoui:

Reducir, estrechar nuestra identidad es darse cita con la barbarie. Ensancharla es, en cambio, parafraseando a otro pensador, Amin Maalouf, “domesticar a la bestia de la

¹⁴ En *El desconsuelo de los insumisos* (2011) Mokeddem explica cómo tuvo que refugiarse a Francia para emanciparse del rol de futura madre ama de casa, y para casarse con su exmarido francés, como Naïma, rompía con todos los moldes sociales y religiosos que marcaban cómo debían ser las mujeres y como tenían que vivir.

identidad”. Una bestia siempre dispuesta a dividir, a crear enemigos a los que enfrentarse. (113)

El mejor índice de esta madurez es sin duda la lectura sobre la propia lectura. Aprender por primera vez el pluralismo, reivindicándolo alto y fuerte, sin excluir ningún de sus vertientes —árabe musulmana, amazig, judía, africana, mediterránea y occidental. Aquello que antes se contemplaba como un factor de división y fragmentación, debe ser considerado como una palanca fuerte para favorecer la reconstrucción de nuestra identidad y su indispensable apertura a lo universal. (51)

Dichas comunidades progresarían y tendrían armonía en el momento en el que acepten la libertad individual de los sujetos que la conforman y su esencia plural. Se trata de terminar con estas «identidades asesinas» de las que habla Amin Maalouf, aquellas que sobreponen su pensamiento sobre el resto de los yoes que divergen. Sigue El Kadooui: «El proceso de polifonía consistiría en albergar diferentes voces en permanente diálogo y proceso de expropiación sería el dominio de una de estas voces por encima del resto. Toda ideología sectaria, también la islamista, favorece este último proceso. Busca imponer su voz de forma unívoca» (146). En definitiva, vemos como a nuestra protagonista se la expulsa del seno comunitario y familiar por no concordar con los parámetros definitorios de los sujetos musulmanes, por ser una mujer que vive fuera de los límites del honor y del *haram*. Es una transgresora, o más bien, una «traidora» para los suyos. Es la historia de una lucha de supervivencia y de protección de esta identidad frágil y conflictiva.

4.2 Sociedad de acogida: racismo y violencia estética

El emigrante es la víctima primera de la concepción “tribal” de la identidad. Si sólo cuenta con una pertenencia, si es absolutamente necesario, elegir, entonces el migrante se encuentra escindido, enfrentado a dos caminos opuestos, condenado a traicionar o a su patria de origen o a su patria de acogida, traición que inevitablemente vivirá con amargura, con rabia (Maalouf, , 49)

A nivel social, además, se convierte en un inmigrante, con toda la connotación negativa a la que está asociada este vocablo. Se trata de una etiqueta cuyo peso simbólico es tan notorio y real como el grillete que arrastraban los antiguos presos. (El Kadaoui, 92)

Después de analizar la concepción que se tiene de Naíma por parte de su comunidad, en este apartado nos centraremos en examinar la mirada occidental sobre ella. Y como bien alega Frantz Fanon: «entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte, no es una mirada» (12). No se trata de una mirada de juicio benévola con el «otro», es una carga que incide en su autopercepción y en su valoración como sujeto. Siempre que se piensa al «otro» se lleva a cabo mediante estereotipos, y esto se produce por un desconocimiento, que, en caso de los occidentales, muchas veces se ve enmascarado por una visión racista y reduccionista. La concepción social que de los magrebíes se tiene en España tiene mucho que ver con la historia, como defiende Moussa Bourekba , los ocho siglos de presencia árabe en la península árabe han generado una serie de clichés sobre los «moros» que tienen que ver con «esta percepción se basa en una serie de prejuicios en línea con las necesidades políticas del momento y que estereotipan a los árabes/musulmanes como fanáticos, salvajes, perezosos y enemigos de los valores que caracterizan a España. Se activó desde entonces la dicotomía españoles versus moros» (21).

Estos estereotipos racistas no se pierden con el tiempo, al contrario, cobran más fuerza en el siglo XX durante la colonización del territorio marroquí y la Guerra Civil en España.

Edward Said en su obra culmen *Orientalismo* (1978) indica que Occidente creó un imaginario y vocabulario sobre el «otro» (colonizado) en el que se le adjudica unas características peyorativas que reafirman sistemáticamente su posición de inferioridad. Hay una relación jerárquica en la que Occidente ocupa la posición de dominación sobre Oriente y, en consecuencia, el «otro» es calificado como irracional, salvaje, y violento. Como no encaja con los valores hegemónicos de Occidente es deshumanizado. Esta manipulación de la imagen del «otro» con el fin de demonizarlo y justificar el sometimiento imperial, especifica Albert Memmi «es la mejor expresión del hecho colonial y uno de los rasgos más significativos del colonialista» (132). El racismo, por lo tanto, es un pilar fundamental para sustentar la posición de los dominantes sobre los colonizados. Según Bourekba, estos discursos de odio evolucionaron de tal manera que se pasó de discriminar a los magrebíes por «moros» a hacerlo por su condición de «musulmanes»:

Se trata más bien de una reactivación y de una evolución de los discursos estereotipados en un contexto marcado por fenómenos como el terrorismo —lo que hace que se insista cada vez menos en la arabidad de los inmigrantes y cada vez más en su islamidad— o guerras (guerra del Golfo, guerras en Siria e Irak, etc.) que llevan a varios actores a relacionar estos dramas con los musulmanes de España bajo el pretexto de que ambos tipos de actores comparten la misma religión. Así, pasamos de *moro* a *musulmán* y, en línea con la visión de un islam monolítico, cualquier asunto que implique a un musulmán despierta suspicacias sobre «la comunidad musulmana» (igualmente monolítica), desde España hasta Indonesia. (23)

Después de los atentados del 11S el rechazo hacia los musulmanes se intensificó en los países Occidentales, se les veía como «fanáticos religiosos» y «violentos». Tan solo por compartir orígenes o religión los occidentales relacionan directamente a los musulmanes con los *yihadistas* y hacia ellos solo hay un sentimiento de miedo y desconfianza. Esto tiene que ver con el «rasgo del plural» que utiliza Santiago Alba Rico:

El conocimiento excluyente siempre se representa al «otro» como una unidad. Fijémonos en que los medios y los tertulianos hablan siempre del «islam» ignorando que bajo ese rótulo estamos englobando a 1.400 millones de personas que viven en 54 países de cuatro continentes donde la religión musulmana es mayoritaria, pero igualmente repartidos por países en los que las minorías musulmanas tienen ya su propia historia y su propia personalidad. Es absurdo imaginar a todos los musulmanes iguales. En términos religiosos está de entrada la diferencia entre suníes y chifes, que a veces no se reconocen entre sí como «musulmanes». (...)

Hay que distinguir también entre musulmanes, con toda su pluralidad ya enunciada, e islamistas, que son otra cosa y dentro de los cuales hay asimismo grandes diferencias. (43)

A la comunidad musulmana se le percibirá como un colectivo con una identidad homogénea y unificada, no se planteará que los orígenes de los musulmanes son diversos y como, de manera similar, lo son las ramas islámicas; la individualización queda totalmente descartada, para los occidentales este grupo social tiene un pensamiento único y firme. Entonces, como bien plantea Santiago Alba, los islamófobos niegan «la capacidad de los sujetos para tomar iniciativas, salvo en la dirección del “mal”» (175). Además de no reconocer la pluralidad que hay en este grupo social, se considera que estos sujetos no tienen la iniciativa para tener criterio y pensamiento propios. Los musulmanes, por tanto, se sumergen en el anonimato en su colectivo, se les despersonaliza, y se les asimila automáticamente al islamismo radical. Esta idea de la generalización nos la encontramos en el siguiente texto donde lo expone la protagonista de *El lunes nos querrán*:

Me acompañaste a esa radio en la que una mujer rubia muy enérgica me interrumpe cuando contestaba a sus preguntas y de repente era como si yo fuera la culpable del machismo del mundo musulmán, como si no tuviera derecho a reflexionar sobre feminismo porque había nacido en el machismo. (260)

Este señalamiento responsabiliza a nuestro personaje femenino del machismo de los «suyos» que, paradójicamente, ella misma padece; es una afirmación incongruente teniendo en cuenta que el machismo se figura en todas partes, inclusive en el mundo

occidental, y evidentemente las mujeres no son las responsables directas de su opresión.

Fanon añade:

Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y, sobre todo, sobre todo, «aquel negrito del África tropical». (113)

Es la pura destrucción del individualismo de las personas racializadas, una representación perfecta del orientalismo. De la misma forma que la asociación de los orígenes árabes o magrebíes con la fe musulmana se realiza de forma natural, como si se fuera una verdad indiscutible. Por el hecho de que la mayoría de las habitantes de los países islámicos sean musulmanes, no exime que haya personas que profesen otra religión como puede ser la judía o cristiana, o que simplemente sean no-creyentes. Por esta cuestión, Jordi Moreras nos sugiere problematizar la expresión de «musulmán/a»:

Los condicionantes que acompañan al hecho de desarrollar unas prácticas socioculturales y religiosas en un contexto diferente al de origen, con los inconvenientes que suponen para mantener su observancia, y con la carga identitaria derivada de sus manifestaciones comunitarias, obliga a ir más allá del empleo de una definición de uso corriente, como la que podría facilitarnos cualquier diccionario (como por ejemplo, el de la Real Academia Española: “Musulmán, aquel que profesa la religión de Mahoma”).

Existen buenas razones que justifican este esfuerzo:

En primer lugar, la necesidad de revisar las diferentes estimaciones sobre musulmanes en Europa, que se basan en el principio nacional (residentes extranjeros que provienen de regiones musulmanas), sin atender a su vinculación con el hecho religioso islámico. Con ello se está favoreciendo la racialización de la categoría religiosa atribuida a una serie de determinados colectivos, fundamentalmente extranjeros (por lo que se deja fuera a los nacionales que han nacido como musulmanes, o que han optado libremente por esta fe), y sin conocer la relación que mantiene cada individuo con esta creencia religiosa; (34-35)

Como bien explica Moreras, al islam se le «racializa», y por este motivo se demoniza, por ser la religión del «otro», ya que en realidad comparte muchas similitudes con el cristianismo. «Musulmán/a» pues, se refiere a aquél individuo, que por sus orígenes,

pertenece a la comunidad islámica. Como ya hemos explicado, musulmán se nace, sigue

Moreras:

De acuerdo con esta lógica, aquél que nace de padres musulmanes forma parte del islam, esto es, se convierte automáticamente en musulmán. El nacido musulmán (*fitri*) protagoniza un largo proceso de socialización que marca las diferentes etapas de su vida. A través de ellas, se espera que el musulmán cumpla con toda la serie de obligaciones canónicas que impone la doctrina. Este cumplimiento no sólo se convierte en un acto de salvación personal, sino de mantenimiento de su condición como miembro de una comunidad de creyentes. (36)

Por esto, es muy difícil que a los exmusulmanes se les conciba y se les acepte como lo que son. Debido a su nacionalidad o a la de sus padres, se le vincula a esta religión y, por consiguiente, en las sociedades de Occidente se les discrimina por parecer musulmanes, es decir por tener facciones físicas parecidas a las de un árabe o magrebí. Wassyla Tamzali lo explica muy bien cuando afirma que el islam se convierte en el lazo que la aúna la sociedad musulmana y lo que relaciona a los inmigrantes magrebíes a su país:

Desde el principio, nos enfrentamos a una cuestión que se planteará una y otra vez y que es lo que realmente cuenta de nuestro compromiso: nuestra pertenencia a la cultura musulmana. Tuvimos unos debates muy vivos sobre los criterios que regían nuestra agrupación, pues, para la mayoría de nosotros, alejados de las prácticas religiosas, libres pensadores, agnósticos, ateos y que, en cualquier caso, rechazábamos que se nos identificara con un culto, aquello planteaba un problema. Pero llegamos a la conclusión de que, tanto si *procedíamos* de la cultura musulmana como si *pertenecíamos* a ella, estábamos todos en el mismo barco. (102)

Pese a que muchos no concuerden con la fe islámica, no se pueden desprender de su colectivo dado que pertenecen a él y forman parte de ella por sus orígenes. El islam deja de ser únicamente una religión para convertirse en una seña identitaria que agrupa a estos sujetos. Lo que ocurre, en este sentido, es que a los exmusulmanes se les considera «desertores» por haber abandonado su comunidad (y la religión hegemónica). Desde el punto de vista del discurso hegemónico musulmán, los magrebíes no-creyentes se han alineado con la comunidad dominante y racista, han «defraudado» a su clan porque estos

exmusulmanes se avergüenzan de sus orígenes y asimilan la cosmovisión europea, para ser aceptados en el país de acogida. Naíma comenta: «ya sabes, aquí aún no te consideran del país y allí creen que ya has dejado de ser como ellos» (El Hachmi, *El lunes nos querrán*, 244). Pero lo que sucede es que estos sujetos subversivos topan también con el rechazo de la sociedad de acogida, donde no se le trata como un igual, sino que se les margina sistemáticamente. Por consiguiente, estos individuos destacan con su diferencia en todas las sociedades en las que se encuentran. Además de la diferencia, hay un discurso de odio propagado por la ideológica de derechas que subraya todavía más este rechazo, explica Esteban Ibarra:

Las falacias de la “invasión” inmigrante, del abuso por el “extranjero” de los recursos sanitarios, educativos, de desempleo y otros derechos que amparan a todos los trabajadores, señalan a los inmigrantes como depredadores del insuficiente Estado del bienestar en España. Toda su propaganda pivota en la ecuación inmigración=desempleo=delincuencia=inseguridad ciudadana, conocida como la “tetralogía lepeniana”, la mayor falacia de los tiempos que corren. (61)

La inmigración, por lo tanto, supone un peligro para el bienestar de los españoles, según este relato xenófobo. Asimismo, a estos inmigrantes se les insiste continuamente en su «deber» de integrarse en su nuevo país de residencia, pero en realidad muchas veces lo que se les exige es la asimilación. ¿Qué supone verdaderamente esta supuesta «integración»? ¿el olvido de toda la cultura, tradición y religión de origen? O ¿el dejar de ser moro/a? Abdelmalek Sayad en *La doble ausencia* precisa: «es como querer olvidar, como querer ser natural, como querer dormir. Basta con querer olvidar para no olvidar; basta con querer ser natural para no parecer natural y no se puede dar la impresión más que cuando no se intenta dar la impresión» (312). El migrante, pues, tiene que omitir u olvidar lo que «es» y lo que ha heredado de sus padres, para asumir el modo de vida occidental. Sin embargo, pese a que haya logrado esta integración tan aclamada por los occidentales, es muy difícil que se le considere como uno de los suyos, explica Ibarra

«nadie se integra si no le dejan, lo hemos afirmado en numerosas ocasiones, y no vale cualquier camino, incluso hay falsos caminos hacia ninguna parte.» (74), siempre se topa con el rechazo social. Y esto lo vemos muy bien en *Jo també soc catalana* (2004), donde nuestra autora, El Hachmi, reclama su catalanidad y denuncia el repudio que recibe por parte de la sociedad catalana. Sin embargo, e la marca distintiva, de su condición de «extranjero» no se puede liberar. Es una línea que siempre le separa del país de origen y sus ciudadanos. Ante esta imposición de integración, Sadri Khiari explica la propuesta del Parti des Indigènes de la République es el desacato a esta orden:

HB: *Va te faire intégrer !* es un lema de las luchas de la inmigración. Lo retomamos y creo que le dimos difusión, funcionó muy bien. Significa que no tenemos ninguna cuenta pendiente en cuanto a nuestra inmigración, y también puede significar: «Sois vosotros los que tenéis que integraros, es decir, aceptar nuestra existencia» (...)

SK: Por eso también la consigna es importante. ¡Cuando decimos «*Va te faire intégrer!*», significa claramente: «Me niego a cumplir la orden y me niego a plantearme esa cuestión. El problema sois vosotros. No admitís vuestra responsabilidad en el racismo y la discriminación en Francia, no admitís que Francia cambia con nuestra mera presencia y que sigue cambiando, "integrándose", es decir, incluyendo la multiplicidad de las vidas que la forman, de las culturas, de las formas de ser, de las espiritualidades, etc.» (48)

Occidente asume la pluralidad cultural que tiene, por eso, en el otro extremo, vemos como se opta por reivindicar y defender esta interculturalidad; como bien justifica Ibarra, hay que abogar por la interculturalidad porque los flujos migratorios van a persistir y hace falta naturalizarlos (74). Su propósito es terminar con esta integración, o más bien, asimilación forzada, para ensanchar el abanico y romper con la jerarquía cultural. La cosmovisión occidental deja de tener la primera posición, deja de considerarse superior a las demás. Con este fin se forjan conceptos como el «multiculturalismo» y el «relativismo cultural» para afrontar la subordinación del resto de culturas, tradiciones y religiones a la cosmovisión hegemónica que es la occidental. Sayad define así estas nociones «" todas las culturas son igualmente valiosas", como todas las lenguas son igualmente valiosas o,

aún (...), como todas las religiones son igualmente valiosas, pero eso solamente en un «cielo puro de las culturas» (o de las lenguas o de las religiones)» (23). Pero lo que nació como herramienta para desviar los discursos de los dominantes del centro, terminó convirtiendo estas otras culturas periféricas en algo diferente y exótico que llama la atención de los europeos. Explica Naíma, en *El lunes nos querrán*:

Cuando la gente se daba cuenta de que no le hablaba en la lengua de mi madre se sentían decepcionados y me decían: qué pena perder una lengua, y yo no me atrevía a contarles que para conservar la lengua me hubiera tenido que quedar en el barrio bien tapada. Lo único que conseguía explicar era que las lenguas no van solas, que están vinculadas a emociones y que mis emociones hacía décadas que no estaban ligadas a la lengua de mi pueblo. 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 conservásemos la lengua, la cultura y las cosas buenas de nuestro origen. Toda la multiculturalidad que entonces estaba de moda se materializaba en nosotras, en nuestros cuerpos y nuestras vidas, y nadie nos preguntaba qué era lo que queríamos en realidad. (262-263)

Explica cómo se le exige integrarse «bien» en el país de adopción, pero al mismo tiempo, no abandonar su comunidad de origen con su consecuente cultura, religión y lengua; puede que se vea como un acto de desertor, y que por ello se repudie. Naíma, rechista como tiene que justificarse continuamente ante los occidentales, por su modo de vivir la vida y por su laicidad, que chocan con la cosmovisión de su grupo «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. Quizá habría sido más cómodo dejarme llevar por la corriente y responder a todo que sí» (El Hachmi, *El lunes nos querrán*, 62). El hecho de ser la «oveja negra» sorprendía a los europeos, y su incompreensión no cambiaba cómo encasillaban a la autora en la marca de «musulmana», y la impulsan a seguir el modo de vida islámico. Y mientras tanto, la protagonista explica cómo, entre sus compatriotas musulmanes, «allí me sentí más extranjera que nunca» (263), porque se había despegado de las prácticas islámicas, y por su identidad peculiar, se siente extranjera entre los supuestos «suyos». Algunos blancos la utilizaban para blanquear su

imagen y divergirse del racismo, continua «por no hablar de los que me convocaban para poner una nota de color en sus actos, hay que ser diversos, inclusivos. Lo que había escrito parecía importarles poco en realidad» (263). Pero bajo el lema de la pluralidad étnica e identitaria no conciben su subjetividad subalterna, y su condición peculiar de exmusulmana, siempre terminan aunándola con la comunidad islámica y sus pensamientos religiosos. Esta exotización, como rasgo orientalista, se detecta de mismo modo en un episodio en el que Naïma se presenta a un concurso literario, experiencia autobiográfica de la propia El Hachmi:

Algunos interpretaron que mi libro era una prueba de mi integración en la sociedad; otros me dieron palmaditas en la espalda y se asombraron de que alguien como yo hubiera podido escribir un relato como ese. Ya sabes, creían que no podíamos ni hablar, ¿cómo íbamos a escribir? También hubo un chico que me acorraló en el pasillo diciéndome que yo no merecía ganar, que él también se había presentado al premio y que era imposible que yo pudiera dominar su lengua —dijo “mi” lengua—mejor que él. Que, seguro que me lo habían dado por mora, a los moros os lo dan todo. Pero no te creas que por eso ya eres de aquí, tú siempre serás una extranjera, y este regalo que te han hecho es lo máximo que puedes conseguir. (...) Pasado el tiempo, cada vez que cogía el cuaderno y el bolígrafo me acordaba de él y no podía evitar sentirme una intrusa. (149)

Detectamos en este párrafo la posición de inferioridad que se tiene de los migrantes, y el asombro que les causa a los europeos que uno de ellos domine el idioma, y, además, sabe escribir. Independientemente de si ese migrante haya nacido en el país o habite en él desde hace muchos años, siempre se sospechará que no es capaz de manejar muy bien el idioma. En el mismo orden, resultado del orientalismo, a estos magrebíes normalmente se les ve como personas poco cultas e inclusive poco perspicaces, y por ello, sorprende tanto que una «mora», como la protagonista, haya ganado el premio; y el joven que le acorrala en el pasillo le recuerda su postura. Estos prejuicios racistas terminan impactando en la protagonista, la acomplejan de tal manera que desarrolla el síndrome del impostor con el ejercicio de la escritura. Ante los señalamientos negativos que recibe por parte de los

Europeos, el «otro» termina reflexionando sobre su valor como persona, y como bien justifica Fanon, en el otro lado siempre está la mirada blanca:

Los negros son comparación. Primera verdad. Son comparación, es decir, que en todo momento se preocupan por la autovalorización y el ideal del yo. Cada vez que contactan con otro surge una cuestión de valor, de mérito. Los antillanos no tienen valor propio, son siempre tributarios de la aparición del Otro. Siempre es cuestión de que sea menos inteligente que yo, más negro que yo, peor que yo. Toda posición de sí, todo anclaje de sí establece relaciones de dependencia con el hundimiento del otro. (175)

Tras estos prejuicios racistas en el certamen literario, vemos como la protagonista interioriza la vejación; piensa continuamente que ella no es competente escribiendo, como tampoco es apta para los estudios académicos, manifiesta:

¿Y si las clases se me hacían incomprensibles, si no era capaz de pasar los exámenes y se demostraba que las moras de barrio no podían ir tan lejos, ni entrar en sitios en los que ninguna mora de barrio había entrado antes? ¿Se darían cuenta mis compañeros y profesores de que yo venía de donde venía? ¿Me exigirían más por eso o me darían una palmadita condescendiente en la espalda? (El Hachmi, 176)

Y estos miedos también están estrechamente vinculados al clasismo, ella teme ser criticada por sus compañeros de clase por provenir de un barrio obrero, por ser menospreciada por ello. Como de la misma forma se preocupa por no ser capaz de ser buena alumna y por no comprender las clases y su lenguaje complejo. Todo esto es fruto del reflejo que los occidentales tienen de ella como «mora» pobre, y para ella, el hecho de haber podido acceder a la Universidad es un privilegio que ha obtenido por azar, nada propio de los norteafricanos de su barrio obrero. A posteriori, se vio obligada a abandonar los estudios por su situación económica, para trabajar y ejercer de madre: «yo no soy escritora. Soy madre, mora, pobre, inmigrante, una mujer de limpieza. ¿Cuándo has visto tú a una mujer de la limpieza que escriba? Al decírtelo sentí una punzada en un lugar profundo, muy antiguo, muy remoto, justo debajo del estómago, Era el dolor de haber enunciado» (El Hachmi, 220). Su sueño siempre había sido ir a la universidad, pero ante

una situación tan complicada económicamente, y con un hijo a cargo, tenía más peso trabajar para poder sobrevivir con su hijo.

Esta inferioridad asumida como verdad, también la vemos en el aspecto físico de la protagonista; tiene que ver con el canon de belleza occidental, pero sobre todo con las circunstancias materiales que le empujan a querer disimular sus facciones magrebíes: «intentando parecer siempre lo menos mora posible. Pensaba así entonces, ¿te acuerdas? Que para encontrar trabajo tenía que disimular todo lo que me hiciera parecer extranjera. (...) Una vez llegué a mentir. Dije que me llamaba Ana. Todo habría sido más fácil si me hubiera llamado Ana» (El Hachmi, 177). El deseo de asimilación de la paria hace evidente lo difícil que les resulta a los migrantes racializados encontrar trabajo o encontrar un alquiler y por ello, el personaje anhela en muchas ocasiones ser europeo, o al menos, parecerlo, que esto le facilitaría más la vida. La película *Quiero ser italiano* (2011) dirigida por Olivier Baroux, representa a la perfección este problema: el protagonista es un argelino que engaña a la compañía en la que trabaja diciéndoles que es italiano cuando en realidad es de origen argelino. Lo hace, como ya hemos dicho, para que le contraten, de manera que, si hubiesen conocido en un primer momento su verdadero nombre, Mourad y no Dino, no lo habría conseguido. Por este motivo, la protagonista descubre, como Fanon, un deseo de disolución de la diferencia: «desde la parte más negra de mi alma, a través de la zona sombreada, me sube ese deseo de ser de golpe blanco» (79). Ser racializado es una condición marginal que dificulta las circunstancias vitales de estos sujetos porque el sujeto occidental lo ha definido así: les han adjudicado la posición de inferioridad, y, por ende, no es de extrañar que algunos de estos migrantes deseen la vida de los europeos. Como bien indica Fanon, la «racialización», específicamente ser «moro» se problematiza cuando hay presencia blanca:

Mientras que el negro esté en su tierra, no tendrá, excepto con ocasión de pequeñas luchas intestinas, que poner a prueba su ser para los otros. Tendrá, por supuesto, el momento de «ser para el otro» del que habla Hegel, pero toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada. Parece que esto no ha llamado lo suficiente la atención de los que han escrito sobre la cuestión. (...) Porque el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco. A algunos se les meterá en la cabeza el recordarnos que la situación es de doble sentido. Nosotros respondemos que eso es falso. El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. (111)

Se es «moro» frente a los europeos, y esta marca se problematiza cuando emigra a un país europeo o nace en el seno de una familia magrebí en Europa; a partir de ahí desencadena toda una serie de discriminaciones que en su país no sufriría. No obstante, la clase social es fundamental para estas experiencias, y esto lo percibe la protagonista cuando ve como sus compañeras de trabajo son explotadas de la misma manera y son blancas.

Cuando menciono el sueño de ser blanca de la protagonista, también me refiero a los estereotipos de belleza del momento. La obsesión por la delgadez sigue muy vigente hoy en día, pero digamos que en la década de los 2000 era todavía mayor, ya que el ideal de belleza era de mujeres muy esbeltas. Por este motivo, a lo largo de la novela vemos como debido a la obstinación de la figura principal por encajar en estos cánones, termina desarrollando un desorden alimenticio que se apodera de su vida. Lourdes Ventura explica que:

En las sociedades del Primer Mundo, en las democracias marcadas por el hedonismo y el consumo salvaje, el mercado de la juventud y la belleza nos involucra a todos; ser o no ser atractivos, seductores, ésa es la cuestión. La civilización de la imagen ha empezado a dejar muertos vivientes en la cuneta; el que no supera los imperativos de belleza que exige la sociedad del espectáculo queda marginado; se nos consiente a hombres y mujeres ser extravagantes, disfrazarnos, reinventar nuestros propios cuerpos, convertirnos en fetiches sexuales, pero no se nos permite ser poca cosa. (26)

La imagen corporal termina teniendo un peso muy importante en la época contemporánea. El capitalismo, en colaboración con el patriarcado, difunde por los medios los cánones de belleza e impulsa a las mujeres a consumir productos para alcanzar esta perfección

estética. Y, en consecuencia, mediante mensajes repetitivos, ejercen una presión enorme en las mujeres para que intenten lograr encajar en este ideal de belleza. A este fenómeno Naomi Wolf lo tildará con un concepto interesante al afirmar que «estamos en medio de una violenta reacción contra el feminismo, que utiliza imágenes de belleza femenina como arma política para frenar el progreso de la mujer: es el mito de la belleza» (14). Este afán por conseguir ser lo suficientemente atractivas y delgadas para encajar en este estereotipo de belleza, termina siendo uno de los objetivos principales en su vida; Irati García lo desarrolla en su trabajo de investigación:

El aumento de la atención social por el culto al cuerpo y el prestigio de la belleza como una parte de estos estándares hace que los significados implícitos a las características de un cuerpo se vuelvan más evidentes en las vivencias individuales. Esto, unido al prestigio del cuerpo bello, tantas veces representado en anuncios y series de televisión, podría ser un catalizador de los procesos de modificación personal, tanto a través de prácticas corporales continuadas como la dieta o el entrenamiento físico, o concretas, como las cirugías estéticas. (20)

El sistema capitalista rentabilizó la meta primordial que inculcaba el patriarcado desde la Edad Moderna en las mujeres: convertirse en mujeres bellas según los estándares para ser aprobadas socialmente. Aunque realmente se trate de un mero espejismo inalcanzable, las exigencias son tantas, que las mujeres nunca quedan satisfechas, aun cuando se han sometido a cirugías estéticas o han logrado perder peso, siempre quedarán «defectos» que les acomplejarán y les impedirán ser impecables. Como bien explica Katarzyna Moszczyńska-Dürst:

In conclusion, the materiality of the bodies of young characters, subjected to diets and all kinds of painful cosmetic treatments, might be conceived as the result of the symbolic subjugation of women to the patriarchal cultural logic and consumerism within which the female body is exploited and coveted as a commodity. (9)

La lógica del capitalismo y el sistema patriarcal vinculan fuerzas para someter a la mujer al «mito de la belleza» (Naomi Wolf, cap.1), para continuar oprimiendo a las mujeres mientras se les convierte en potenciales consumidoras de productos cosméticos u

operaciones estéticos. De ahí que Lourdes Ventura habla de una presión que nos persigue toda la vida «las mujeres nunca estamos a salvo. La presión que ejerce la tiranía de la belleza sobre mujeres capacitadas en todas las esferas de la vida no es más que una regresión a un estadio de inseguridad y falta de autoestima» (28). Es una meta que siempre está presente, con su consecuente angustia y ansiedad por querer encajar en un canon tan estrecho; y es evidente que la marca racial se destaca, pues, que la que ocupa el primer puesto en este estándar de belleza es la mujer blanca, invisibilizando así toda la diversidad que hay.

El propósito de Naíma es ser aceptada, tanto por los «suyos» como por los occidentales, quiere ser aceptada tal y como es, y uno de los métodos que llevaba a cabo es seguir dietas y hacer ejercicio para encajar en este canon de belleza. Este afán por adelgazar tiene mucho que ver con el proyecto de felicidad que quería construir Naíma, explica Moszczyńska-Dürst:

Their idea of “compulsory thinness” is a utopian vision of a more “livable life,” their main “promise of happiness” including the elements of optimism, victory, and redemption, identified by Diaz and Morant as basic components of the body cult rhetoric. Following Lauren Berlant’s line of thought one might view this form of the body cult as a practice of “cruel optimism.” It is based on the belief that adjustment to a conventional body image and conventional practices of living and being in the world would automatically secure one’s happiness and a better, more prosperous life. (9)

Pero su meta de pérdida de peso no se desarrolla de manera saludable: expresa a través de la comida sus problemas personales, y se alimenta en términos de castigo/premio. Los atracones podían significar una penalización: «comí sin parar durante horas. Era mi castigo. Por haber confiado, por ingenua, por dejar que me engañaran» (El Hachmi, 235). Como cuando su padre descubrió que salía con Yamal; o recompensas meritorias de haberse reprimido durante mucho tiempo: «comí sin parar durante horas. Era mi castigo. Por haber confiado, por ingenua, por dejar que me engañaran» (235). Pero también

pueden simbolizar la alcanzada liberación, ser observados como obsequios o recompensas al sufrimiento pasado «al fin sería como quería ser. (...) Ya no estábamos a dieta, ya no hacía falta. Podíamos comer lo que nos diera la gana (175)». De hecho, al final de la obra termina consultando un psicólogo por estos problemas, pero estos atracones nacen a raíz de reprimirse a comer los alimentos calóricos. Como bien escribe Irati Garcia:

Bajo la idea de que el hambre femenina se encuentra implícitamente poco legitimada, y la necesidad de control, contención y negación en la que las personas leídas como mujeres son socializadas, no es extraño que el atracón a escondidas y en espacios cerrados sea la otra cara de la moneda. Este atracón viene con las sensaciones de derrota, culpa, vergüenza, suciedad... y en ocasiones llega a minar toda la seguridad adquirida durante el proceso de dieta. (18)

Cuando la protagonista pare, pierde toda capacidad de control sobre su cuerpo, y narra «estaba ensimismada con todo lo que le estaba pasando a mi cuerpo, de repente seguía su curso sin que yo tuviera ningún poder sobre él. Por lo que era extraño después de haber pasado tantos años intentando controlarlo» (El Hachmi, 205). Su cuerpo había cambiado, empezaron a salirle estrías y marcas que no tenía, y empezó a ganar peso desorbitadamente. Eso significaba perder todo el poder sobre su cuerpo, su proyecto de adelgazar y encajar en los ideales. Y en contraposición, su mejor amiga pasaba horas en ayunas y practicaba obsesivamente ejercicio. Naíma en vez de detectar las conductas problemáticas para la salud mental de su amiga, envidiaba su fuerza de voluntad, cuando en realidad ambas compartían un desorden alimenticio. Naomi Wolf expone de este modo los problemas psicológicos que nacen de estos cánones utópicos:

Los estragos del mito de la belleza nos destruyen físicamente y nos provocan un debilitamiento psicológico. Si hemos de liberarnos del peso muerto en que ha vuelto a convertirse hoy el ser mujer, no son votaciones, antenas políticas ni pancartas lo que se necesita; se necesita una nueva manera de ver las cosas. (24)

Sumado a la delgadez, a las mujeres se les empuja sistemáticamente a ser femeninas y a concordar con los roles de género y la heteronormatividad. Naíma, después de quitarse el velo, se acicalaba, se maquillaba y exhibía su cuerpo, y esto evidentemente es resultado de esta feminidad inculcada socialmente. Muchas feministas declararon como resultado de la opresión patriarcal, y afirmaron que no debía ser reproducida y tenía que ser abolida; para estas mujeres magrebíes significaba insumisión a las reglas estrictas de su colectivo, la rebeldía. Para ellas deshacerse del velo y lucir el cuerpo, arreglarse, maquillarse, es romper las normas, consiste en un goce que no pueden disfrutar muchas mujeres.

Me probé ropa que escogiste tú y que yo nunca en la vida me habría puesto: vestidos cortos, pantalones ajustados, tops que dejaban el ombligo al aire. ¿Por qué no? ¿Por qué no podía ser otra completamente distinta? A ti esa pregunta ni se te pasó por la cabeza y fuiste dándome modelos más atrevidos. Escotes, faldas cortas, licras que se ajustaban al cuerpo. (...) En el espejo yo veía reflejado la viva imagen de lo prohibido, pero me volvía hacia ti y tenía la sensación de que me estaban mirando por primera vez. Me observaba a mí tal como era, como diciéndome que no había nada malo en mí, que ser agradable a la vista no era ningún delito. (El Hachmi, 79-80)

En este momento Naíma empieza a salir de su zona de confort y toma partido en su lucha contra la culpa y contra la mirada enjuiciadora de los «suyos». La feminidad toma un significado diferente, transgresor y empoderante. Cuando Naíma relata que «al subir al tren saqué el pañuelo que llevaba en el bolso. Lo arrojé a las vías y nunca más volví a cubrirme (246)», representa el culmen de su insumisión a las normas, su absoluta negación a seguirlas. Joumana Haddad (2010) y Hélène Cixous (1995) son firmes defensoras de la feminidad y de la sexualidad de las mujeres, ya que, durante tantos siglos, las mujeres han sido acalladas y reprimidas. Por ello Naíma, pero sobre todo su mejor amiga, después de su divorcio, intentan hallar en las relaciones esporádicas, aquellas experiencias sexuales que no pudieron disfrutar en el pasado.

Se descubre al final que tanto el sexo como la obsesión por perder peso, por tener una dieta saludable y hacer deporte, son formas de reaccionar ante el «trauma» de la orfandad, la exclusión y la soledad, a través del autocastigo que se adjudican. Al no exteriorizar, como la protagonista, sus penas, intenta evadirse de sus pensamientos con sexo desenfrenado con desconocidos y deporte excesivo. Es el dolor de la soledad, del aislamiento, pero, sobre todo, la culpa y el miedo al desamparo total, dado que en el país de recepción no la acogen con fraternidad. En definitiva, en el final se experimenta un «despertar» en la protagonista, descubre que había idealizado erróneamente las circunstancias de las jóvenes no musulmanas, pues también sufren las consecuencias del patriarcado y las injusticias del capitalismo feroz, como ella (178); ve que la realidad es hostil y no le permite alcanzar esa anhelada felicidad.

5. Un debate sobre la identidad de Naíma: ¿Tránsfuga o paria?

A partir de las marcas de exclusión analizadas en los apartados anteriores, podemos llevar a cabo una reflexión para delimitar si nuestra protagonista puede encajar mejor en el concepto de paria o en el tránsfuga. Estos términos teóricos han sido de gran utilidad para dar nombre y exponer las circunstancias vitales de los individuos que socialmente se ven rechazados por su marca diferencial, como puede ser su etnia, raza o género. La figura que nos incumbe, Naíma, comparte rasgos distintivos de vocablos, y por ello, hace falta realizar un análisis profundo para inclinarnos por uno de ellos.

La noción de «paria» se vincula a la comunidad judía, no obstante, su origen no es europeo, explica Eléni Varikas:

Proviene sin duda del uso metonímico de la palabra tamil *parayan* (el que toca el tambor) acuñada por los europeos, palabra que nunca perteneció al vocabulario de los indios y su uso metafórico aún hoy en día se percibe como un insulto colonialista, ya que reproduce la visión brahmánica de los intocables. Sobre todo, así es con el significado de la palabra en inglés donde el sentido peyorativo común (*pariah dog* <perro callejero>, *prófugo* del Estado = *delincuente, desleal, criminal*) es más fuerte que el significado político metafórico relacionado con exclusión y desigualdad. (126-127)

Como explica Dumont, citado por Varikas (2011) hace referencia a aquellos individuos que, debido a sus pésimas condiciones económicas, se ubica fuera del sistema de las castas y se ven subyugados por ello. El término ha sido utilizado a lo largo de la historia para designar aquellos sujetos que son discriminados por el gobierno y por su comunidad, como bien lo define Paula Calderón, es «aquella persona que se encuentra excluida de las ventajas que gozan las demás, incluso de su trato, por ser considerada inferior» (137). Se puede aplicar a todos aquellos individuos marginados, como los negros, a quienes se les negó la ciudadanía, especifica Varikas:

Desde ese momento, la figura de paria ha sido nutrida y moldeada por las múltiples formas de antinomia que la habían generado: la exclusión de las mujeres del sufragio universal y de la igualdad de derechos para el trabajo, la barbarie de la Reconstrucción después de la emancipación de los esclavos estadounidenses, el linchamiento y las

prácticas de discriminación en ese país, los inconvenientes de la abolición de la esclavitud de los gitanos en los Balcanes a mediados del siglo xix, el Caso Dreyfus (El muladar de Job de Bernard Lazare) y la identificación racista antropométrica de los gitanos franceses durante la Tercera República en 1912. (155)

Hannah Arendt, una de las pensadoras más importantes del siglo XX, se ha dedicado precisamente a escribir sobre la cuestión del paria y sus diferentes figuras (paria asimilado, paria rebelde, entre otros), y las ha aplicado a judíos celebres para comprender mejor sus diferencias. La autora no hace referencia al origen indio de la palabra, ni a su uso general, y como bien indica Estela Jacqueline Rayas, «el sentido de la categoría de paria en Hannah Arendt corresponde más al sentido enunciado por Lazare, no sólo porque se refiere a la paradójica situación de exclusión social y política que vivieron los judíos de la Europa occidental en el siglo xviii», y emplea las distinciones de «paria advenedizo» y «paria consciente» que denomina Bernard Lazare. Según Feldman, ella representa por excelencia el paria consciente, el intelectual comprometido con la causa judía, y lo ha representado en el mundo literario y filosófico. Se centra, pues, en analizar la esencia del paria moderno, explica Feldman «en opinión de Arendt, el estatus del paria —el marginado social— caracteriza la posición de los judíos en Europa Occidental a partir de la Ilustración y de la emancipación, puesto que nunca fueron realmente aceptados en la sociedad europea». (44).

Las tres características principales que forjan la experiencia del paria, explicadas por Estela Jacqueline son: uno, el paria es un excluido social, vive al margen de la sociedad y se le segrega públicamente por su seña diferenciadora, dos, se le ha privado de participar de la vida política y de acceder a la esfera pública, y tres, es un apátrida, no tiene un lugar propio y se ve expulsado social y políticamente. A los judíos se les ha discriminado por su «judeidad», que se acerca más bien a una racialización de esta que, a la fe judía, lo mismo ocurre con los musulmanes. Paula Calderón citando a Leibovici lo aclara:

que la preocupación de la pensadora se centrará en la judeidad, en aquello que ‘es dado y no hemos hecho, ni puede ser hecho’, en aquellos judíos que, siendo independientes de su judaísmo, siguen siendo judíos o en la experiencia judía vivida en el contexto alemán durante la emancipación de este pueblo; más que centrarse en el judaísmo propiamente tal, en las tradiciones judías, en las fuentes judías de pensamiento o en los individuos que activan en la comunidad judía. (143)

La judeidad por tanto, es aquello «dado», las raíces heredadas de sus familiares, nacen con ello y no es posible deshacerse de su rasgo identificador. Se puede asemejar a la experiencia de los (ex)musulmanes, quienes, en territorio occidental, se ven segregados por sus orígenes y su relación cultural con el islam, como bien vemos en la novela. Naíma, por su parte, no concuerda con la condición de la imposibilidad de acceder a la esfera pública con el rechazo social que recibe. Sin embargo, como inmigrante sí que padece un trato desigual y discriminatorio por parte del gobierno, pero pese a ello, como exmusulmana y mujer disidente, goza de más libertades que las que hubiera tenido en Marruecos si su familia no hubiera emigrado. En ese caso, a Naíma no le habría sido suficiente mudarse del barrio y huir del seno familiar para poder ser ella misma libremente, ya que habría sido controlada por el Estado marroquí. Debido a sus severas leyes (mencionadas anteriormente) la figura se vería obligada a reprimirse o a procurar que las autoridades no la descubrieran cometiendo pecados delictivos.

Por consiguiente, el problema, de este personaje paria exmusulman, Naíma, es su negativa a seguir el *habitus* de su sociedad, sus marcos morales y los roles de género. Sin embargo, esta rebeldía es implícita en su subjetividad, de la misma manera que no puede elegir ser mujer, no puede forzar su creencia en Allah; como bien precisa en la siguiente cita (refiriéndose al marido de su mejor amiga) «él ya estaba bien donde estaba; no tenía ningún problema ni con la gente ni con nada, el problema eras tú, que querías hacer lo que te diera la gana, y ¿dónde se ha visto a una mujer casa haciendo lo que le da la gana? (232), el problema es la voluntad de transgredir con los roles de género, y las reglas

sociorreligiosas; se considera una falta de respeto y, por ende, merece una expulsión directa del «clan». En vez de encontrar la fraternidad y calidez características de los parias judíos (Arendt, *Hombres en tiempo de oscuridad*, 14), como respuestas al trato inhumano de los dominantes, recibe desprecio por parte de sus compatriotas.

Asimismo, Naíma en España se ve segregada por su comunidad, como por sus leyes por ser extranjera, y se le adjudica una connotación negativa relacionada con sus orígenes y su condición de migrante. ¿Tiene un lugar en el mundo al que recurrir? Sí, pero no tiene hogar familiar al que volver, y sus sentimientos representan lo contrario, verbaliza continuamente como siente que «no era ni una cosa ni la otra, estaba en tierra de nadie». (198) En cuanto a la definición de «*acosmia*¹⁵» (concepto fundado por Arendt en *La condición humana*) sí que podría ser vinculada a la experiencia de Naíma, en tanto que se siente fuera de lugar, no forma parte de ningún mundo y solo tiene su mundo interior, el individual; del mismo modo, únicamente se siente en paz y cómoda con su mejor amiga, su verdadera igual. Explica «no iba ni a nuestra ciudad, ya no toleraba ni eso, pero el fotógrafo era muy amable y quería mostrarme en «mi entorno». Yo no supe cómo decirle que no quería ir, no pude explicarle que de allí también me habían expulsado» (243), sus palabras muestran como ya no sentía propio el barrio en el que creció, porque de él fue echada y nos ería bienvenida por sus compatriotas.

Recuerda, de algún modo a la escritora Malika Mokeddem, quien, a pesar de nacer en otro contexto, comparte la identidad de disidente y exmusulmana con Naíma y se define como «apátrida» por haber abandonado Argelia, por no concordar con las ideas de su

¹⁵ Según Françoise Collins, a lo largo de la historia a las mujeres escritoras se les ha denegado el derecho de intervenir en la esfera pública, han sido ignoradas, y solo han podido recurrir a su mundo interior, su propia *acosmia*. (173).

familia y de su comunidad, y afirma «he conseguido arrancarme del cuerpo familiar. Soy lo arrancado, una partícula, un ápice de piel con carencias por todo sentido. De los cuerpos, sólo conozco los defectos, el vampirismo, la asfixia, no el amor, salvo el de mi abuela» (97). Ante esta situación la autora alega que su mundo es el de las ideas, pues, experimenta el fenómeno de la *acosmia*; no acepta a Francia como su país por haber colonizado su tierra y para ella Argelia es una «gangrena afectiva» (22), un trauma psicológico que intenta sanar con la escritura. Su salida de Argelia fue una escapatoria del menosprecio familiar y sus imposiciones patriarcales. Por ello, sugiere que es lo «arrancado del cuerpo familiar», una mujer empujada a la orfandad forzada. Esta cita se refiere a los extranjeros, y en cierta medida, los exmusulmanes y todos aquellos sujetos disidentes magrebíes, se sienten en cierta medida de esta manera, seres particulares que viven al margen de su comunidad, expulsados de ella y se ven obligados a refugiarse a otros países o a conformarse con su soledad y el repudio que recibe. La experiencia de Naïma está constituida precisamente por esta exclusión, y por su lucha continuada por escapar de la mirada juzgadora de los «suyos» para intentar alcanzar la felicidad y la autonomía.

Ante la marginación directa hacia los judíos, hay diferentes reacciones que caracterizan diferentes figuras, tomamos como referencia el texto de Paula Calderón, por una parte el paria consciente o rebelde es aquel judío que es conocedor de su posición marginal, y accede a la esfera pública para luchar por la aceptación de su especificidad y sus derechos. Visibiliza las injusticias que sufre mediante la expresión literaria o artística y forja desde allí un pensamiento autónomo. Por otro lado, con los vocablos paria advenedizo o *parvenue* se denomina a aquel judío que con tal de ser aprobado por la sociedad europea y con el fin de optar una posición favorable, decide desprenderse de su judeidad para

asimilarse. Nuestra figura analizada, de cierto modo a la personalidad del paria consciente, por su actividad literaria, que ciertamente pretende visibilizar su situación; pero realmente ella no pretende transformar el mundo y la perspectiva de los blancos sobre ella, se centra en su supervivencia, en superar las inconveniencias surgidas de su condición económica. El paria consciente realmente se aproxima mucho al término de «tránsfuga»; es un concepto utilizado sociológicamente para designar a aquellos individuos en una situación cambiante: se mudan de una cultura a otra considerada dominante, o descienden de clase social. Martine Leibovici ha examinado cómo algunos tránsfugas producen una literatura del «yo» que permite conocer mejor su vivencia. A estos tránsfugas se les tilda como «desertores» por parte de los «suyos» y al mismo tiempo se enfrentan a la discrepancia a la sociedad del país de adopción. Apunta Leibovici:

Il est remarquable que ces textes aient souvent été écrits par des transfuges, c'est-à-dire par des individus que la vie a fait passer d'une classe sociale à l'autre, d'une culture à l'autre, d'un monde minoritaire et minorisé à un monde majoritaire partageant des préjugés souvent diffamants ou haineux à l'égard de ces minorités. (*Autobiographies*, 11)

Esta bifurcación lleva a Leibovici a hablar de un *entre-deux*, que se puede aplicar perfectamente a Naíma quien, por su condición, se encuentra en un espacio intermedio entre estos dos cosmos, ya que no se considera ni occidental ni musulmana, y, por ende, dista del discurso hegemónico en cara una de esas comunidades.. Nuestro objeto de investigación, *El lunes nos querrán*, pese a ser ficción, parte de un «yo» claro, que además de compartir características autobiográficas con la autora, relata su vivencia y las formas de exclusión que experimenta. Gracias a encontrarse en este *entre deux*, puede llevar a cabo una mirada panorámica desde la que analiza el comportamiento de los grupos social en los que está, para visibilizar cuál es su reacción ante su identidad anormativa. Su relato muestra una experiencia del desgarró, fruto del repudio dual que padece como tránsfuga, especifica Leibovici:

Le ou la transfuge qui raconte sa vie en passe ainsi par une analyse des rapports de domination internes à son propre groupe, auxquels il ou elle s'est heurté(e) et qu'il ou elle a voulu fuir. Le récit présente alors l'immense intérêt de restituer les différences internes qui traversent le groupe, rompant avec la dichotomie entre « eux » et « nous » selon laquelle les dominants, mais aussi les dominés, considèrent « les Autres » comme un bloc. (32-33)

Naïma es una mujer que intenta sobrevivir para alcanzar una paz interior y una felicidad idónea que no logra alcanzar. Dado que finalmente, se percata como intentando escapar del desprecio de su colectivo, y sus imposiciones, se topa con el repudio de los catalanes, quienes remarcan su etiqueta de «extranjera» y la alejan de su seno, afirma: «¿y si no existiera la libertad y no habíamos hecho otra cosa que escapar de un mundo opresivo para llegar a otro con nuevas formas de dominación? ¿Y si todos nuestros esfuerzos eran en vano?» (15). Ante el desprecio y opresión de ambos grupos sociales, pierde su optimismo del principio, Descubre como esa «promesa de la felicidad» es un espejismo y escapar de las garras del menosprecio social es imposible, y esto tiene que ver con su compleja identidad, su marca de diferencia, para los «suyos» es traidora por ser exmusulmana, y para los occidentales es una extranjera, con toda la connotación negativo que lo conlleva. Por otro lado, es interesante como Naïma da testimonio de su vivencia como tráfuga en la literatura, y logra cierta posición de éxito que le permite mejorar su posición. Lo mismo le sucede a la autora del libro. El Hachmi, escribe sobre las identidades híbridas del Magreb, y por ello, es más mediática. Gracias a su posición logra que la sociedad le lea, y así, hacer llegar su pensamiento. Del mismo modo, el hecho de que Naïma esté en un *entre-deux* nos permite considerarla tráfuga. Pese a que su condición de doblemente paria por la segregación que sufre por parte de los «suyos» y los occidentales haya podido ocasionar indecisión.

En conclusión, Naïma admite que este relato es «la historia de nuestros intentos fracasados de ser libres adaptándonos al entorno y de la huida definitiva cuando fuimos

conscientes de la imposibilidad de conciliar todo. Y es el relato del vértigo que nos provocó la auténtica emancipación. También el de la soledad, más absoluta y el desarraigo más descarnado» (17). Debido a sus ansias de emancipación, coincide con una realidad adversa, donde, además de la soledad, la tortura psicológica de la culpa por traicionar a sus padres le persigue. Para la sociedad, su identidad plural es problemática, y para ella, la mirada exterior le incomoda y le reprime; como bien propone Varikas, hace falta que, como sociedad, repensemos la pluralidad identitaria (126). La protagonista, sin embargo, llega a una conclusión precisa después de la reflexión que lleva a término a lo largo de la carta:

Al final creo que voy comprendiéndolo todo, voy poniendo orden, y dejarlo todo escrito ha aliviado mi rabia, mi tristeza, mi sensación de impotencia, nada de lo que cuento sirve para cambiar el pasado, pero sí para que quede constancia de lo ocurrido. La verdad profunda de nuestra historia era mucho más simple de lo que imaginábamos. No tenía que ver con el choque de culturas, con la integración, ni con estar entre dos mundos ni ninguna de las cosas que no han ocupado tanto tiempo. Lo único que queríamos era ser amadas, tal y 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, con nuestro carácter, que también somos nosotras, con nuestros pensamientos y nuestras emociones y nuestras heridas, las cicatrizadas y las abiertas. Nada más. (298-299)

Ella y su mejor amiga, solo deseaban ser amadas y aceptadas por la sociedad; sin la necesidad de cambiar o adaptarse. Reclama su derecho a ser transgresoras con su subjetividad peculiar, sin verse sometidas a las imposiciones patriarcales que les marcan cómo tienen que vivir y cómo debe ser su apariencia física. Detesta su posición de paria y tráfuga, anhela que tanto los «suyos» como los «otros» la perciban como una igual, sin sentirse anómala, ni exotizada y mucho menos demonizada. No tiene un sentimiento fuerte de pertinencia al colectivo magrebí, pero tiene muy presente que es «mora» y extranjera; y lo que verdaderamente quería tanto ella como su amiga, es que se apruebe y normalice su identidad híbrida, sin juicios discriminatorios.

6. Conclusiones

A través del estudio de *El lunes nos querrán* nos percatamos de las dificultades que hallan en su vida diaria las mujeres norteafricanas exmusulmanas, migrantes y pobres. En su grupo social, la comunidad magrebí, vemos como se le desprecia por no encajar con el prototipo de «musulmán», como al romper los moldes sociales de lo esperado de ella, es castigada con la expulsión. Hemos percibido como a estos sujetos norteafricanos se les impone el islam en el momento en el que nacen, sin opción a la elección o a la libertad; del mismo modo que a las mujeres se les obliga a seguir los roles de género que les relegan al ámbito doméstico y a reprimir su sexualidad, como hemos visto en el análisis de la cuestión del honor con autoras como Mona Eltahawy o Nawal al Saadawi. Mientras, que, cuando la protagonista, Naíma, intenta buscar su paz interior fuera del barrio, en la capital de Catalunya, lejos de los «suyos», se encuentra con unas circunstancias económicas deplorables, y solo recibe el distanciamiento de los catalanes. Esto tiene que ver con la concepción negativa que tienen de ella por inmigrante pobre y por proceder de una comunidad musulmana, para ellos nos hemos apoyado en Jordi Moreras, Santiago Alba Rico y Esteban Ibarra. Su mirada está sustentada por el racismo y la islamofobia, y no se permite el acercamiento, se le remarca la etiqueta de «extranjera» y «musulmana» para aislarla y tildarla de diferente. Vemos como le vinculan constantemente con la fe islámica de la que ella quiere huir, y por ello pensamos que quizá se debería a replantear el término «musulmán/ana» no como término racializado que designe los orígenes del individuo, sino meramente su inclinación religiosa; y empezar a discernir entre nacionalidad y religión.

Como tráfuga es rechazada por los dos mundos a los que pertenece, debido al pensamiento limitado de estas sociedades, que no conciben integrar en su seno alteridades

que contrastan sus valores o que simplemente entonan diferencia. Por ello pensamos que todas las sociedades deberían ensanchar su miramiento para incluir la pluralidad identitaria, permitiendo así que se lleven a cabo los derechos humanos y la igualdad. Y en esto también se incluye el género, que no debe determinar cómo debe ser la sexualidad de una persona o su modo de vida, ya que esto implicará represión, en esto consiste el sistema patriarcal.

Asimismo, con este juego literario de la autoficción, hemos podido vincular estrechamente la novela con la autora y su condición de exmusulmana migrante; y el uso de la segunda persona nos ha permitido reflexionar sobre cómo esta obra puede servir como labor social para visibilizar y actuar como espejo de las experiencias de estas mujeres transfronterizas, quienes normalmente no tienen voz ni libertad. Con los diversos puntos de vista hemos logrado comprender la complejidad identitaria que tiene la protagonista Naíma, su pluralidad, y cómo le afecta psicológica y socialmente el hecho de ser peculiar dentro de la misma periferia de los dominados.

Descubrimos cómo Najat El Hachmi rompe con los prejuicios en su visión de Occidente, ya que también ha problematizado esta sociedad, que normalmente es idealizada por los dispositivos y promesas que usa el sistema capitalista. Europa no es idílica ni acoge a sus migrantes, como tampoco está libre del sistema patriarcal, al contrario, por ello la protagonista está situada en tierra de nadie, exiliada y sin comunidad a la que pertenecer. Respondemos a nuestra pregunta inicial y confirmamos que se trata de una figura tráfuga, que logra abandonar su posición de paria con la escritura, similar a la propia autora de la obra. Pero, Naíma, muestra que en muchas ocasiones tampoco es leída y escuchada por los occidentales de forma justa, dado que se la exotiza y se le presta atención con el fin de blanquear su racismo.

Pensamos que el centro de todas estas problemáticas es el sistema capitalista, puesto que, en una situación económica favorable, sus circunstancias vitales habrían sido mejores. Si hubiese nacido en una familia rica de su generación, probablemente hubiesen tenido una mentalidad más abierta que les hubiera permitido ser ellas mismas sin las represalias que conlleva el reforzamiento de identidad y el duelo del emigrante. Y quizás, en un deseo utópico, en el caso de tener que abandonar el hogar familiar, podría haber sido estudiante y escritora sin renunciar a ello para trabajar largas horas para poder sobrevivir ella y sus hijos. Su situación económica le dificulta todavía más la vida, y su lucha por su libertad más allá de la exclusión social. Aun así, el libro termina con un final optimista y esperanzador, porque la protagonista ha logrado sus objetivos. En definitiva, *Los lunes nos querrán* es una novela autoficcional que cuenta la historia de una mujer entre dos mundos, una tráfuga, que intenta ser feliz agarrándose a sus valores, en contraposición al desprecio que recibe por todas partes.

BIBLIOGRAFIA

Alba Rico, Santiago. *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*. Icaria editorial, 2015.

Aldeeb Abu-Sahlieh Awad, Sami. «Las sanciones en derecho musulmán y su influencia en el derecho de los países árabes», *Anuario de Derecho Penal*, núm. 2009, 2007, pp. 177-210, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2529484>. Acceso el 20 de marzo del 2022.

Al-Saadawi, Nawal. *La cara oculta de Eva*. Trad. Noemi Fierro. Kailas Editorial Banderas, 2017.

Arendt, Hannah. *La tradición oculta*. Trad. R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Paidós, 2004.

— *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Paidós, 2005.

— *Escritos judíos*. Trad. Eduardo Cañas. Paidós, 2009.

— *Hombres en tiempo de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari. Gedisa, 2017.

Bal, Mieke. *Teoría de la narrativa. Introducción a la narratología*. Trad. Javier Franco. Cátedra, 1985.

Blanes, Pepa. «La escritora Najat el Hachmi gana el Premio Nadal 2021 con “El lunes nos querrán”», *SER*, 6 de enero de 2021, https://cadenaser.com/ser/2021/01/06/cultura/1609955535_207661.htm. Acceso el 2 de junio del 2022.

Bouteldja, Houria & Khiari Sadri. *¡Intégrate tú! Hablan los indígenas de la República Francesa*. Trad. Juan Vivanco. Bellaterra, 2021.

Bourekba, Moussa «Discursos estereotipados sobre los musulmanes en España: de moro a musulmán, de islam a musulmanes». *La realidad incontestable: islamofobia en los*

medios, 2019,

<https://www.observatorioislamofobia.org/wpcontent/uploads/2019/01/Discursossestereotipados-sobre-los-musulmanes-en-Espa%C3%B1a-de-moro-a-musulm%C3%A1n.pdf>.

Acceso el 25 may 2022.

Bueno, Josefina. «Género, exilio y desterritorialidad en *L'últim patriarca de Najat el Hachmi*» *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. 2010, pp. 213-226, <http://hdl.handle.net/10045/16626>. Acceso el 16 de marzo de 2022.

Calderón Melnick, Paula. «Hannah Arendt: paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad» *Cuadernos Judaicos.*, n° 30, 2013, pp. 136-170, <https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/30148>. Acceso el 17 set 2022.

Casas, Ana. «Simulacro del yo: la autoficción en la narrativa actual», *La autoficción. Reflexiones teóricas*. Arco Libros, 2012, pp.9-42.

Castedo, Antía. «Los países en los que ser ateo está castigado con la muerte». BBC News, 12 de diciembre de 2014. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141211_condena_muerte_ateos_ac. Acceso el 20 de abril de 2022.

Castellano Sanz, Margarida. *Les altres catalanes. Memòria, identitat i autobiografia en la literatura d'immigració*. Tres i Quatre, 2018.

Cixous, Hélène. *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Trad. Myriam Díaz-Diocaretz. Anthropos. 1995.

Collins, Françoise. *Praxis de la diferencia*. Trad. Alicia García Ruíz. Icaria, 2006.

Criado, Martín, E. «Habitus», *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, vol. 2, 2009 pp. 1427-1439,

<https://webs.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitus.htm#:~:text=Habitus%3A%20definici%C3%B3n&text=De%20esta%20manera%2C%20ni%20los,un%20ab%C3%A1nico%20de%20pr%C3%A1cticas%20distintas%2D>. Acceso el 10 de jun 2022.

Curvadic, Dorde. «La narratología de los años setenta hasta el siglo XXI», *Filología y lingüística.*, vol.40 2014 n° especial, 40. pp.101-116m
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5259424>. Acceso el 3 de jun 2022.

Darici, Katuscia. «Literatura transnacional en Cataluña: “La filla estrangera” de Najat El Hachmi». *Diablotexto digital*. Vol.2, 2017, pp. 106-134.
<https://ojs.uv.es/index.php/diablotexto/article/view/10139/10638>. Acceso el 20 de marzo 2022.

Davis, Angela Y. *Mujer, raza y clase*. Trad. Ana Varela Mateos. Akal, 2004.

Delacambre, Anne-Marie. *Las prohibiciones del islam*. Trad. Carlo Caranci. La Esfera de los libros, 2006.

Djavann, Chahdortt. *¡Abajo el velo!* Grup Editorial 62, 2011.

El Hachmi, Najat, *Jo també sóc catalana*. Edicions 62, 2004.

—*Siempre han hablado por nosotras*. Trad. Ana Ciurans. Ediciones Destino, 2019.

—*El lunes nos querrán*. Ediciones Destino, 2021.

—El delito de comer y beber [Podcast]. La Mirada. Cadena SER, 2022. Recuperado de <https://cadenaser.com/audio/1651730795044/>. Acceso el 7 de mayo de 2022.

- El Kadaoui, Saïd. *Radical(es). Una reflexión sobre la identidad*. Cátedra, 2020.
- Eltahawy, Mona. *El himen y el hiyab*. Trad. Maria Porras Sánchez. Capitán Swing Libros, 2016.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad., Ana Usero Martín. Ediciones Akal, 2009.
- Feldman, Ron. (Ed.) *Hannah Arendt. Escritos judíos*. Trad. Eduardo Cañas. Paidós, 2009.
- Fernández Parrilla, Gonzalo. «De indígena a catalana: representaciones textuales entre lo colonial y lo poscolonial», *La alteridad imaginada*. 253-279 capítulo 9, 22/07, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7677076>. Acceso el 20 mayo 2022.
- García López de Aguilera, Irati. *Género, gordura y feminismo*. 2016. Trabajo de Fin de Máster. Universidad del País Vasco. Dipósito digital de la Universidad del País Vasco, <https://addi.ehu.es/handle/10810/20342>. Consulta el 20 de mayo 2022.
- Geli, Carles. «Najat El Hachmi ahonda en la opresión femenina en su nueva novela» Carles Geli. *El País*. 13 de febrero de 2021, <https://elpais.com/cultura/2021-02-12/el-ultimo-viaje-de-najat-el-hachmi.html>. Acceso el 25 de mayo de 2022
- Gómez García, Luz. «Sadiq Jalal al Azm, filósofo sirio» *El País*, 22 de diciembre de 2016, https://elpais.com/cultura/2016/12/22/actualidad/1482442983_881465.html. Acceso el 5 jun 2022.
- Haddad, Joumana. *Yo maté a Sherezade*. Trad. Marta Mabres Vicent. Penguin Random House Group Editorial, 2010.
- Hernández Rodríguez, Ana Isabel. «Siempre han hablado por nosotras, Feminismo e identidad. Un manifiesto valiente y necesario de Najat El Hachmi». Madrid, Destino, 2019” *Ambigua: revista de investigaciones sobre género y estudios culturales.*, nº 7 pp. 382-

386, 5 abr 2020 <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/562502> . Acceso el 20 de marzo de 2022.

Ibarra, Esteban. *La Europa Siniestra*. Fibagar, 2014.

Iglesia, Ana María. Entrevista a Najat El Hachmi. *The objective*, 12 de feb 2021, <https://theobjective.com/further/cultura/20210212/najatelhachmiunaliteraturaensimisma-es-un-entretenimiento-pero-si-no-va-mas-alla-se-vuelve-prescindible/>. Acceso el 25 de mayo de 2022.

Jimenez Gómez, Cristina. «Política y escritura de frontera en *La hija extranjera* de Najat El Hachmi: la migrante como paria” *Universidd de Córdoba*. 1 2020 p.53-54, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojsdoi10_14746_strop_2020_471_004. Acceso el 25 de mayo 2022

Joan Rodríguez, Meritxell. *Writng In-Between: Transmediaterranean Identity Cosntructions in Works of Najat El Hachmi and Dalila Kerchouch*, 2019. Universidad de Barcelona, 2019, <https://www.tesisenred.net/handle/10803/668511>. Acceso 12 de marzo 2022.

— «Transitando el Mediterráneo: etiquetas literarias y subjetividades híbridasen latría migratoria de Najat El Hachmi». *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9(4), 2020, <https://escholarship.org/uc/item/5z75g4f4>. Acceso el 27 mayo 2022.

Leibovici, Martine. « Le Verstehen narratif du transfuge: Incursions chez Richard Wright, Albert Memmi et Assia Djebar.» *Tumultes*, n° 36, 2011, <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2011-1-page-91.htm?contenu=resume#>. Acceso el 3 jun 2022.

—*Autobiographies de transfuges. Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djébar.* Éditions Le Manuscrit, 2013.

López- Sidro López, Ángel. «La apostasía como ejercicio de la libertad religiosa: Iglesia Católica e Islam». *Anuario del derecho eclesiástico del Estado.*, nº 23, 2007, pp.177-210, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2529484>. Acceso el 20 marz 2022.

Maalouf, Amin. *Identidades asesinas.* Trad. Fernando Villaverde Landa. Alianza Editorial, 1998.

Memmi, Albert, *El retrato del colonizado.* Trad. Carlos Rodriguez Sanz. Edicusa, 1971.

Ordiz, Francisco Javier (2005) «El mito en la obra narrativa de Carlos Fuentes» *Universidad de León, Secretariado Publicaciones y Medios Audiovisuales*, <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/4524>. Acceso el 1 de jun 2022.

Tamzali, Wassyla. «El país al que pertenezco», en *Hacia una democracia laica. Voces de mujeres musulmanas.* Ed. Josefina Bueno. Bellaterra, 2012. pp. 97-1004.

Todorov, Tzvetan. «Las categorías del relato literario», *Análisis estructural del relato.* Ed. Roland Barthes. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970. pp.193-208.

Mohamed, Yasmine. *La dona sense vel.* Trad. Octavi Gil Pujol. Saldonar, 2021

Moreras, Jordi. *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias.* Cidob, 1999.

Moszczyńska-Dürst, Katarzyna. «Figures of Exclusion and Embodied Life Narratives in Najat El Hachmi's *El lunes nos querrán*», *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures.* 76:1, 2022, pp. 1-15, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00397709.2022.2024002>. Acceso el 12 may 2022.

Peregil, Francisco. «Las adúlteras de Marruecos no tienen quien las defiendan» *El País*, 1 de abril de 2017, en

https://elpais.com/internacional/2017/03/31/actualidad/1490965392_768373.html.

Acceso el 15 abril 2022.

Rayas Padilla, Estela Jaqueline. *El concepto de paria en la obra de Hannah Arendt*, 2011.

Universidad de Guadalajara,

http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/cgraduados/pdf/2010/5_2012_El_concepto_de_paria_en_la_obra_de_Hannah_Arendt.pdf. Acceso el 15 mayo 2022.

Ricci, Cristian, «African voices». *New Spain, New Literatures*, 2010, pp. 203-31.

Sayad, Abdelmalek. *La doble Ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Trad. Enrique Santamaría Lorenzo. Anthropos, 2012.

Varikas, Eléni, «Los desechados del mundo: imágenes del paria». Trad. Pilar Castro Gómez

Andamios., vol. 18, nº16 mayo-agosto 2011, pp. 123-136,

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5343785>. Acceso el 20 mayo 2022.

Ventura, Lourdes. *La tiranía de la belleza*. Plaza & Janés, 2000.

Wadie Said, Edward. *Orientalismo*. Trad. Enrique Benito. Random House Mondadori, 2003.

Winnel, Marlene. «Religious Trauma Syndrome: It's time to recognize», *CBT Today*. Vol.39, 3

de setiembre del 2011, pp.16-20-

Wolf, Naomi. *El mito de la belleza*. Trad., Matilde Pérez, Contintameties, 2020.

Zanon, Carlos «Libertad, dignidad, soledad» *El País*, 20 de febrero del 2021,

<https://elpais.com/babelia/2021-02-19/libertad-dignidad-soledad.html>. Acceso el 12 set

2021.

FILMOGRAFÍA

Baroux, Olivier, dir. *Quiero ser italiano*, prod. Eskwad, 2011.

Dib, Mohamed, dir. *El Cairo 678*, prod. New Century Production, 2010.

Schrader, Maria, dir. *Unorthodox*, prod. Studio Airlift Real Film Berlin GmbH, 2020.