



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LETRAS MODERNAS

**De la androginia a la interculturalidad:  
la identidad en *L'Enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun**

Tesina  
que para obtener el título de:

LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS MODERNAS  
(LETRAS FRANCESAS)

Presenta:

Mireille Gómez Anguiano

Asesora:

Dra. Haydée Silva Ochoa



Ciudad Universitaria  
CDMX, 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*A Tomás,  
por unir tu identidad a la mía.*



# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	5
IDENTIDAD IMPUESTA.....	15
1.1    Identidad masculina: nacimiento e infancia de Ahmed.....	17
1.2    Aceptación social: el hombre privilegiado en la sociedad musulmana .....	22
1.3    El sentir de las palabras: lenguaje y sexualidad .....	27
1.4    Arquitectura de la apariencia: construcción alienante de la imagen corporal .....	31
1.5    Colonización de la identidad: el protectorado en Marruecos .....	36
IDENTIDAD PROPIA.....	43
2.1    Identidad femenina: adolescencia de Zahra.....	45
2.2    Rechazo social y reclusión: la mujer excluida en la sociedad musulmana .....	49
2.3    Re-aprendizaje del cuerpo: el espejo como símbolo del autodescubrimiento.....	54
2.4    Escritura íntima: introspección y expresión subjetiva del yo.....	60
2.5    Descolonización de género: la independencia marroquí .....	66
IDENTIDAD CONSOLIDADA.....	73
3.1    Identidad andrógina: madurez de Ahmed-Zahra .....	75
3.2    Integración social: el circo como espacio de iniciación y de inclusión.....	80
3.3    La voz del cuerpo: la actuación como forma de expresión y ritual de androginación ...	84
3.4    Consolidación de la identidad: colectividad e individuación.....	88
3.5 <i>Entre</i> identidades: de la androginia a la interculturalidad .....	94
CONCLUSIÓN .....	103
BIBLIOGRAFÍA.....	107



## INTRODUCCIÓN

Hablar de identidad presupone múltiples retos, siendo el primero de ellos su definición. El Diccionario de la Real Academia Española se refiere a ella como “conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás” (Real Academia Española, 2004). Es una descripción general y concisa; sin embargo, no es del todo satisfactoria pues carece de los matices que reflejan la complejidad del término, su trasfondo, su impacto y su trascendencia históricos, antropológicos y socioculturales.

El concepto de identidad engloba desde los rasgos físicos (sexo, color de piel, complejión), los datos oficiales (nombre, edad, nacionalidad), hasta las creencias, las costumbres, las tradiciones, así como las preferencias, las actitudes y los hábitos. La identidad es de carácter individual y colectivo. Existe la identidad nacional, étnica y cultural; hay identidad sexual y de género, política y religiosa. En resumen, la identidad comprende todo aquello que me hace ser quien soy, pero también “*ce qui fait que je ne suis identique à aucune autre personne*”<sup>1</sup> (Maalouf, 1998, p. 18). La identidad, por lo tanto, es unicidad (yo soy yo) y diferenciación (yo no soy otro).

Al tratarse de un proceso tan complejo, imposible sería abarcarlo en su totalidad. No obstante, es difícil mantenerse en silencio frente a un tema de relevancia mundial que ha sido un sujeto perenne de discusión y análisis en el área de humanidades y ciencias sociales. En esta ocasión, el interés por estudiar la dinámica identitaria nace de la literatura: concretamente, de la historia del personaje principal de la novela *L'Enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun (1985). El-la

---

<sup>1</sup> “Lo que hace que yo no sea idéntico a ninguna otra persona”. Todas las traducciones al calce son mías, salvo indicación contraria.

protagonista, pese a haber nacido como mujer, es obligada a vivir como hombre.<sup>2</sup> El cambio de género provoca la pérdida de identidad del-la protagonista, cuya incesante lucha por descubrir quién es tiene lugar en una sociedad musulmana que enaltece al hombre y denigra a la mujer, cuestión determinante en el conflicto identitario gestado a lo largo de la obra.

Ahmed, como es bautizado, simboliza la realidad de muchos individuos que han perdido el sentido de identidad, que están en conflicto consigo mismos a causa de las injusticias sociales, que viven en carne propia la discriminación y la marginalidad dentro de un sistema autoritario que, al no aceptar su identidad, les niega la posibilidad de llevar una vida digna. A título de ejemplo podemos mencionar el caso de los inmigrantes que se ven forzados a abandonar su tierra natal y buscar residencia en el extranjero, situación que los obliga a cambiar su lengua, su religión y hasta su cultura; de las mujeres y hombres cuyas preferencias sexuales los convierten en blanco de ataque de la intolerancia social; de los grupos étnicos que no son reconocidos y viven en los márgenes de las grandes urbes y la lista continúa.

La novela elegida para este estudio se intitula *L'Enfant de sable*, escrita por Tahar Ben Jelloun, autor marroquí en lengua francesa. Nacido en 1944 en la ciudad de Fez, Ben Jelloun recibió una educación bilingüe (árabe-francés), estudió filosofía y obtuvo su doctorado en psiquiatría social. Los inicios de su carrera literaria estuvieron marcados por la poesía y el periodismo; su colaboración en la revista literaria *Souffles* y en el periódico *Le Monde* le abrió las puertas para publicar múltiples crónicas y artículos. A la par se dedicó a escribir poesía como *Les amandiers sont morts de leurs blessures*, compendio de poemas ganador del premio de la Amistad

---

<sup>2</sup> Dado que en este trabajo se analiza la formación de la identidad andrógina del-la protagonista, se empleará la unión de su nombre masculino y femenino para referirnos a él-ella tanto en la introducción, como en el capítulo 3 y en la conclusión.

Franco-Árabe en 1976. Su primera novela publicada lleva por título *Harrouda*, obra polémica que aborda la sexualidad violentada del cuerpo femenino. En 1987 obtuvo el Premio Goncourt por *La Nuit sacrée*, continuación de *L'Enfant de sable*.

El eje temático de la obra de Tahar Ben Jelloun versa principalmente sobre los problemas de la sociedad magrebí y retoma múltiples aspectos de su cultura y sus tradiciones; asimismo, se enfoca en dotar del poder de la palabra a las minorías (mujeres, niños, inmigrantes) con el fin de exponer la realidad de su tiempo. Su escritura es compleja y en ocasiones escapa a la forma de la novela tradicional. Se trata de un discurso poético plagado de imágenes de un erotismo y una violencia sin igual que estremecen al lector. En suma,

*l'originalité de cet écrivain réside dans son art de saisir tous les aspects de la tradition et de la culture maghrébine en une symbiose très singulière avec le vécu quotidien et les problèmes sensibles de la société pris dans les vertiges de la mémoire et de l'imaginaire en gestation. D'où une écriture qui dérange par ses modalités et ses thèmes privilégiés mettant en scène des sujets tabous ou des êtres exclus de la parole.*<sup>3</sup> (Saigh-Bousta, 1996, p. 177)

*L'Enfant de sable* no escapa al perfil anterior. A lo largo de los diecinueve capítulos que componen la obra, la historia de Ahmed-Zahra se da a conocer por medio de los relatos de varios narradores que se reúnen en la plaza pública de Yamaa el Fna en Marrakech.<sup>4</sup> Cada uno de ellos —siete en total— cuenta su propia versión de la vida del-la protagonista a partir de la supuesta existencia de su diario íntimo. Desde su nacimiento hasta su madurez, y en algunos episodios hasta su muerte, la vida de Ahmed-Zahra se ve envuelta en la fatalidad a causa de su sexo femenino, pues su padre

---

<sup>3</sup> “La originalidad de este escritor reside en su arte de captar todos los aspectos de la tradición y la cultura magrebí en una simbiosis muy particular con la vida cotidiana y los delicados problemas de la sociedad, atrapados en el vértigo de la memoria y del imaginario en gestación. De ahí una escritura que perturba por sus modalidades y sus temas privilegiados que presentan cuestiones tabúes o seres excluidos de la palabra.”

<sup>4</sup> La dinámica narrativa de la novela retoma la tradición oral en Marruecos llamada *halqua*, la cual se lleva a cabo en esta célebre plaza donde narradores y narradoras se reúnen para contar toda suerte de relatos. Una de sus principales características es la narración actuada que involucra no sólo al cuentista sino también al público. *Vid.* González Beltrán, A. (2009). *Cuentos y leyendas populares de Marruecos*. Madrid: Siruela.

decide educarlo-a como hombre. Dicha empresa comienza con el anuncio de su nombre y la ceremonia de circuncisión, donde es presentado-a ante la sociedad como un varón; posteriormente recibe una instrucción musulmana tradicional, a la par de un condicionamiento implícito para repudiar al género femenino y afianzar en él-ella la consciencia de su masculinidad; sin embargo, apenas llegada la adolescencia, los cambios propios del cuerpo de la mujer desmienten la certeza que poseía sobre su identidad masculina, hecho que desencadena la crisis identitaria del-la protagonista. Las dudas existenciales de Ahmed-Zahra respecto de lo que significa ser hombre o mujer, las cavilaciones en torno a la desigualdad entre géneros y las reflexiones introspectivas sobre su esencia y su devenir ocupan un espacio considerable en la novela, dando como resultado una obra polifacética que ofrece múltiples acercamientos y puntos de análisis diversos, en cuyo epicentro se localiza la cuestión de la identidad.

El presente trabajo tiene por objeto el estudio de la dinámica identitaria en *L'Enfant de sable*, específicamente en lo concerniente a la identidad de género y de sexo del personaje principal. Mi hipótesis parte del hecho de que la identidad se compone de múltiples atributos, cuya combinación hace de cada individuo un ser único, de tal manera que es posible pensar en una simbiosis entre el género masculino y el sexo femenino en Ahmed-Zahra, puesto que el sexo es una característica biológica innata, en tanto que el género corresponde a una construcción social, por lo que los órganos sexuales de un individuo no determinan forzosamente su género; es una decisión personal. Así pues, no se descarta la factibilidad de considerar la conjunción de lo femenino y lo masculino en un individuo, lo que daría como resultado una identidad andrógina.

Dicho lo anterior, me propongo analizar los diferentes estados por los que atraviesa el-la protagonista en la formación de su identidad. Para ello, planteo una división tripartita que corresponde a tres de las etapas de desarrollo del ser humano: infancia, adolescencia y madurez,

mismas en las que la identidad de Ahmed-Zahra transita de lo masculino a lo femenino para finalizar en lo andrógino.<sup>5</sup>

El primer capítulo se enfoca en la construcción de la identidad de género masculino del infante, resaltando el carácter impuesto de la misma por la autoridad paterna. De igual modo, se detalla la diferencia entre sexo y género y la influencia de los roles de género y los estereotipos en la formación del niño, específicamente en la manera de aprehender la realidad y la forma de expresarse, donde se vuelven significativos el lenguaje y la sexualidad.

Dada la importancia del ámbito social en la dinámica identitaria, se enfatiza la supremacía del hombre sobre la mujer como señal de aceptación y muestra de los privilegios de los que goza el varón en la sociedad musulmana, sin dejar de lado las repercusiones en la definición de la imagen corporal del-la protagonista.

El contenido del segundo capítulo se centra en la crisis de identidad de Ahmed-Zahra, subrayando el fuerte contraste entre lo femenino y lo masculino. Asimismo, se examina el estatus de la mujer en la sociedad musulmana a través del ejemplo de tres figuras femeninas, que funcionan como arquetipos del infortunio y la fatalidad, isotopías inherentes a la mujer dentro de la novela.

Otro tema con valor significativo en el análisis es el del cuerpo que, si bien es considerado un tabú por sus componentes sexuales, no deja de ser el espacio semiótico de reconocimiento de la identidad. Por esta razón se profundiza en la relación que el-la protagonista mantiene con su cuerpo y su sexualidad, haciendo hincapié, por un lado, en la desfeminización resultante de la

---

<sup>5</sup> Para enfatizar los cambios en la identidad de género del-la protagonista, en el primer capítulo se empleará su nombre masculino, Ahmed, y se hará referencia a él como hombre; en el segundo se usará su nombre femenino, Zahra, y se hará referencia a ella como mujer; por último, en el tercer capítulo se fusionarán los dos anteriores, Ahmed-Zahra, para resaltar la androginia del-la protagonista.

imposición del género masculino desde su infancia, y, por otro lado, en el proceso de aprendizaje y reapropiación de su cuerpo y su sexualidad por medio de tres momentos clave: el tacto (respuestas sensoriales ante la autoestimulación), la imagen en el espejo (símbolo del autodescubrimiento) y el reflejo de sí mismo-a en otra persona (autoproyección y reconocimiento).

A continuación, se retoma el aspecto del lenguaje presentado en el primer capítulo, donde se acentúa la visión de la escritura como un espacio de libre expresión y de introspección que permite construir un puente comunicativo entre el pensamiento y la palabra, para lo cual el diario íntimo de Ahmed-Zahra y la correspondencia que entabla con un corresponsal anónimo funcionan como formas predilectas de expresión y autoreflexión.

En el tercer y último capítulo, se establece la identidad andrógina del-la protagonista a partir de la presentación, en primera instancia, de la figura mítica del andrógino y su relación con la problemática identitaria de Ahmed-Zahra. Posteriormente, se analiza con detenimiento la noción de identidad, para lo cual se esboza una definición con base en las propuestas de varios autores como Amin Maalouf y Marc Lipiansky. Acto seguido, se exponen dos componentes fundamentales de la dinámica identitaria: la colectividad y la individuación, condiciones *sine quibus non* del reconocimiento, la aceptación y la consolidación de la propia identidad.

Además, en lo concerniente al aspecto social, se puntualiza la significación del circo foráneo de la novela como un espacio de inclusión y de integración, y se exalta el valor del sentimiento de pertenencia a una comunidad, así como los aportes que brinda este sitio a la consolidación de la identidad de Ahmed-Zahra, tales como el reconocimiento mutuo entre individuos que pertenecen a una misma colectividad.

Por último, se esclarece el ritual de androginación del-la protagonista, circunscrito por el ambiente fantástico e insólito del circo y la naturaleza exótica y ambivalente del acto que Ahmed-

Zahra debe representar ahí. La expresión corporal aparece, entonces, como otro punto de interés en función de la valía que adquiere el cuerpo gracias al espectáculo interpretado por el-la protagonista; de modo que la atención se dirige hacia la actuación como forma totalizadora de expresión que, por medio de la mimesis teatral de la androginia, favorece la aceptación de la coexistencia de lo femenino y lo masculino en el-la protagonista.

No conforme con la interesante y ardua labor de estudiar la identidad andrógina en *L'Enfant de sable*, decidí ampliar mi investigación, lo que me llevó a considerar la posible influencia del fenómeno colonial en Marruecos dentro de la novela benjellouniana, debido al conflicto identitario cultural en los habitantes del Magreb a causa de la llegada y el establecimiento de la administración francesa en su país. Dicha idea surge de la lectura de la tesis de Linda Carlswärd (2007) intitulada *La Quête de l'identité dans L'Enfant de sable de Tahar Ben Jelloun*, donde retoma una cita del estudio sobre el personaje femenino en diversos autores francófonos del siglo XXI a cargo de Michèle Aline Chossat (2002): “comme le Maroc qui a été soumis à la colonisation, le corps d'Ahmed est colonisé par le père”<sup>6</sup> (Carlswärd, 2007, p. 16). Esta frase fue la base para el desarrollo de la parte complementaria de este trabajo, que detallo a continuación.

Bajo la mirada crítica de la Historia de Marruecos, la problemática identitaria de *L'Enfant de sable* aparece, en un sentido alegórico, como la representación del protectorado francés (1912) y la subsecuente independencia (1956). Dicha aproximación ha sido tratada desde diversas perspectivas por críticos como Lisa Lowe (1993) en “Literary Nomadics in Francophone Allegories of Postcolonialism: Pham Van Ky and Tahar Ben Jelloun”, que desde el ámbito de la literatura comparada estudia la configuración del sujeto poscolonial que se debate entre dos

---

<sup>6</sup> “Como Marruecos que estuvo sometido a la colonización, el cuerpo de Ahmed es colonizado por el padre”.

culturas (la nativa y la francesa) a partir de la ambivalencia sexual en los protagonistas de las novelas *Des femmes assises çà et là* (Vietnam) y *L'Enfant de sable* (Marruecos) de Pham Van Ky y Tahar Ben Jelloun respectivamente. De igual modo, cabe destacar el artículo “Gender, Age, and Narrative Transformations in *L'Enfant de sable* by Tahar Ben Jelloun” de Odile Cazenave (1991), ya que, aun cuando el análisis se centra en la cuestión del género y las estrategias narrativas empleadas por el autor, no descarta el hecho de que existen múltiples resonancias del fenómeno colonial en Marruecos en el conflicto identitario del-la protagonista de la novela benjellouniana. Finalmente, “Decolonizing the Body: Gender, Nation, and Narration in Tahar Ben Jelloun’s *L'enfant de sable*”, a cargo de Rebecca Saunders (2006), realiza un acercamiento desde los estudios poscoloniales y de género a la problemática de la colonización y descolonización genérica sobre el cuerpo, la cual se muestra como la alegoría de la dominación francesa y la independencia marroquí.

Si bien la línea de investigación trazada en torno a este tema recupera los aspectos esenciales en su mayoría, mi análisis me ha llevado a establecer un puente en el marco de la identidad entre *L'Enfant de sable* y el protectorado francés en Marruecos, puesto que en ambos casos la formación de la identidad aparece como un proceso desgarrador en el que, debido a la imposición de un género (a Ahmed-Zahra) y de una cultura (en Marruecos) ajenos a su propia naturaleza, el sujeto sufre la fragmentación de su identidad, hecho que lo conduce a enfrentar un dilema existencial en el que se ven implicados diversos factores como la despersonalización, la enajenación, el empoderamiento, el extrañamiento, por mencionar algunos.

El estudio de la comparativa esbozada en el párrafo anterior se divide en tres partes, dispuestas al final de cada uno de los capítulos que componen el presente trabajo, para fines prácticos del análisis. En la primera sección, “Colonización de la identidad: el protectorado francés

en Marruecos”, se define el perfil del colonizado y el colonizador, apoyándose en *Le portrait du colonisée* (1973) del reconocido escritor tunecino Albert Memmi, con la intención de presentar las semejanzas entre la imposición de la identidad de género en Ahmed-Zahra por parte de su padre y el establecimiento del protectorado francés en Marruecos, actos legitimados por la supremacía y el paternalismo.

El segundo apartado final, “Descolonización de género: la independencia marroquí”, está consagrado al conflicto identitario generado en Marruecos y en el-la protagonista a causa del choque de culturas y la confrontación entre sexo y género, respectivamente, donde la disyuntiva entre la identidad propia y la ajena propicia un sentimiento de orfandad y de extrañamiento. De igual forma, se plantea la muerte del padre y el derrocamiento de la autoridad como símbolos liberadores que conducen a Ahmed-Zahra y a Marruecos hacia la reconquista de sí mismos.

Finalmente, en el tercer subcapítulo temático, “*Entre* identidades: de la androginia a la interculturalidad”, se aquilata la consolidación de la identidad en el-la protagonista de *L’Enfant de sable* y el pueblo marroquí, no sin antes hacer una recapitulación del proceso identitario, encaminada hacia la reflexión y el replanteamiento de la problemática que afecta el sentido de identidad. La androginia y la interculturalidad aparecen, entonces, como espacios mediadores que favorecen la consolidación de la identidad del individuo. Igualmente, se precisa una definición del término “interculturalidad” y se señalan sus aportes a la dinámica identitaria, particularmente en lo que respecta a la diversidad y la pluralidad.



## **IDENTIDAD IMPUESTA**

*Nous aspirons, non pas à l'égalité, mais à la domination. Le pays de race étrangère devra redevenir un pays de serfs, de journaliers agricoles ou de travailleurs industriels. Il ne s'agit pas de supprimer les inégalités parmi les hommes, mais de les amplifier et d'en faire une loi.*

Ernest Renan, *La Réforme intellectuelle et morale.*



## 1.1 Identidad masculina: nacimiento e infancia de Ahmed.<sup>7</sup>

*Sel faisons apieler Scilense  
[...]  
Il iert només Scilenscius;  
Et s'il avient par aventure  
Al descobrir de sa nature  
Nos muerons cest -us en -a,  
S'avra a non Scilencia*

*Le Roman de Silence*, (vv. 2067-2078).

Los primeros capítulos de *L'Enfant de sable* narran el nacimiento y la infancia del protagonista, por lo que en este apartado analizaremos los agentes que actúan en la temprana formación de su identidad y el contexto en el que se llevan a cabo.

La historia de Ahmed se desarrolla en el seno de una familia tradicional árabe en Marruecos. Hadj Ahmed Soileïmane, el padre, vive en deshonra a causa de su descendencia siete veces femenina, pues al no poseer un hijo varón que pueda heredar sus riquezas y sucederlo en su lugar como jefe de familia, se ve cuestionada su virilidad y sufre toda clase de agravios por parte de sus hermanos. La presión social a la que está sometido pero, sobre todo, su orgullo herido, lo llevan a tomar las riendas del futuro y decide imponer su voluntad sobre el destino de su octavo descendiente, que será educado como hombre independientemente del sexo que posea. Como es de esperarse nace una niña que, bautizada con el nombre de Ahmed, pasa a formar parte del universo masculino:

*L'enfant que tu mettras au monde sera un mâle, ce sera un homme, il s'appellera Ahmed même si c'est une fille ! J'ai tout arrangé, j'ai tout prévu. [...] Cet enfant sera accueilli en homme qui va illuminer de sa présence cette maison terne, il sera élevé selon la tradition réservée aux mâles, et bien sûr il gouvernera et vous protégera après ma mort. [...] Ahmed restera seul et régnera sur cette maison de femmes.*<sup>8</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 23)

---

<sup>7</sup> Vid. *supra* Introducción, nota 5.

<sup>8</sup> “El niño que [traerás al] mundo será un varón, será un hombre, se llamará Ahmed, ¡[aún cuando sea] una niña! Lo he preparado todo, lo he previsto todo. [...] Este niño será acogido como hombre que va a iluminar con su presencia

La obstinada decisión del padre adquiere el carácter de un mandato divino irrefragable que debe cumplirse sin objeciones, incluso si contraviene el destino y transgrede las leyes de la naturaleza. Por ello, la imposición de la identidad masculina sobre el protagonista está circunscrita a situaciones que escapan de lo habitual. En primera instancia, el periodo de gestación de Ahmed se ve envuelto en una serie de rituales que van desde el seguimiento de un drástico régimen alimenticio por parte de la madre y la aspersión de orina de camello, hasta el contacto con la mano de un muerto y el aplazamiento del parto al día jueves, consagrado al nacimiento de varones (Ben Jelloun, 1985, pp. 17, 18, 19).

En segundo lugar, Hadj Ahmed Soileïmane tiene un sueño, antes de la llegada de Ahmed, que se presenta como un presagio del porvenir que le depara no sólo a su hija, sino también a él:

*[T]out était à sa place dans la maison ; il était couché et la mort lui rendit visite. Elle avait le visage gracieux d'un adolescent. Elle se pencha sur lui et lui donna un baiser sur le front. L'adolescent était d'une beauté troublante. Son visage changeait, il était tantôt celui de ce jeune homme qui venait d'apparaître, tantôt celui d'une jeune femme légère et évanescence. Il ne savait plus qui l'embrassait, mais avait pour seule certitude que la mort se penchait sur lui malgré le déguisement de la jeunesse et de la vie qu'elle affichait.*<sup>9</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 20)

La aparición de la muerte con la ambivalencia genérica en el rostro simboliza, por una parte, la presencia de ambos géneros en el protagonista, determinada por el deseo de su padre de tener un varón y suprimir la naturaleza femenina de su octava hija y, por otra parte, anuncia la muerte de

---

esta casa apagada, será educado según la tradición reservada a los varones, y, por supuesto, gobernará y [las] protegerá después de mi muerte [...] Ahmed quedará solo y gobernará esta casa de mujeres” (Ben Jelloun, 1990, p. 17). La traducción al español del *Niño de arena* fue elaborada por Alberto Villalba. Sin embargo, considero que en ciertas ocasiones es inexacta, por lo que llevé a cabo algunos ajustes que aparecen indicados entre corchetes.

<sup>9</sup> “Todo estaba en su sitio en la casa; él estaba acostado y la muerte le hizo una visita. Tenía el rostro bello de un adolescente. Se inclinó sobre él y le dio un beso en la frente. El adolescente era de una belleza turbadora. Su rostro cambiaba, tan pronto era el de ese joven que acababa de aparecer, como era el de una joven ligera y evanescente. Él no sabía ya quién [lo] abrazaba, pero tenía como única certidumbre que la muerte se inclinaba sobre él, pese al disfraz de la juventud y de la vida que exhibía” (Ben Jelloun, 1990, p. 15).

Todos los subrayados en las citas y en las traducciones son míos, a menos que se indique lo contrario.

Hadj Ahmed Soileïmane y el nacimiento de Ahmed como una suerte de intercambio sellado con un beso en la frente que encarna una fatalidad posterior.

Como se ha visto hasta ahora, los acontecimientos que preludian la llegada de Ahmed se insertan en un ambiente quimérico en el que la identidad masculina aparece como un subterfugio para sortear el destino. Prueba de ello es el tan esperado día de la llegada del “primer varón” a la casa de Hadj Ahmed Soileïmane. Su obcecación se exagera al ver en su hija órganos genitales masculinos inexistentes: “*c’est un garçon, c’est mon premier enfant, regarde comme il est beau, touche ses petits testicules, touche son pénis, c’est déjà un homme!*”<sup>10</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 26, 27), y roza el paroxismo al llevar a cabo la ceremonia de la circuncisión fantasma: “*quelque chose a été effectivement coupé [...]. Rares furent ceux qui remarquèrent que le père avait un pansement autour de l’index de la main droite. Il le cachait bien. Et personne ne pensa une seconde que le sang versé était celui du doigt !*”<sup>11</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 32). Las acciones anteriores cumplen un doble propósito: el padre recupera la honra perdida y acalla a la sociedad al anunciar y mostrar públicamente a su hijo, y se establece una directriz en la construcción de la identidad de Ahmed al imponerle un conjunto de caracteres opuestos a los que posee.

Así pues, la infancia de Ahmed transcurre bajo el dominio de la autoridad paterna: “*Ahmed grandissait selon la loi du père qui se chargeait personnellement de son éducation [...]. Il fallait à présent faire de cet enfant un homme, un vrai*”<sup>12</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 32). Durante sus primeros años recibe la educación musulmana tradicional; tanto el padre como la madre enfocan su

---

<sup>10</sup> “es un varón, es mi primer hijo, mira qué bello es, toca sus pequeños testículos, toca su pene, ¡ya es un hombre!” (Ben Jelloun, 1990, p. 20).

<sup>11</sup> “algo fue efectivamente cortado [...]. Raros fueron quienes se fijaron que el padre tenía un apósito alrededor del índice de la mano derecha. Él lo ocultaba bien. ¡Y nadie pensó, ni un instante, que la sangre vertida era del dedo!” (Ben Jelloun, 1990, p. 24).

<sup>12</sup> “Ahmed crecía según la ley del padre, que se encargaba personalmente de su educación [...] Ahora había que hacer de este niño un hombre, un verdadero hombre” (Ben Jelloun, 1990, pp. 24, 25).

instrucción hacia los roles de género para crear en el niño la conciencia de pertenecer al universo masculino. De este modo, cuando Ahmed intenta poner henna en su cabello, su madre se lo prohíbe y le recalca que únicamente las mujeres pueden hacerlo (Ben Jelloun, 1985, p. 33); o cuando regresa a casa llorando porque no pudo defenderse de los ladrones que lo atacaron, su padre le da una bofetada y le dice que sólo las niñas lloran (Ben Jelloun, 1985, p. 39). A partir de estas convenciones sociales, el niño recibe “*un conditionnement physique destiné à renforcer [...] une ‘conscience de sexe’ et une connaissance immédiate des règles régissant les rapports entre hommes et femmes*”<sup>13</sup> (Maazaoui, 1995, p. 69). En ese sentido, los estereotipos de género funcionan como una guía en el desarrollo del infante ya que, desde muy corta edad, le permiten establecer relaciones de correspondencia y diferenciación entre hombres y mujeres de acuerdo al papel que desempeñan en sociedad (Novelle Dafflon, 2006). Con base en lo anterior, el niño adquiere las herramientas primarias para construir su identidad genérica. Este proceso comprende las “*différentes étapes à travers lesquelles passe un enfant pour se construire comme un garçon ou une fille de sa culture*”<sup>14</sup> (Novelle Dafflon, 2006, p. 10); por medio de la observación, el infante comienza a imitar el comportamiento del sexo al que pertenece y rechaza las prácticas del contrario. Si bien en la novela Ahmed logra mimetizarse con el género masculino y adaptarse al entorno en el que se desenvuelve (“*J’accompagnais mon père à son atelier. Il m’expliquait la marche des affaires, me présentait à ses employés et ses clients. Il leur disait que j’étais l’avenir*”<sup>15</sup>, (Ben Jelloun, 1985, p. 37), es importante subrayar el hecho de que su aprendizaje se da en un ambiente artificioso, puesto que al hacerle creer que es un varón y por ende negar su

---

<sup>13</sup> “Un condicionamiento físico destinado a reforzar [...] una ‘consciencia del sexo’ y un conocimiento inmediato de las reglas que rigen las relaciones entre hombres y mujeres”.

<sup>14</sup> “Diferentes etapas a través de las cuales pasa el infante para construirse como un niño o una niña dentro de su cultura”.

<sup>15</sup> “Yo acompañaba a mi padre a su taller. Me explicaba la marcha de los negocios, me presentaba a sus empleados y a sus clientes. Les decía que yo era el porvenir” (Ben Jelloun, 1990, p. 28).

género femenino, el papel que se le ha asignado para cumplir en sociedad es un juego de apariencias permeado por los designios paternos:

*[L]e corps d'Ahmed est d'abord conçu et forgé comme un moyen qui permet à la figure du père de rayonner dans le champ symbolique du pouvoir social. Sur la scène de ce pouvoir, son corps est produit par le père qui, à la manière d'un metteur en scène, guide et oriente les actions de celui-ci en fonction de ses intérêts personnels et au sein d'une communauté où sa création contribue à mettre en relief sa position sociale.*<sup>16</sup> (Dahouda, 2003, p. 18)

Hadj Ahmed Soileïmane vive avergonzado de sus siete hijas y tener un varón implica limpiar su reputación, de modo que el nacimiento de Ahmed se presenta como la oportunidad de reivindicar su estatus social y, al ser su obra maestra, no sólo se conforma con darle la vida, sino que quiere manipularla a su antojo, por lo que niega el género femenino de su hija y le impone un nombre, una educación, una cultura, en resumen, le fabrica una nueva identidad.

Desde esta perspectiva surge una interrogante en torno a las acciones que emprende el padre sobre su octava hija: ¿es justificable modificar el género de una persona si está de por medio una mejor calidad de vida? No se puede negar el hecho de que, al ser hombre, Ahmed tiene su futuro asegurado porque seguirá los pasos de su padre y heredará sus bienes tras su muerte. Sin embargo, la cuestión de la imposición de la identidad no deja de ser la problemática central de la novela, ya que el personaje principal es victimizado por una autoridad que lo despoja de su esencia y lo obliga a vivir como hombre.

Esta disyuntiva se mantiene latente a lo largo de la vida del protagonista. No obstante, durante su niñez, Ahmed crece como un varón a causa de los artificios orquestados por su padre

---

<sup>16</sup> “En un principio, el cuerpo de Ahmed es concebido y forjado como un medio que le permite a la figura paterna refulgir en el campo simbólico del poder social. En el escenario de ese poder, su cuerpo es producido por el padre que, a la manera de un director, guía y orienta sus acciones, en función de los intereses personales de éste, en el seno de una comunidad donde su creación contribuye a resaltar su posición social”.

dado que poco a poco se va apropiando de los atributos del género masculino. A estos efectos, la sociedad se convierte en un factor determinante en la formación de la identidad del protagonista pues será ahí donde aprenda el significado de ser un hombre o una mujer musulmán/ana.

## **1.2 Aceptación social: el hombre privilegiado en la sociedad musulmana.**

La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla. El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos.

Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*.

La formación de Ahmed está encaminada a convertirlo en un hombre, como ya quedó establecido en el apartado anterior. Por ello, el ámbito social juega un papel fundamental, ya que la presencia del protagonista dentro de la colectividad le permite adentrarse en los universos femenino y masculino, conocer su funcionamiento y entender el lugar que él mismo ocupa en sociedad. Este aprendizaje tiene lugar en el hammam, donde, además, Ahmed es expuesto a la visión del cuerpo individual y colectivo femenino, en primer lugar, y masculino, en segundo, en aras de crear una consciencia de la profunda diferenciación que existe entre ambos, puesto que de ello depende en gran medida la formación de su identidad. De tal manera que estudiaremos la imagen del cuerpo sexual y social del hombre y la mujer presentados en la novela, no sin antes establecer una definición de los conceptos de sexo y género, usados frecuentemente y de manera equívoca como sinónimos, para circunscribir mejor el análisis.

Morfológicamente, el ser humano posee un aparato reproductor femenino o masculino conforme a la determinación sexual genética. Al nacer, es clasificado como hombre o mujer de acuerdo con sus órganos sexuales externos. Cuando estos criterios somáticos de selección se impregnan de ideales sociológicos y estructuras históricas que regulan las normas de conducta y definen los atributos de los hombres y las mujeres, da como resultado lo que se conoce como el género. Ahora bien, es importante señalar que, si bien existe un vínculo entre el sexo y el género, dado que el primero es tomado como un parámetro para la asignación del segundo, no son forzosamente determinantes el uno del otro. El sexo es innato: se es hombre o mujer según los órganos genitales que se poseen; el género es un constructo social: la masculinidad o la feminidad se adquieren conforme a las convenciones socioculturales.

En *L'Enfant de sable* las cuestiones sexual y genérica ocupan un lugar fundamental. Desde una perspectiva tradicionalista, los personajes femeninos, así como los masculinos, desempeñan el rol de género que les corresponde según su sexo: Hadj Ahmed Soileïmane es jefe de familia y un artesano adinerado, mientras que su esposa y sus hijas se encargan de las labores del hogar. En pocas palabras, el género es el determinismo social del sexo. En el caso de Ahmed, la preeminencia en su persona del género respecto del sexo lo sitúa en el universo masculino, sin embargo, ello no lo convierte en un hombre. Para poder asumir su rol de género, es preciso que Ahmed conozca las conductas social y culturalmente aceptadas de hombres y mujeres, así como las funciones y actividades que desempeñan dentro de la colectividad. El hammam, espacio público de convivencia social y diferenciación sexual por antonomasia, aparece en la novela benjellouniana como el escenario perfecto para sensibilizar al protagonista sobre las conductas sociales que rigen la construcción del género.

Este proceso debuta con el ingreso de Ahmed al hammam. Centro de reunión social donde se celebra el ritual de higiene y relajación, el baño turco representa la primera marca de diferenciación de sexos a la cual es expuesto Ahmed: “*La délimitation entre espace masculin et espace féminin semble non seulement être un phénomène inculqué socialement, mais elle apparaît refléter aussi l’institutionnalisation de la division sexuelle*”<sup>17</sup> (Jurney, 2004, p. 1130). Es preciso señalar que se trata de un espacio con una importancia sustancial dentro de la cultura marroquí, pues está estrechamente ligado al ámbito religioso y espiritual y, al mismo tiempo, representa la marcada separación social entre hombres y mujeres.

Al internarse en este espacio, el protagonista se enfrenta a la visión del cuerpo humano en su forma más íntima, es decir, la de su sexualidad. La desnudez que impera en este sitio denota un interés casi obsesivo por exhibir los sexos femenino y masculino, donde se hace hincapié en las disimilitudes que existen entre uno y otro. De este modo, Ahmed es obligado a presenciar ambas realidades para crear en él una conciencia del cuerpo sexuado como un conjunto de caracteres específicos que determinan el género de cada individuo. Cuando asiste al hammam con su madre, por ejemplo, al observar el sexo de las mujeres, Ahmed experimenta una sensación de repulsión:

*Je m’accrochais à ces cuisses étalées et j’entrevois tous ces bas-ventres charnus et poilus. Ce n’était pas beau. C’était même dégoûtant. [...] Je me cachais le soir pour regarder dans un petit miroir de poche mon bas-ventre : il n’y avait rien de décadent ; une peau blanche et limpide, douce au toucher, sans plis, sans rides.*<sup>18</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 36)

---

<sup>17</sup> “La delimitación entre el espacio masculino y el espacio femenino no sólo parece ser un fenómeno inculcado socialmente, sino que también parece reflejar la institucionalización de la división sexual”.

<sup>18</sup> “Me agarraba a esos muslos expuestos y vislumbraba todos esos bajos vientres carnosos y peludos. No era hermoso. Era, incluso, desagradable. [...] Me ocultaba por la noche para mirar mi bajo vientre en un espejito de bolsillo: no había ahí nada de decadente; una piel blanca y límpida, suave al tacto, sin pliegues, sin arrugas” (Ben Jelloun, 1990, p. 27).

Dicha reacción es sintomática del condicionamiento al que es sometido el protagonista, dado que se le ha obligado a vivir como un hombre y por ello rechaza todo lo relacionado con el sexo y género femeninos. Empero, la cita anterior plantea una contradicción entre los pensamientos y las acciones de Ahmed: al mismo tiempo que afirma su disgusto por el sexo femenino, revisa constantemente su propio cuerpo para asegurarse de no encontrar anormalidades. Aparentemente tiene la certeza de ser un hombre, pero en el fondo se mantiene latente su verdadera naturaleza, de ahí que la imagen sobrecogedora de los pubis en el baño turco se le presente como una suerte de presagio al que deberá enfrentarse irremediablemente al final de la infancia.

En contraposición a este primer escenario, el hammam masculino le brinda a Ahmed la oportunidad tan esperada de ingresar a la comunidad varonil: *“Je me réjouissais dans mon coin et attendais avec une énorme curiosité cette intrusion dans le brouillard masculin”*<sup>19</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 37), y a su vez, lo aproxima a un ambiente con una connotación meramente sexual: *“J’appris plus tard qu’il se passait bien des choses dans ces coins sombres, que les masseurs ne faisaient pas que masser, que des rencontres et retrouvailles avaient lieu dans cette obscurité, et que tant de silence était suspect !”*<sup>20</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 37). Ahmed comprende rápidamente que en este espacio las relaciones entre hombres no se dan por medio de las palabras, como en el caso de las mujeres, sino por el contacto físico. Dichos encuentros de índole homosexual no representan una amenaza para el protagonista, ni mucho menos una razón para escandalizarse, en realidad carece de importancia tanto la inclinación sexual como el acto mismo por la simple razón que todo ocurre en el universo masculino.

---

<sup>19</sup> “Me regocijé en mi rincón y esperé con enorme curiosidad esta intrusión en la bruma masculina” (Ben Jelloun, 1990, p. 27).

<sup>20</sup> “Más tarde, supe que pasaban muchas cosas en esos rincones oscuros, que los masajistas no [solamente daban] masaje, que encuentros y reencuentros se producían en la oscuridad, y ¡que tanto silencio era sospechoso!” (Ben Jelloun, 1990, p. 28).

No podemos perder de vista que se trata de una sociedad patriarcal, cuya ideología favorece al hombre en todos los ámbitos (educativo, laboral, económico, etc.), a diferencia de la mujer, que es sujeto de desprecio, inferioridad y sumisión.<sup>21</sup>

Esta situación nos conduce a otro tema crucial en la cuestión genérica: la aceptación social. La supremacía del hombre sobre la mujer en el contexto islámico es un hecho muy marcado; huelga decir que el género masculino goza de múltiples privilegios como el derecho a la herencia familiar y a un trabajo remunerado; asimismo en el ámbito religioso “*l’espace privilégié du livre et du rite reste un lieu fondamentalement masculin*”<sup>22</sup> (Jurney, 2004, p. 1327). De igual forma, ser hombre es sinónimo de poder, de luz y de opulencia, baste como prueba la suntuosa fiesta ofrecida por Hadj Ahmed Soileïmane para celebrar el bautismo de Ahmed, así como el anuncio que hace en el periódico en el que equipara el nacimiento de su hijo con la fertilidad de la tierra, la paz y prosperidad de la nación (Ben Jelloun, 1985, p. 30).

La sociedad acepta y favorece al género masculino, lo que resulta ser ventajoso para Ahmed ya que, por el simple hecho de ser un varón, tiene un lugar asegurado en el mundo masculino, de ahí que su presencia en espacios de convivencia social como el hammam “*où s’invente la construction de soi dans la refonte collective*”<sup>23</sup> (Carlier, 2000, p. 1333) contribuya a su integración dentro de la colectividad.

A manera de síntesis, la exposición del protagonista al entorno social de ambos géneros tiene como propósito hacerlo consciente de la diferenciación entre hombres y mujeres, tanto en el aspecto biológico como en el sociocultural, para encaminar su educación y desarrollo hacia el

---

<sup>21</sup> Vid. *infra* “2.2 Rechazo social y reclusión: la mujer excluida en la sociedad musulmana”, p. 49.

<sup>22</sup> “El espacio privilegiado del libro y del rito sigue siendo un lugar fundamentalmente masculino”.

<sup>23</sup> “Donde se inventa la construcción de sí mismo en la refundición colectiva”.

reconocimiento y la aceptación del género que le fue asignado. Además, su pertenencia al orbe masculino le concede la libertad de acceder a los espacios públicos, como el hammam, donde el aprendizaje de Ahmed no sólo se limita a la dicotomía hombre/mujer, sino que se extiende al plano sensitivo y creativo, donde la interacción con el mundo que lo rodea aparece como una fuente de conocimiento que le permite aprehender la realidad y construir un puente comunicativo con su entorno.

### **1.3 El sentir de las palabras: lenguaje y sexualidad.**

*Il passe la plupart de son temps à contempler ce qui l'entoure. On le dit trop rêveur, inactif. Mais non, c'est un travail très sérieux auquel il se livre en scrutant longuement le paysage, le ciel, les objets, les bêtes et les gens, il s'applique à tout graver dans sa mémoire.*

Sylvie Germain, *Magnus*.

Como se ha observado previamente, durante su infancia, el crecimiento de Ahmed está ceñido por la directriz paterna, por lo que adopta el *modus vivendi* del hombre musulmán en detrimento de su naturaleza femenina justamente porque se ha visto confrontado a ambos mundos y entiende las implicaciones de cada uno. Ahora bien, los primeros años de todo infante son cruciales en la formación de su identidad puesto que es la etapa en la que se lleva a cabo su desarrollo físico, cognitivo, emocional y social. Parte de su proceso de maduración está enfocada en el desarrollo cognitivo, en el que el aprendizaje depende del empirismo: “[l]as experiencias de la primera infancia son los elementos constitutivos de ese desarrollo y el niño es el arquitecto de su propio cerebro, juntando las piezas del rompecabezas y reaccionando ante el mundo exterior” (Faccini & Combes, 1999, p. 5). Con base en lo anterior, examinaremos la forma en la que el protagonista interactúa con su entorno, percibe la realidad y reacciona ante los estímulos.

El caso de Ahmed es muy peculiar en este sentido; por una parte, su desplazamiento por diversos espacios sociales favorece el contacto con mujeres y hombres, lo que representa una valiosa oportunidad de convivencia y aprendizaje. Por otra parte, no existe una relación de proximidad con ninguna persona puesto que el niño manifiesta una marcada preferencia por el aislamiento, anulando cualquier posibilidad de contacto humano. Si bien este desapego podría ser sintomático de algún trastorno en su proceso de maduración, Ahmed muestra una extrema sensibilidad ante el mundo que lo rodea. Para ilustrar lo anterior, volvamos al hammam femenino. Mientras las mujeres aprovechan el tiempo para platicar, el protagonista parece desconectarse de esta escena para centrar su atención en lo que sus sentidos perciben:

*Elles parlaient toutes en même temps. [...] Je voyais des mots monter lentement et cogner contre le plafond humide. Là, comme des poignées de nuage, ils fondaient au contact de la pierre et retombaient en gouttelettes sur mon visage. Je m'amusais ainsi ; je me laissais couvrir de mots qui ruisselaient sur mon corps mais passaient toujours par-dessus ma culotte, ce qui fait que mon bas-ventre était épargné par ces paroles changées en eau. J'entendais pratiquement tout, et je suivais le chemin que prenaient ces phrases qui, arrivées au niveau supérieur de la vapeur, se mélangeaient et donnaient ensuite un discours étrange et souvent drôle. En tout cas, moi, ça m'amusait. Le plafond était comme un tableau ou une planche d'écriture. [...] Je me disais alors que les mots avaient le goût et la saveur de la vie.<sup>24</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 33, 34)*

Las palabras retenidas en su pensamiento se materializan en gotas de agua que acarician su cuerpo y generan una sensación de placer; las frases se articulan no para dar forma a un discurso coherente, puesto que Ahmed no busca encontrar significados, sino para estimular sus sentidos. De esta manera, el protagonista construye un puente comunicativo con el mundo exterior y, por medio del

---

<sup>24</sup> “Hablaban todas al mismo tiempo. [...] Yo veía palabras subir lentamente y golpear contra el techo húmedo. Allí como puñados de nubes, se fundían al contacto con la piedra y volvían a caer en gotitas sobre mi rostro. Me divertía así. Me dejaba cubrir de palabras que chorreaban sobre mi cuerpo, pero pasaban siempre por encima de mi calzón, lo que hacía que mi bajo vientre quedase a salvo de esas palabras transformadas en agua. Yo escuchaba prácticamente todo, y seguía el camino que tomaban esas frases que, llegadas al nivel superior del vapor, se mezclaban y daban después un discurso extraño y, a menudo, raro. En todo caso, a mí eso me divertía. El techo era como un cuadro o una pizarra. [...] Yo me decía entonces que las palabras tenían el gusto y el sabor de la vida” (Ben Jelloun, 1990, pp. 25, 26).

lenguaje, no sólo aprehende la realidad, sino que también logra conectarse consigo mismo y expresarse:

*Le brouhaha des femmes devient donc la toile de l'enfant créateur, prête à se laisser transformer. Le langage du féminin est un jeu pour Ahmed et son inscription en gouttelettes qui retombent après s'être évaporées au plafond un signe de vie [...]. Ne prêtant aucune attention au sens des mots, Ahmed joue avec leur aspect physique, laissant son être s'initier à la sensualité qu'ils dégagent et leur offrant un contact extérieur et intérieur avec son corps.*<sup>25</sup> (Jurney, 2004, pp. 1132, 1133)

Por otro lado, resulta curioso que el acercamiento de Ahmed al lenguaje tenga lugar en el hammam femenino. Huelga decir que a las mujeres se les tiene prohibido hablar en público, de hecho, a lo largo de la novela son contadas las ocasiones en las que se escucha su voz. No obstante, al ser el baño turco un espacio de convivencia social y, en este caso, un espacio de libertad, las mujeres dan rienda suelta al habla y producen un flujo ininterrumpido de palabras que sumergen a Ahmed en un estado de introspección en el que reinventa la realidad por medio de los sentidos.

Llegados a este punto, es preciso añadir otro lugar que, de manera análoga al hammam, propicia el vínculo entre el lenguaje y la sexualidad de Ahmed. La mezquita, espacio sagrado para el culto islámico, aparece a los ojos del protagonista como otro sitio de congregación en el que puede seguir experimentando con las palabras: *“Je priais tout le temps, me trompant souvent. Je m’amusais. La lecture collective du Coran me donnait le vertige. Je faussais compagnie à la collectivité et psalmodiais n’importe quoi. Je trouvais un grand plaisir à déjouer cette ferveur. Je maltraitais le texte sacré”*<sup>26</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 38). Esta acción representa una afrenta a la

---

<sup>25</sup> “El alboroto de las mujeres se vuelve, por lo tanto, el lienzo del niño creador, listo para dejarse transformar. El lenguaje femenino es un juego para Ahmed y su inscripción en las gotitas que vuelven a caer después de haberse evaporado en el techo es un signo de vida [...]. Sin prestar atención alguna al sentido de las palabras, Ahmed juega con su aspecto físico, permitiendo a su ser iniciarse en la sensualidad que de ellas emana, y brindándole un contacto exterior e interior con su cuerpo”.

<sup>26</sup> “Oraba todo el tiempo, equivocándome con frecuencia. Me divertía. La lectura colectiva del Corán me daba vértigo. Fingía seguir a la colectividad y salmodiaba cualquier cosa. Sentía un gran placer en desbaratar este fervor. Maltrataba el texto sagrado” (Ben Jelloun, 1990, p. 28).

doctrina religiosa debido a la importancia que tiene en la vida de los musulmanes pero, sobre todo, la intención deliberada de Ahmed lo intensifica al grado de convertirlo en una grave infracción. Sin embargo, no podemos perder de vista el hecho de que el protagonista es en sí mismo una transgresión ya que es una mujer que vive como hombre; en su interior está latente su naturaleza femenina que se manifiesta de manera inconsciente, por lo que no sorprende su actitud contestataria contra el sistema.

Ahora bien, en la mezquita se reproduce una escena similar a la del hammam en la que Ahmed interactúa nuevamente con las palabras:

*Ce fut là que j'appris à être un rêveur. Cette fois-ci je regardais les plafonds sculptés. Les phrases y étaient calligraphiées. Elles ne me tombaient pas sur la figure. C'était moi qui montais les rejoindre. J'escaladais la colonne, aidé par le chant coranique. Les versets me propulsaient assez rapidement vers le haut. [...] J'étais ainsi pris par toutes les lettres qui me faisaient faire le tour du plafond et me ramenaient en douceur à mon point de départ en haut de la colonne. Là, je glissais et descendais comme un papillon.*<sup>27</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 38)

En esta ocasión, el protagonista no se limita a observar las frases grabadas en el techo, sino que toma un papel activo al ser él quien sube a alcanzarlas, y nuevamente se deja llevar plácidamente por ellas, como si se tratara de un ritual de seducción: “*pour Ahmed, ce sont les mots qui sont sensuels et presque surréalistes*”<sup>28</sup> (Jurney, 2004, p. 1133). Durante la oración en la mezquita, Ahmed muestra una gran capacidad receptiva que le permite apropiarse de los estímulos a su alrededor y reconfigurar la realidad a partir de su experiencia sensorial. De este modo, el

---

<sup>27</sup> “Fue allí donde aprendí a ser un soñador. Esta vez observaba yo los techos esculpidos. Las frases estaban caligrafiadas en ellos. No me caían sobre el rostro. Era yo quien subía a reunirme con ellas. Escalaba la columna, ayudado por el canto coránico. Los versículos me propulsaban bastante rápidamente hacia arriba. [...] Estaba así tomado por todas las letras que me hacían dar vuelta al techo y me llevaban con suavidad a mi punto de partida, en lo alto de la columna. Allí me [deslizaba] y [descendía] como una mariposa” (Ben Jelloun, 1990, pp. 28, 29).

<sup>28</sup> “Para Ahmed, las palabras son sensuales y casi surrealistas”.

protagonista adopta una actitud introspectiva que le brinda un escape de la agobiante realidad, en el que puede dejar fluir su pensar y su sentir.

Así pues, Ahmed se interna en la intimidad del hammam y en el sagrado espacio de la mezquita, donde los rituales de higiene y relajación y de oración, respectivamente, producen múltiples estímulos sensoriales por medio de los cuales el protagonista se relaciona con su entorno. De ahí que la conexión del lenguaje con la sexualidad surja como una forma de comunicación entre los pensamientos de Ahmed y los acontecimientos de la vida diaria. Asimismo, dicho vínculo se ve reflejado en el aspecto físico del protagonista pues, al ser una niña cuyo padre busca convertirla en varón, la apariencia es una de las piezas clave en la construcción de la identidad masculina de Ahmed, ya que su imagen corporal es el medio idóneo para proyectar el género que le fue impuesto.

#### **1.4 Arquitectura de la apariencia: construcción alienante de la imagen corporal.**

No se trata de que uno mismo haga su cara, sino de que la cara se hace gracias al otro...No es que uno elija su expresión, sino que la expresión es elegida por el otro... [...] Como un monstruo es –al fin y al cabo– un ser creado, en el caso del hombre, éste es también ni más ni menos que un ser creado. Y su creador parece ser, no precisamente el remitente de esa carta que llamamos expresión, sino –en cierto modo– su destinatario.

Kôbô Abe, *El rostro ajeno*.

Como se mencionó en el apartado 1.2, ser hombre en la sociedad árabe es sinónimo de privilegio, por lo que Ahmed hace todo lo posible para identificarse con el género masculino, que es precisamente el que goza de poder. Para ello, no basta con llevar un nombre o ser reconocido socialmente, también es necesario construir un perfil completo del sexo masculino. La apariencia

física es, por lo tanto, una cuestión fundamental, no sólo porque es la carta de presentación del individuo, sino también porque genera una concordancia entre el nivel intrínseco (pensamientos, ideas y sentimientos) y el extrínseco (aspecto físico). De tal manera que en este apartado nos enfocaremos en la construcción de la imagen corporal del protagonista, en especial en las repercusiones de este proceso de transformación en el desarrollo y la formación de su identidad.

Una de las primeras acciones emprendidas para hacer que Ahmed parezca un hombre corresponde a la supresión de cualquier indicio que lo relacione con su anatomía femenina: el crecimiento de los senos es frenado con una venda que porta alrededor del pecho, el peluquero recorta constantemente su cabello y no se afeita el rostro para dejar crecer el vello facial. Sin embargo, Ahmed se percata de que hay un fallo en su caracterización: su voz no corresponde a la imagen que quiere proyectar; acto seguido, se dedica a estudiarla a fin de poder adiestrarla y conseguir que encaje con su persona: *“La voix, grave, granulée, travaille, m’intimide, me secoue et me jette dans la foule pour que je la mérite, pour que je la porte avec certitude, avec naturel, sans fierté excessive, sans colère ni folie, je dois en maîtriser le rythme, le timbre et le chant, et la garder dans la chaleur de mes viscères”*<sup>29</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 45).

Si bien Ahmed es consciente de que la voz es su mejor defensa en el mundo de las apariencias (*“je sais qu’elle est mon masque le plus fin, le mieux élaboré, mon image la plus crédible”*<sup>30</sup>, (Ben Jelloun, 1985, p. 45), resulta revelador este interés exacerbado por ella, puesto que la voz representa el medio de comunicación universal de los seres humanos. Por medio del habla se crea un puente entre el individuo y la colectividad, pero sobre todo entre el pensamiento

---

<sup>29</sup> “La voz, grave, granulosa, trabaja, me intimida, me sacude y me lanza a la muchedumbre para que yo la merezca, para que la lleve con certidumbre, con naturalidad, sin excesivo orgullo, sin ira ni locura, tengo que dominar su ritmo, su timbre y su canto, y guardarla en el calor de mis vísceras” (Ben Jelloun, 1990, p. 33).

<sup>30</sup> “Sé que es mi máscara más fina, la mejor elaborada, mi imagen más creíble” (Ben Jelloun, 1990, p. 33).

y la palabra. Asimismo, la voz es una marca personal de identificación como la huella digital o el iris, por lo que la modulación que hace el protagonista de ella se vuelve un asunto capital en la definición de su identidad: “*Toutes ces tentatives d’équilibrage font non seulement d’Ahmed un architecte, mais aussi l’incarnation de l’œuvre architecturale elle-même, puisqu’il travaille justement à construire un autre visage de soi, une autre corporéité pour en faire le signe métaphorique d’une existence habitable*”<sup>31</sup> (Dahouda, 2003, p. 17). El cuidado que Ahmed pone en su aspecto personal reside en la necesidad de parecerse físicamente a un hombre, lo que, en consecuencia, lo lleva a sentirse y actuar como tal. No obstante, la correspondencia entre la imagen corporal y los pensamientos del protagonista se vuelve nociva puesto que, cuanto mayor es el parecido con el género masculino, mayor es la obsesión por asimilar a la perfección su comportamiento, hecho que provoca en Ahmed un estado de alteración debido a la imposibilidad de lograr su cometido a causa de su sexo femenino.

En un principio, la etapa de la infancia permite a Ahmed desenvolverse en la sociedad como un varón y sentirse afortunado al gozar de educación, al tener el respeto de los demás miembros de la comunidad, la aceptación y el orgullo del padre. Empero, al darse cuenta de que su identidad es un subterfugio y que biológicamente es una mujer, se aferra a seguir viviendo bajo la piel de un hombre:

*Ma condition, non seulement je l’accepte et je la vis, mais je l’aime. Elle m’intéresse. Elle me permet d’avoir les privilèges que je n’aurais jamais pu connaître. Elle m’ouvre des portes et j’aime cela [...]. Je suis un homme. Je m’appelle Ahmed selon la tradition de notre Prophète. [...] Père, tu m’as fait homme, je dois le rester.*<sup>32</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 50, 51)

---

<sup>31</sup> “Todas las tentativas de nivelación no sólo hacen de Ahmed un arquitecto, sino también la encarnación de la obra arquitectónica misma, puesto que él trabaja justamente para construir otro rostro de sí mismo, otra corporalidad, para convertirlo en el signo metafórico de una existencia habitable”.

<sup>32</sup> “Mi condición, no solo la acepto y la vivo, sino que la amo. Me interesa. Me permite tener los privilegios que jamás [habría] podido conocer. Me abre puertas y eso me gusta [...] Soy hombre. Me llamo Ahmed, según la tradición de nuestro Profeta [...] Padre, me has hecho hombre, debo seguir siéndolo” (Ben Jelloun, 1990, p. 37).

Dicha reacción es el resultado de la coacción ejercida por el padre que demuestra el grado de enajenación que se ha generado en su hijo: consciente del engaño del que fue víctima, éste lo acepta y lo valora. La prolongada exposición al ambiente masculino y el reforzamiento en la conducta de Ahmed enfocado a convertirlo en un varón se exacerban al grado de desencadenar en él un sentimiento de alienación. En consecuencia, Ahmed quiere cumplir con todos los derechos y las obligaciones propios de su género, entre los cuales destacan el matrimonio con su prima Fatima: “*un musulman complet est un homme marié*”<sup>33</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 51), y la toma del poder patriarcal sobre sus hermanas tras la muerte de su padre:

*À partir de ce jour, je ne suis plus votre frère ; je ne suis pas votre père non plus, mais votre tuteur. J'ai le devoir et le droit de veiller sur vous. Vous me devez obéissance et respect. Enfin, inutile de vous rappeler que je suis un homme d'ordre et que, si la femme chez nous est inférieure à l'homme, ce n'est pas parce que Dieu l'a voulu ou que le Prophète l'a décidé, mais parce qu'elle accepte ce sort. Alors subissez et vivez dans le silence !*<sup>34</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 65, 66)

El discurso de Ahmed denota una imperiosa necesidad de controlar y ejercer su autoridad sobre la mujer, catalogada como “débil”, para enaltecer y reafirmar sus atributos masculinos: “*the character exaggerates everything that proves he is a man. He not only adopts a contemptuous attitude toward his sisters and mother, but he also appropriates the contemptuously patriarchal masculine discourse*”<sup>35</sup> (Cazenave, 1991, p. 444). El protagonista asume su papel como hombre musulmán y lleva su representación hasta las últimas consecuencias, sobajando a su propia familia y exponiéndose a ser descubierto por desposar a una mujer. Su comportamiento es el reflejo de su apariencia y viceversa; la concomitante construcción de ambos aspectos reside en la búsqueda de

---

<sup>33</sup> “Un musulmán completo es un hombre casado” (Ben Jelloun, 1990, p. 37).

<sup>34</sup> “A partir de hoy, no soy ya [su] hermano; tampoco soy [su] padre, sino [su] tutor. Tengo el deber y el derecho de velar por [ustedes]. Me [deben] obediencia y respeto. En fin, inútil es [recordarles] que soy un hombre de orden y que, si la mujer es, entre nosotros, inferior al hombre, no es porque Dios lo haya querido o porque el Profeta lo haya decidido, sino porque ella acepta su suerte. ¡Por tanto, [sufran] y [vivan] en silencio!” (Ben Jelloun, 1990, p. 47).

<sup>35</sup> “El personaje exagera todo lo que demuestra que es un hombre. No sólo adopta una actitud despectiva hacia sus hermanas y su madre, sino que también se apropia del despectivo discurso patriarcal masculino”.

una identidad congruente a nivel intrínseco y extrínseco: “*Sa démarche esthétique est liée à un besoin de décoration intérieure qu’il faut donc situer dans la perspective d’une incorporation, c’est-à-dire d’une adéquation de l’image de son corps à l’apparence sociale*”<sup>36</sup> (Dahouda, 2003, p. 17). Desde su nacimiento, Ahmed fue anunciado públicamente como un varón, creció y fue educado como tal, aprendió a comportarse y desenvolverse socialmente como un hombre pero, dado que su sexo es el de una mujer, fue menester elaborar una imagen que se adaptara a las exigencias de su género.

El meticuloso empeño que Ahmed pone en la arquitectura de su apariencia viene a encarnar la construcción de la identidad masculina preconizada por el padre pues, convencido de su masculinidad, el protagonista se empeña en hacer de sí mismo un hombre, mimetizándose con su género y asumiendo su rol social.

La historia de Ahmed, mujer obligada a vivir como hombre, es más que la trama de una novela del siglo XX. La temática alude, en mayor o menor medida, al contexto histórico del protectorado francés en Marruecos, pues presenta un gran paralelismo con el abuso de poder ejercido por las autoridades francesas que buscaban imponer una nueva administración y un nuevo sistema de valores y creencias al pueblo marroquí —acción benéfica para los primeros y perjudicial para los segundos. Dicho planteamiento exige un análisis más detallado que tendrá lugar en el siguiente apartado.

---

<sup>36</sup> “Su transformación estética está ligada a una necesidad de decoración interna que debe situarse en la perspectiva de una incorporación, es decir, de una adecuación de la imagen corporal con la apariencia social”.

## 1.5 Colonización de la identidad: el protectorado en Marruecos.

*“Nous, Français, sommes en train de vous civiliser, vous Arabes. Mal, de mauvaise foi et sans plaisir aucun. Car, si par hasard vous parvenez à être nos égaux, je te le demande : par rapport à qui ou à quoi serons-nous civilisés, nous ?”*

Driss Chraïbi, *Le passé simple*.

En *L'Enfant de sable* es posible encontrar ecos del periodo del establecimiento del protectorado francés en Marruecos (30 de marzo de 1912) y la subsecuente independencia (2 de marzo de 1956).<sup>37</sup> La imposición de la identidad es uno de los temas que comparten ambos escenarios, por lo que en esta sección realizaré un análisis comparativo de los distintos agentes que operan en dicho proceso, haciendo especial énfasis en las figuras del colonizado (Ahmed y Marruecos) y del colonizador (Hadj Ahmed Soileïmane y Francia).

Desde un inicio quedó demostrado el subterfugio efectuado por Hadj Ahmed Soileïmane con su hijo, cuyo propósito se centraba única y exclusivamente en la obtención de un beneficio propio, sin importar los efectos colaterales que pudieran surgir. De manera análoga, la entrada de los franceses a Marruecos, para pacificar el territorio a causa de las revueltas orquestadas por los rebeldes contra el Sultán en 1911, fue la oportunidad idónea para Francia de establecer su protectorado y sacar el mayor provecho de la situación.

Las acciones emprendidas por ambos colonizadores indican la existencia de un sentimiento de superioridad que propicia el abuso de poder. Por lo que respecta a la novela, Hadj Ahmed Soileïmane, como jefe de familia y padre de Ahmed, posee un estatus que le permite ejercer su potestad sobre los suyos, misma que lleva al extremo al cambiar el género de su hijo, y Francia,

---

<sup>37</sup> *Vid. supra* Introducción, pp. 11, 12.

por su parte, es considerada como una de las grandes potencias europeas, por lo que, en su afán por mantener su supremacía, expandió sus fronteras e invadió países que no estaban en posición de defenderse exitosamente. En ambas circunstancias, las relaciones de poder establecidas ponen en evidencia la dialéctica del dominante y el dominado, o en términos de Albert Memmi (1973), del colonizador y el colonizado, fundamentada en ideologías discriminatorias que sólo contribuyen a reforzar la idea de la superioridad e inferioridad entre grupos humanos. De acuerdo con la relación entre contrarios, tanto Ahmed como Marruecos ocupan el puesto del subalterno, dado que ambos están sujetos a los designios de una autoridad que encarna el papel del no tan bien intencionado protector.

No es de extrañar, por tanto, que la imposición de la identidad masculina en Ahmed se dé en su infancia, ya que se encuentra en un estado de vulnerabilidad en el que la inocencia y la ingenuidad son condiciones que el padre ocupa a su favor para mantener el control sobre su hijo; de igual manera, los colonos franceses se aprovecharon de la vulnerabilidad de los nativos quienes, al encontrarse en una situación desfavorable a causa de conflictos internos y deudas externas, carecían de recursos para oponer resistencia:

La anarquía que reinaba en Marruecos en 1912, acentuada por la extrema violencia que sacudió la ciudad de Fez, justificaba la llegada del Protectorado. Éste suponía liberar al país del desorden, la inseguridad y la indigencia económica, aportando a su vez el progreso y el bienestar: Tal era el *leiv motiv* propagandístico de las potencias “protectoras”. (Subdirección General de Cooperación Internacional, 1996, p. 293)

Este hecho obligó a las élites locales a pactar con el ocupante facilitando su dominación, de ahí que “*both gender and colonization are imbedded in a language of natural development that assigns the pregendered, like the pre-colonial, the status of a child*”<sup>38</sup> (Saunders, 2006, p. 140).

---

<sup>38</sup> “Tanto el género como la colonización están arraigados en un lenguaje acerca del desarrollo natural que asigna a aquellos que aún no tienen género, al igual que a los que aún no han sido colonizados, el estatus de un niño”.

El carácter infantil que Saunders atribuye a Marruecos parece muy acertado dado que, bajo la mirada de su colonizador, es un país que necesita de su apoyo y su protección para salir adelante, pensamiento que estriba en el paternalismo:

*Casting France in the role of the beneficent guardian—as more adult, robust, and masculine—the notion of the “protectorate” concomitantly constitutes Morocco as immature, weak, and unsound; it represents French intervention in Morocco as a kind of brace that compensates for infirmity or developmental deficiency.*<sup>39</sup> (Saunders, 2006, p. 145)

La adopción de esta postura por parte de los colonizadores ha sido vista como una suerte de justificación moral que les concede el derecho cuasi divino de actuar bajo la apariencia del buen samaritano que socorre al necesitado, aunque en el fondo sigue vigente la dialéctica de la colonización.

Un segundo punto en común de la hegemonía presente tanto en la novela como en Marruecos es la legitimación de cualquier proceder efectuado por la autoridad. En *L'Enfant de sable*, el designio de Hadj Ahmed Soileïmane de convertir a su octava descendiente en varón aparece como un precepto irrefutable al que debe ceñirse el sujeto en cuestión, con total desconocimiento de causa, por el simple hecho de que en la sociedad musulmana el hombre es quien goza de preeminencia respecto a la mujer, de manera que, por muy reprobable que pueda parecer su conducta, el contexto en el que se inserta le concede total licencia. En lo que atañe al protectorado marroquí, y a la colonización francesa en general, la ideología detrás de las acciones perpetradas por Francia contra sus colonias encuentra una supuesta justificación moral en la

---

<sup>39</sup> “Al darle a Francia el papel del guardián benevolente – considerándolo más grande, fuerte y masculino–, la noción de ‘protectorado’ constituye concomitantemente a Marruecos como inmaduro, débil, y frágil; esto representa la intervención francesa en Marruecos como una especie de aparato ortopédico que compensa la debilidad o la deficiencia en el desarrollo”.

concepción de una misión civilizadora que intenta sacar a relucir su lado humanitario y su deber para con los pueblos subdesarrollados.

Como puede observarse, la legitimación en ambos casos está determinada por los supuestos beneficios que los subalternos obtienen de las circunstancias que les son impuestas. Así, Ahmed tiene acceso a los privilegios del orbe masculino y Marruecos puede pasar a formar parte del mundo civilizado. Asimismo, el mejoramiento en el modo y la calidad de vida, estrechamente ligado a la idea de progreso, figura entre los aportes positivos de la colonización. Pese a la violencia, el envilecimiento, las vejaciones y los ultrajes de los que fueron víctimas los nativos, se esgrime el argumento de un considerable crecimiento demográfico, mejoras en las condiciones de trabajo, incremento de la producción agraria, ganadera y minera, desarrollo de obras públicas, puertos, rutas y ferrocarriles, entre otros (Subdirección General de Cooperación Internacional, 1996, pp. 183–196). Ante este contrastante panorama, se vuelve insoslayable la emergencia de un controversial cuestionamiento sobre la justificación y la aceptación del proceder del colonizador con respecto al colonizado. De manera semejante a la interrogante planteada en el subcapítulo 1.1 sobre la imposición del género de Ahmed, la colonización trajo consigo progresos y pérdidas, beneficios y perjuicios que, en mayor o menor medida, contribuyeron a la formación de Marruecos. No obstante, lo cierto es que *“nous ne savons guère ce que le colonisé aurait été sans la colonisation, mais nous voyons bien ce qu’il est devenu par suite de la colonisation”*<sup>40</sup> (Memmi, 1973, p. 146).

Tras haber comparado brevemente la novela y la historia del protectorado marroquí bajo el ángulo del colonizador, es momento de proceder el análisis desde la mirada del colonizado.

---

<sup>40</sup> “No podemos saber lo que hubiera sido del colonizado sin la colonización, pero vemos claramente en lo que se ha convertido como consecuencia de la colonización”.

A diferencia del colonizador que puede decidir sobre sí mismo, “*le colonisé n’est pas libre de se choisir colonisé ou non colonisé*”<sup>41</sup> (Memmi, 1973, p. 115), pues su estado de supuesta inferioridad lo mantiene subyugado a la autoridad que gobierna sobre su persona. A Ahmed, como se ha visto anteriormente, desde antes de su nacimiento ya se le había impuesto el género masculino, mientras que los marroquíes, por su parte, se vieron imposibilitados para rechazar el establecimiento de la administración francesa que desde varios años atrás había puesto la mira en su país. El asentamiento de los colonos trajo consigo no sólo tropas militares de hombres blancos, sino un universo diferente y desconocido para los nativos; poco a poco, la cultura occidental y la lengua francesa fueron permeando el territorio hasta instaurarse en gran parte del mismo. Ante estas circunstancias, es importante señalar que la colonización francesa busca no sólo dominar el territorio, sino que, además, por medio de la asimilación, pretende hacer que los habitantes adquieran sus atributos:

La asimilación era el deseo de reducir las diferencias existentes entre la metrópoli y las colonias, con el fin de lograr la fusión completa; la voluntad de asimilación era necesariamente voluntad de llevar a los pueblos colonizados al plano del pueblo colonizador; asimilar era también afirmar la superioridad de la civilización metropolitana y negar la personalidad del pueblo colonizado. (Martínez, 1992, p. 20)

La adopción de esta postura por parte de los colonizadores franceses funge como un polo magnético que busca atraer a los nativos para integrarlos a sus filas y de este modo ganar adeptos. Volviendo a la novela, este mecanismo se lleva a cabo de manera satisfactoria en Ahmed, puesto que el contacto periódico con el cosmos masculino refuerza en él la consciencia de la preponderancia de los valores que posee, de modo que, como se mostró en los subcapítulos 1.3 y 1.4, el protagonista simpatiza por completo con el género que se le ha asignado. No obstante, al

---

<sup>41</sup> “El colonizado no es libre de escogerse colonizado o no colonizado”.

analizar con cautela la mecánica de la asimilación, se hace evidente la pérdida de los valores personales, lo cual representa la negación de la idiosincrasia propia. Ahora bien, si los rasgos que definen al sujeto son remplazados por otros diferentes, la identidad de éste también debe cambiar forzosamente, y es justo aquí donde la fascinación hacia el otro degenera en alienación:

*[Le colonisé] se refuse lui-même [...]. Le refus de soi et l'amour de l'autre sont communs à tout candidat à l'assimilation. Et les deux composantes de cette tentative de libération sont étroitement liées : l'amour du colonisateur est sous-tendu d'un complexe de sentiments qui vont de la honte à la haine de soi.*<sup>42</sup> (Memmi, 1973, p. 149)

En concordancia con lo anterior, el empecinamiento y la obstinación que embriagan a Ahmed cuando se aferra a vivir como hombre, representan la prueba fehaciente de la completa negación de la identidad, hecho que, de la misma manera, se hace presente en los colonizados que dejan de lado sus raíces con tal de pertenecer a la civilización occidental.

Si bien el proceso de asimilación plantea la posibilidad de formar parte del universo del colonizador, cabe señalar que se trata de un mecanismo que legitima las relaciones de superioridad e inferioridad entre individuos y que desvaloriza, o mejor dicho, anula la identidad del subordinado. Así pues,

*the protector is really the aggressor: it is France that is occupying Morocco; it is a rigid gender system that is oppressing Ahmed; the protective envelope is a disguise of its own menace, the consequences against which it "protects" are both of its own production and among its most potent disciplinary mechanisms. The antidote produces the sickness and the sickness makes necessary the antidote.*<sup>43</sup> (Saunders, 2006, p. 146)

---

<sup>42</sup> "El colonizado se niega a sí mismo. El rechazo de sí mismo y el amor por el otro son rasgos comunes en todo candidato a la asimilación. Ambos componentes de esta tentativa de liberación están estrechamente ligados: el amor por el colonizador está cimentado sobre un complejo de sentimientos que van desde la vergüenza hasta el odio hacia sí mismo".

<sup>43</sup> "El protector es realmente el agresor: Francia es la que ocupa Marruecos; un rígido sistema de género es el que oprime a Ahmed; la sobreprotección es un disfraz de su propia amenaza, las consecuencias contra las que 'protege' provienen tanto de ella misma como de sus mecanismos disciplinarios más potentes. El antídoto produce la enfermedad y la enfermedad vuelve necesario el antídoto".

A manera de síntesis, en ambos escenarios nos encontramos con la imposición de un sistema categórico que priva al individuo de su autonomía y lo obliga a acatar un régimen que, si bien posee vertientes positivas, se muestra segregador y compromete la integridad del sujeto al grado de condicionar sus acciones en beneficio de su protector-dominador. La hegemonía que rige tanto en *L'Enfant de sable* como en el protectorado en Marruecos es sintomática del abuso de poder con el que se conducen Hadj Ahmed Soileïmane y Francia para ejercer su dominio y obligar a sus colonizados a la asimilación de una nueva identidad en detrimento de la propia.

Las acciones perpetradas en contra de Ahmed y el pueblo marroquí acarrearán graves consecuencias a nivel físico, mental, moral y emocional; los atentados los sumergen en un estado de duda e incertidumbre, durante el cual libran una batalla entre la preservación de su propia identidad o el acatamiento de aquella que se les está imponiendo.

## **IDENTIDAD PROPIA**

El carácter único del “yo” se esconde precisamente en lo que hay de inimaginable en el hombre. Sólo somos capaces de imaginarnos lo que es igual en todas las personas, lo general. El “yo” individual es aquello que se diferencia de lo general, o sea lo que no puede ser adivinado y calculado de antemano, lo que en el otro es necesario descubrir, desvelar, conquistar.

Milán Kundera, *La insoportable levedad del ser*.



## 2.1 Identidad femenina: adolescencia de Zahra.<sup>44</sup>

—Eres, sin duda, tú misma. Eres tú misma la duda de tu propia existencia. [...] Buscas en vano. Tu cuerpo será tal vez una pregunta sin respuesta.

Salvador Elizondo, *Farabeuf*.

Al término de la infancia, la protagonista de *L'Enfant de sable* atraviesa una época lúgubre donde el descubrimiento del subterfugio maquinado por su padre le provoca un severo trauma que la lleva a cuestionarse sobre su propia esencia. A lo largo de este capítulo se estudiará la crisis identitaria del personaje principal, ocasionada por la oposición entre el sexo femenino y el género masculino. A estos efectos, este primer apartado estará dedicado al análisis del impacto provocado por los cambios físicos del cuerpo femenino de Zahra, en su estado mental y emocional.

La transición de la infancia a la adolescencia ocurre de manera abrupta y desoladora: el confortable universo escogido por el padre para el nacimiento de su octava hija, que durante varios años estuvo colmada de privilegios y le brindó la aceptación social correspondiente al género masculino, se desploma frente a la eclosión de las características biológicas que exponen su verdadera naturaleza.

Definida como la etapa de cambios en la que se vuelve más evidente la diferenciación entre el organismo femenino y el masculino, debido a la culminación del crecimiento físico y el desarrollo psicológico, sexual y social, la adolescencia permite al individuo afirmar su identidad y consolidar su personalidad con base en los conocimientos y habilidades adquiridos en la niñez. En *L'Enfant de sable*, empero, esta faceta representa un duelo en la vida de la protagonista.

---

<sup>44</sup> Cabe recordar que, si bien en gran parte de la novela se refiere al personaje principal por su nombre de varón, Ahmed, en esta sección del análisis opté por emplear su nombre de mujer, Zahra, para referirme a ella, en aras de enfatizar su identidad femenina. *Vid. supra* Introducción, nota 5.

Súbitamente, los cambios somáticos inherentes a la adolescencia exponen ante los ojos de Zahra el fraude del que ha sido víctima, lo cual provoca una fuerte conmoción en todo su ser:

*Et le sang un matin a taché mes draps. Empreintes d'un état de fait de mon corps enroulé dans un linge blanc, pour ébranler la petite certitude, ou pour démentir l'architecture de l'apparence. [...] C'était bien du sang ; résistance du corps au nom ; éclaboussure d'une circoncision tardive. C'était un rappel, une grimace d'un souvenir enfoui, le souvenir d'une vie que je n'avais pas connue et qui aurait pu être la mienne. [...] C'était cela la blessure. Une sorte de fatalité, une trahison de l'ordre.<sup>45</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 46, 48)*

La violencia que envuelve este pasaje acentúa la ruptura que sufre Zahra al discernir la incompatibilidad entre su cuerpo de mujer y su nombre de hombre. Su anatomía, que había permanecido inactiva y sigilosa, se subleva en contra de la usurpación que por años tuvo que soportar y clama justicia por medio de la sangre que emana de su interior. El advenimiento de la menstruación, prueba fehaciente de la maduración sexual femenina, aparece entonces como un punto de quiebre en la vida de la protagonista. Por un lado, las huellas impresas en las sábanas blancas “desmienten la arquitectura de la apariencia”, es decir, provocan el desencanto del mundo construido a base de mentiras al que ella creía pertenecer y que ahora parece sólo un sueño del que acaba de despertar. Por otro lado, las isotopías de la nostalgia (“*un rappel*”, “*une grimace d'un souvenir enfoui*”, “*le souvenir d'une vie que je n'avais pas connue et qui aurait pu être la mienne*”) y de la fatalidad (“*le sang*”, “*la blessure*”, “*une sorte de fatalité*”) muestran la paradójica pérdida de una existencia irreal y la conciencia del perjuicio que ésta conlleva. En otras palabras, Zahra lamenta y añora la vida que le fue arrebatada por su padre y, al mismo tiempo, comprende que dicha acción acarrea severas consecuencias que pesan sobre su persona.

---

<sup>45</sup> “Y la sangre ha manchado una mañana mis sábanas. [Huellas] de un estado de [facto] de mi cuerpo envuelto en una sábana blanca, para socavar la pequeña certidumbre, o para desmentir la arquitectura de la apariencia. [...] Era realmente sangre; resistencia del cuerpo al [nombre]; salpicadura de una circuncisión tardía. Era una evocación, [una mueca] de un recuerdo enterrado, el recuerdo de una vida que yo no había conocido y que habría podido ser la mía. [...] Eso era la herida. Una especie de fatalidad, una traición del orden” (Ben Jelloun, 1990, pp. 33, 34).

A medida que la protagonista avanza en la búsqueda de la verdad y se revelan los secretos acallados en su interior, se sumerge en un mar de dudas que la lleva a la polarización de sus sentimientos: “*Je ne suis pas déprimé, je suis exaspéré. Je ne suis pas triste. Je suis désespéré*”<sup>46</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 58). El paralelismo empleado en la construcción de este fragmento permite observar la cohabitación de emociones encontradas que van de la mano y se suceden unas a otras. Así pues, la tristeza y el abatimiento pasan a segundo plano frente a la afirmación de la rabia y la impotencia, por lo que ambas parejas de sentimientos traducen el sentir de Zahra por el arrebato tanto de su identidad masculina como de la femenina.

A partir de este momento, la vida de la protagonista se convierte en una vorágine: “*avec l'apparition des premières règles, la fille mâle doit faire face à un terrible conflit intérieur marqué par la duplicité du corps et de son apparence en regard de l'ordre social*”<sup>47</sup> (Dahouda, 2003, p. 14). En efecto, el funesto acontecer de la adolescencia provoca en Zahra un conflicto insoslayable que sugiere, desde mi perspectiva, una fragmentación del ser más que una duplicidad de la apariencia como lo señala Dahouda, ya que la protagonista se encuentra entre un pasado falaz y un futuro incierto que son incompatibles y no brindan ningún soporte a su estado actual. Los cimientos que se construyeron en su infancia se vuelven inservibles porque no pueden mantener en pie una arquitectura para la que no fueron diseñados; a su vez, el levantamiento de una edificación es inadmisibles debido a la inexistencia de bases que puedan sostenerla. *Ergo*, Zahra sólo posee un fragmento de cada identidad vivida porque ninguna de las dos llegó a concretarse. Tales circunstancias detonan un cuestionamiento de orden ontológico que precipita la crisis identitaria en la protagonista:

---

<sup>46</sup> “No estoy deprimido, estoy exasperado. No estoy triste. Estoy desesperado” (Ben Jelloun, 1990, p. 43).

<sup>47</sup> “Con la aparición de las primeras menstruaciones, la niña varón debe hacerle frente a un terrible conflicto interior marcado por la duplicidad del cuerpo y de su apariencia respecto del orden social”.

*Qui suis-je ? Et qui est l'autre ? Une bourrasque du matin ? Un paysage immobile ? Une feuille tremblante ? Une fumée blanche au-dessus d'une montagne ? Une giclée d'eau pure ? Un marécage visité par les hommes désespérés ? Une fenêtre sur un précipice ? Un jardin de l'autre côté de la nuit ? Une vieille pièce de monnaie ? Une chemise recouvrant un homme mort ? Un peu de sang sur des lèvres entrouvertes ? Un masque mal posé ? Une perruque blonde sur une chevelure grise ?*<sup>48</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 55)

Pese a lo severo de la situación, el autor pinta un espléndido cuadro donde la interpelación poética de la protagonista, que aparece como una sucesión de imágenes *in crescendo*, refleja el estado de incertidumbre y desasosiego al que se ha reducido su existencia. Zahra desconoce por completo cuál de las dos identidades le pertenece: “*Moi-même je ne suis pas ce que je suis; l'une et l'autre peut-être !*”<sup>49</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 59).

¿Cómo puede vivir un hombre con el sexo de una mujer? ¿Cómo ser una mujer con el género de un hombre? Esta dicotomía constituye para la protagonista el calvario que la asedia noche y día sin tregua alguna: “*Ô mon Dieu, que cette vérité me pèse ! dure exigence ! dure la rigueur. Je suis l'architecte et la demeure ; l'arbre et la sève ; moi et un autre ; moi et une autre*”<sup>50</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 46).

A medida que Zahra comienza a tomar conciencia de la dualidad de su identidad, descubre que las repercusiones que acarrea van más allá de los cambios físicos y hormonales, también se ve afectado su estatus social, pues pasa de ser el varón heredero de la casa de Soileïmane a convertirse

---

<sup>48</sup> “¿Quién soy? ¿Y quién es el otro? ¿Una borrasca matinal? ¿Un paisaje inmóvil? ¿Una hoja tenebrosa? ¿Un humo blanco encima de una montaña? ¿Un chorro de agua pura? ¿Una ciénaga visitada por los hombres desesperados? ¿Una ventana sobre un precipicio? ¿Un jardín al otro lado de la noche? ¿Una vieja moneda? ¿Una camisa que cubre a un hombre muerto? ¿Un poco de sangre sobre labios entreabiertos? ¿Una máscara mal colocada? ¿Una peluca rubia sobre una cabellera gris?” (Ben Jelloun, 1990, pp. 40, 41).

<sup>49</sup> “Yo mismo no soy lo que soy; ¡[la una] y lo otro, quizá!” (Ben Jelloun, 1990, p. 43). Nótese la alusión que por primera vez hace la protagonista a la concepción de ambas identidades en sí misma.

<sup>50</sup> “¡Oh Dios mío, cuánto me pesa esta verdad!, ¡dura exigencia!, duro es el rigor. Soy el arquitecto y la morada; el árbol y la savia; yo y [...] otro; yo y [...] otra” (Ben Jelloun, 1990, p. 33).

en una mujer desconocida, sin rostro, ni voz ni nombre, en una sociedad patriarcal donde el sexo y el género femeninos son marginados.

## **2.2 Rechazo social y reclusión: la mujer excluida en la sociedad musulmana.**

MUJER: ser mujer era para Sabina un sino que no había elegido. Aquello que no ha sido elegido por nosotros no podemos considerarlo ni como un mérito ni como un fracaso. Sabina opina que hay que tener una relación correcta con el sino que nos ha caído en suerte. Rebelarse contra el hecho de haber nacido mujer le parece igual de necio que enorgullecerse de ello.

Milán Kundera, *La insoportable levedad del ser*.

Dada la repercusión del ámbito social en la cuestión genérica, procederé a analizar el lugar que ocupa la mujer en la sociedad musulmana en la novela benjellouniana. Para ello, tomaré como ejemplo a tres figuras femeninas, cercanas a la protagonista, cuya situación determinará las acciones de Zahra con respecto a la crisis identitaria por la que está atravesando.

Durante los años en los que la protagonista vivió en el confortable universo masculino aprendió a conducirse como un varón de su cultura y gozó de los privilegios concedidos a los hombres. No obstante, tras descubrir su cuerpo de mujer, súbitamente se encuentra del otro lado de la moneda. El regocijo que sentía por no pertenecer a “ese universo tan limitado” (Ben Jelloun, 1990, p. 26) y el disgusto experimentado por la anatomía sexual femenina la hacen víctima de sus propios sentimientos. Aunque no lo ha vivido en carne propia, Zahra conoce los infortunios del género femenino en la sociedad musulmana. Prueba de ello la encontramos en la evocación de la costumbre preislámica en la que los padres se deshacían de sus hijas enterrándolas vivas: “*Avant l’Islam, les pères arabes jetaient une naissance femelle dans un trou et la recouvraient de terre*

*jusqu'à la mort. Ils avaient raison. Ils se débarrassaient ainsi du malheur. C'était une sagesse, une douleur brève, une logique implacable*"<sup>51</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 129). La descendencia femenina era un evento tan desafortunado que lo único que merecía era la muerte.

Aunque en la novela las mujeres no perecen a causa del infanticidio, sí lo hacen moral y socialmente pues son reprimidas, menospreciadas e ignoradas. Tal es el caso de las hermanas de Zahra, cuya simple existencia viste de luto a su padre que hace todo lo posible por desentenderse de ellas:

*Le père pensait qu'une fille aurait pu suffire. Sept, c'était trop, c'était même tragique. [...] Comme il ne pouvait s'en débarrasser, il cultivait à leur égard non pas de la haine, mais de l'indifférence. Il vivait à la maison comme s'il n'avait pas de progéniture. Il faisait tout pour les oublier, pour les chasser de sa vue. Par exemple, il ne les nommait jamais.*<sup>52</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 17)

En este fragmento es posible apreciar la profunda aversión que Hadj Ahmed Soileïmane siente hacia sus hijas ya que no sólo las ignora, incluso les niega el nombre y, por ende, su identidad y su existencia misma: *“les filles n'ont pas de prénoms [...], ce qui suggère qu'elles n'ont pas d'identité, elles n'ont pas d'existence pour le père”*<sup>53</sup> (Qadeesh, 2006, p. 8). Su única afrenta es la de haber nacido como mujeres y no poder colmar los deseos de su padre, ni satisfacer sus intereses personales, ni cumplir sus expectativas, por lo tanto, no tienen derecho a ser reconocidas y mucho menos a ser escuchadas. A lo largo de la novela nunca se les oye hablar, no cumplen una función específica más que las labores domésticas a las cuales están destinadas todas las mujeres, en resumen, parece que sólo existen porque su padre no pudo deshacerse de ellas.

---

<sup>51</sup> “Antes del Islam, los padres árabes tiraban a una [hembra recién parida] en un agujero y la recubrían con tierra hasta que moría. Tenían razón. Se libraban así de la desgracia. Era una sabiduría, un dolor breve, una lógica implacable” (Ben Jelloun, 1990, p. 94).

<sup>52</sup> “El padre pensaba que habría podido bastar con una hija. Siete [eran demasiadas], era incluso trágico. [...] Como no podía librarse de ellas, cultivaba [hacia] ellas no odio, sino indiferencia. Vivía en [casa] como si no tuviese descendencia. Hacía todo para olvidarlas, para expulsarlas de su vista. Por ejemplo, jamás las nombraba” (Ben Jelloun, 1990, p. 13).

<sup>53</sup> “Las hijas no tienen nombres [...], lo que sugiere que no tienen identidad, no existen para el padre”.

Aunada a la trágica situación de las hermanas se encuentra la de la madre de Zahra. Al ser la esposa de Hadj Ahmed Soileïmane está sujeta a todos sus designios y le debe respeto y obediencia. Pongamos el ejemplo del subterfugio del nacimiento de Ahmed. Pese a que ella nunca estuvo de acuerdo con su esposo, acató sus órdenes y lo dejó hacer lo que quiso mientras ella sufría en silencio: “*Son corps s’usait. Son visage se ridait. Elle maigrissait et perdait souvent conscience. Sa vie était devenue un enfer*”<sup>54</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 18). Al igual que sus hijas, la madre no tiene ni voz ni voto, no importan sus sentimientos ni sus pensamientos, su único mérito es el de poder procrear: “*Le corps féminin est réservé à l’usage de l’homme, pour satisfaire son plaisir et son désir de descendance*”<sup>55</sup> (Kohn-Pireaux, 2007, p. 37). En este caso, la valía de la mujer depende de su capacidad de engendrar varones, de ahí que la madre, a pesar de recibir los epítetos de “*femme de bien, épouse soumise, obéissante*”<sup>56</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 21), no puede llegar a ser vista como una verdadera mujer a causa de la “enfermedad” que porta en su vientre, culpable de “la desgracia” que pesa sobre la casa de Hadj Ahmed Soileïmane (Ben Jelloun, 1990, pp. 14, 16).

Como corolario de lo anterior, aparece una tercera mujer que encarna la perfecta invalidez del género femenino en *L’Enfant de sable*. Fatima, la prima que el personaje principal elige para convertirla en su esposa, reúne en su apariencia múltiples defectos que exponen el carácter estéril y repulsivo atribuido a la mujer:

*Il faut avouer que son visage avait pris des rides précoces, creusées par les crises fréquentes et de plus en plus violentes. [...] Les seins étaient petits avec quelques poils autour du mamelon. [...] Cette présence, même muette, ce poids tantôt léger, tantôt lourd, cette respiration difficile, cette chose qui ne bougeait presque pas, ce regard fermé, ce ventre gainé, ce sexe absent, nié, refusé,*

---

<sup>54</sup> “Su cuerpo se consumía. Su rostro se arrugaba. Adelgazaba y a menudo perdía la consciencia. Su vida se había convertido en un infierno” (Ben Jelloun, 1990, p. 14).

<sup>55</sup> “El cuerpo femenino está reservado para uso del hombre, para satisfacer su placer y su deseo de descendencia”.

<sup>56</sup> “mujer de bien, esposa sumisa, obediente” (Ben Jelloun, 1990, p. 16).

*cet être ne vivait que pour s'agiter durant les crises d'épilepsie et toucher des doigts le visage frêle et imprécis de la mort.*<sup>57</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 75, 78)

La descripción de Fatima está enfocada en resaltar las imperfecciones de su cuerpo enfermizo, debilitado e imposibilitado, en este caso, por un trastorno cerebral. Comenzando por el rostro, después por los senos y al final por los genitales, Fatima se ve reducida a las partes corporales consagradas a la función sexual y reproductiva (a excepción del primero), para mostrar la imposibilidad y/o negación de su anatomía para la procreación –único mérito de la mujer, como mencionábamos más arriba. Asimismo, la ausencia del nombre propio para referirse al sujeto en cuestión es un signo de una despersonalización que llega a la cosificación, puesto que al aludir a Fatima se emplean sintagmas nominales con sustantivos comunes (“*cette présence*”, “*ce poids*”, “*cette respiration*”, “*cette chose*”, “*ce regard*”, “*ce ventre*”, “*ce sexe*”, “*cet être*”).

La triada de mujeres aquí presentada, con la que Zahra mantiene cierto contacto, constituye el paradigma de la mujer en la sociedad musulmana. Negada y olvidada como sus hermanas, reprimida y sumisa como su madre, enferma e ignorada como su esposa Fatima, son los atributos que se le adjudicarían a Zahra por pertenecer al género femenino.

La mujer está encerrada en la isotopía del infortunio, pero también de la fatalidad. Aunque las hermanas de la protagonista escaparon de ser enterradas vivas, el padre añora dicha costumbre; en lo que respecta a Fatima, con quien Zahra se siente identificada,<sup>58</sup> su enfermedad es una pena de muerte que acaba por arrebatárle la vida. Este suceso se presenta como un fatídico anuncio del

---

<sup>57</sup> “Hay que confesar que su rostro se había cubierto de arrugas precoces, trazadas por las crisis frecuentes y cada vez más violentas. [...] Los senos eran pequeños, con algunos pelos alrededor del pezón. [...] Esta presencia, incluso muda, ese peso unas veces ligero, otras pesado, esta respiración difícil, esta cosa que casi no se movía, esa mirada cerrada, ese vientre revestido, ese sexo ausente, negado, rechazado, ese ser no vivía más que para agitarse durante las crisis de epilepsia y tocar con los dedos el rostro endeble e impreciso de la muerte” (Ben Jelloun, 1990, pp. 54, 57).

<sup>58</sup> *Vid. infra* “2.3 Re-aprendizaje del cuerpo: el espejo como símbolo del autodescubrimiento”, p. 58.

futuro que le espera a la protagonista si continúa su vida como una mujer, de ahí que decida distanciarse del mundo, incluso de ella misma, dejándose consumir por la soledad: “*ma solitude [...] est mon choix et mon territoire. J’y habite comme une blessure qui loge dans le corps et rejette toute cicatrisation. [...] Je suis volontairement coupé du reste du monde. Je me suis exclu moi-même de la famille, de la société et de ce corps que j’ai longtemps habité*”<sup>59</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 87, 99).

Zahra opta por encerrarse en su cuarto para ocultarse de la mirada inquisitoria de la sociedad. Su reclusión representa una ruta de escape de la realidad, lo que le brinda el tiempo suficiente para reflexionar sobre el dilema que plantea su situación actual: “*Être femme est une infirmité naturelle dont tout le monde s’accommode. Être homme est une illusion et une violence que tout justifie et privilégie. Être tout simplement est un défi*”<sup>60</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 94). Ambos géneros encarnan una profunda problemática en todos los ámbitos del desarrollo humano; Zahra conoce a la perfección las ventajas y desventajas que engloban ambos universos, por lo que es necesario sopesar meticulosamente las circunstancias con el fin de dar una resolución satisfactoria: si ella elige ser un hombre, será aceptada socialmente, pero su anatomía y su voz interna van a contradecirla todo el tiempo; si decide ser una mujer, encontrará una completa armonía entre su cuerpo y sus sentidos, pero será expuesta al repudio social inherente al sexo y al género femeninos. En resumen, Zahra no puede pertenecer por completo a ninguno de los dos géneros, porque a lo largo de su vida ha estado influida por ambos; cada uno ha aportado una parte fundamental en la formación de su identidad, por lo que la elección de uno siempre será en detrimento del otro.

---

<sup>59</sup> “mi soledad [...] es mi elección y mi territorio. Habito en ella como una herida que se aloja en el cuerpo y rechaza toda cicatrización. [...] Me he aislado voluntariamente del resto del mundo. Me he excluido de la familia, de la sociedad y de este cuerpo que he habitado largo tiempo” (Ben Jelloun, 1990, pp. 63, 71).

<sup>60</sup> “Ser mujer es una [minusvalía] natural a la que todo el mundo se habitúa. Ser hombre es una ilusión y una violencia que justifica y privilegia todo. Simplemente ser es un desafío” (Ben Jelloun, 1990, p. 68).

En una sociedad patriarcal como la que aparece retratada en *L'Enfant de sable*, en la que la balanza se inclina siempre hacia el lado del hombre, la mujer no tiene valía por sí misma, sin embargo, en el caso de Zahra, cuyo sexo femenino sale a la luz después de haber estado oculto bajo la piel del varón que su padre le hizo vestir, se rompen los esquemas establecidos y se produce una transgresión de las reglas estipuladas socialmente. No obstante, para superar la asimetría existente entre su sexo y su género, la protagonista debe conocer y apropiarse de su anatomía femenina, tal como lo hizo con su género masculino, con el fin de avanzar en la búsqueda de su identidad.

### **2.3 Re-aprendizaje del cuerpo: el espejo como símbolo del autodescubrimiento.**

II  
Prófugo de mi ser, que me despuebla  
la antigua certidumbre de mí mismo,  
busco mi sal, mi nombre, mi bautismo,  
las aguas que lavaron mi tiniebla.  
[...]  
El espejo que soy me deshabela:  
un caer en mí mismo inacabable  
al horror del no ser me precipita.

Octavio Paz, "La caída", *Libertad bajo palabra*.

El cuerpo posee una importancia sustancial en la búsqueda de la identidad de Zahra, pues es el medio a través del cual puede establecer un contacto con su sexo femenino. Este proceso no sólo involucra el tacto, sino también la vista, de tal manera que el espejo se vuelve un elemento indispensable que le brinda a la protagonista una clara imagen de su anatomía, misma que encuentra reflejada en Fatima, su esposa. Este juego de reflejos en torno al cuerpo femenino y el re-aprendizaje de éste por parte del personaje principal será nuestro objeto de estudio en este subcapítulo.

Como consecuencia del proyecto colonizador de su padre, Zahra está condicionada a rechazar y negar cualquier aspecto relacionado con el sexo femenino: recordemos las vendas que porta alrededor del pecho para evitar la aparición de los senos. La sofocante aflicción de la protagonista se materializa en su propio cuerpo que, como bien observa El Bousouni (2006), *“devient dans une certaine mesure l’espace sémiotique par excellence où viennent se creuser les cicatrices, physiques ou morales, signes du déséquilibre dans le jeu de la force et du pouvoir, et marques indélébiles de traumatismes”*<sup>61</sup> (p. 75). La emergencia de la naturaleza femenina en Zahra expone una identidad reprimida que durante largo tiempo fue violentada, de manera que la imagen proyectada por su anatomía se ve reducida a un cúmulo de heridas que provoca la imposibilidad del reconocimiento del ser: *“je ne me suis pas encore retrouvé et [...] je ne connais que des émotions inversées, venant d’un corps trahi, réduit à une demeure vide, sans âme”*<sup>62</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 99). La incidencia de este acontecimiento sobre la protagonista intensifica la crisis de la identidad a causa de la desfeminización física, psicológica, social y cultural, resultante del poder coercitivo ejercido por su padre para convertirla en un varón. Zahra no puede concebirse como una mujer porque toda su vida fue educada como hombre y aprendió a repudiar al género y al sexo contrarios, razón por la cual se empeña en ocultar sus cambios físicos de la vista de los demás pero, sobre todo, se rehúsa a mirarse a sí misma:

*Le corps perdu [de Zahra] représente la discrimination de la femme d’une part, puis le lieu de la négativité du corps féminin d’autre part. Le corps de cette protagoniste crie [...] de toute ses forces mais en vain, celui-ci se retrouve sous la gouverne de la société patriarcale où toutes les lois sont modifiables et où tous les simulacres les plus horribles les uns que les autres sont bénis au nom d’une certaine idée, parfois une justice dite patriarcale.*<sup>63</sup> (Bouanane, 2009, p. 305)

---

<sup>61</sup> “Se vuelve, en cierta medida, el espacio semiótico por excelencia donde vienen a marcarse las cicatrices físicas o morales, signos de desequilibrio en el juego de la fuerza y del poder, y huellas indelebles de trauma”.

<sup>62</sup> “Aún no me he encontrado y [...] no conozco más que emociones invertidas, que proceden de un cuerpo traicionado, reducido a una morada vacía, sin alma” (Ben Jelloun, 1990, p. 71).

<sup>63</sup> “El cuerpo perdido de Zahra representa, por un lado, la discriminación de la mujer y, por otro lado, el lugar de la negatividad del cuerpo femenino. El cuerpo de la protagonista grita [...] con todas sus fuerzas, pero en vano; está bajo

La protagonista rechaza su cuerpo como la sociedad rechaza a la mujer; éste no le pertenece porque le fue arrebatado desde antes de su nacimiento para complacer los caprichos de su progenitor; es un cuerpo perdido, subyugado y olvidado que plantea un sinnúmero de interrogantes.

Esta situación toca a su fin con el advenimiento de la muerte del padre de Zahra. Este suceso representa un parteaguas en la vida de la protagonista pues, al liberarse de su opresor, adquiere el control sobre sus acciones, por lo que comienza a pensar y actuar por y para sí misma.<sup>64</sup> Esta libertad se manifiesta, en primer lugar, por medio del interés naciente por conocer su cuerpo:

*Je me suis longuement caressé les seins et les lèvres du vagin. J'étais bouleversée. J'avais honte. La découverte du corps devait passer par cette rencontre de mes mains et de mon bas-ventre. Doucement mes doigts effleuraient ma peau. J'étais tout en sueur, je tremblais et je ne sais pas encore si j'avais du plaisir ou du dégoût. Je me lavai puis me mis en face du miroir et regardai ce corps. Une buée se forma sur la glace et je me vis à peine. J'aimais cette image trouble et floue ; elle correspondait à l'état où baignait mon âme. Je me rasai les poils sous les aisselles, me parfumai et me remis au lit comme si je recherchais une sensation oubliée ou une émotion libératrice. Me délivrer.*<sup>65</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 115)

---

el dominio de la sociedad patriarcal donde todas las leyes son modificables y todos los simulacros, algunos más horribles que otros, están bendecidos en el nombre de cierta idea, y a veces de una supuesta justicia patriarcal”.

<sup>64</sup> La escena del fallecimiento del padre de Zahra aparece en *La Nuit sacrée* (1987), continuación de *L'Enfant de sable*, acompañada de un diálogo proferido por Hadj Ahmed Soileïmane en el que admite sus errores pasados, solicita el perdón de su hija y la acepta como una mujer: “*accorde-moi la grâce de l'oubli. C'est cela le pardon. Tu es libre à présent. [...] Tu viens de naître, cette nuit, la vingt-septième... Tu es une femme... Laisse ta beauté te guider. Il n'y a plus rien à craindre. La Nuit du Destin te nomme Zahra, fleur des fleurs, grâce, enfant de l'éternité*” (Ben Jelloun, 1987, p. 32) ; “concedeme la gracia del olvido. Eso es el perdón. Ahora eres libre. [...] Acabas de nacer esta noche, la vigesimoséptima... Tú eres una mujer....Deja que tu hermosura te guíe. No hay nada de que temer. La Noche del Destino te pone por nombre Zahra, flor de las flores, [gracia], hija de la eternidad” (Ben Jelloun, 1988, p. 27). Es inevitable recordar aquí el pasaje del nacimiento de Ahmed, puesto que fue el padre quien se encargó de bautizarlo como el primer varón de su progenie y, en este fragmento de *La Nuit sacrée*, se ocupa de la misma tarea sólo que esta vez nombra a Zahra, su octava y última hija. El paralelismo evocado entre ambos acontecimientos marca el inicio de la vida de la protagonista bajo la identidad masculina y la femenina.

<sup>65</sup> “Me [acaricié] largamente los senos y los labios de la vagina. Estaba trastornada. Sentía vergüenza. El descubrimiento de mi cuerpo debía pasar por este encuentro de mis manos y de mi bajo vientre. Suavemente, mis dedos desfloraban mi piel. Estaba toda sudorosa, temblaba y no sé aún si sentía placer o desagrado. Me lavé y después me puse ante el espejo y miré este cuerpo. Se formó un vaho sobre el cristal y apenas me vi. Me gustaba esta imagen desvaída y empañada; correspondía al estado en que se hallaba mi alma. Me afeité los pelos de las axilas, me perfumé y volví al lecho como si [buscara] una sensación olvidada o una emoción liberadora. Liberarme” (Ben Jelloun, 1990, pp. 82, 83).

Zahra entra en contacto con su desnudez al palpar, en específico, los genitales que constituyen la marca de diferenciación entre hombres y mujeres, con el propósito de disociar su género masculino de su anatomía femenina, enfrentarse al repudio social hacia el sexo femenino y emprender el re-aprendizaje de sí misma: “*Un élément essentiel de la formation de l’identité dans L’Enfant de sable est celui de l’apprentissage du corps. L’héroïne a besoin de retrouver sa féminité perdue ; son corps de femme*”<sup>66</sup> (Carlsward, 2007, p. 8). Por medio de la estimulación, Zahra comienza a crear vínculos sensoriales que le ayudan a descubrir y aprehender su cuerpo. Esta reconquista de la feminidad (El Bousouni, 2006, p. 71) va acompañada de una serie de cambios en su aspecto físico, como la depilación del vello de las axilas y el uso de perfume, que corresponden a las prácticas comunes de belleza de las mujeres. Paulatinamente, el comportamiento de Zahra se va adaptando a las exigencias de su sexo con el propósito de reconstituir su identidad femenina. Así pues, tras la experiencia táctil, la protagonista se confronta a su propio reflejo.

El espejo desempeña un papel crucial en la búsqueda de la identidad, puesto que es considerado no sólo como el símbolo de la verdad por antonomasia, sino también del conocimiento del ser: “*le miroir rend visible l’invisibilité des choses [...]. Le sens mystique du miroir est en fait celui de la connaissance initiatique, une sorte de matrice où vient se refléter le degré d’avancement de l’impétrant ; il est symbole de la connaissance de soi*”<sup>67</sup> (Chebel, 1995, pp. 272, 273). A medida que Zahra se observa en el espejo, sus ojos escrutan cada parte de la imagen reflejada en él y buscan algún indicio de una existencia acallada que ansía ver la luz y ser reconocida en su propia naturaleza; la protagonista aprende a mirarse sistemáticamente en su cuerpo de mujer: “*J’apprends*

---

<sup>66</sup> “Un elemento esencial de la formación de la identidad en *L’Enfant de sable* es el aprendizaje del cuerpo. La heroína necesita reencontrar su feminidad perdida, su cuerpo de mujer”.

<sup>67</sup> “El espejo vuelve visible la invisibilidad de las cosas [...]. El sentido místico del espejo es de hecho el del conocimiento iniciático, una suerte de matriz donde viene a reflejarse el grado de avance del impetrador; es el símbolo del conocimiento de sí mismo”.

*à me regarder dans le miroir. J'apprends à voir mon corps, habillé d'abord, nu ensuite*"<sup>68</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 98), como una suerte de ritual que la lleva a establecer una correspondencia entre su apariencia y su esencia.

Asimismo, en la novela benjellouniana está presente un segundo tipo de reflejo que consiste en el reconocimiento de sí mismo en otro individuo con el que se comparten ciertos rasgos. Tal es el caso de Fatima, la esposa de Zahra, en ese entonces Ahmed.<sup>69</sup> Una vez hecho el acuerdo nupcial, el protagonista la lleva a vivir con él lejos de la influencia de ambas familias. A medida que transcurre el tiempo, el acto heroico de Ahmed para salvar a esa pobre mujer de una muerte en el olvido comienza a incomodarlo debido a la sospecha incipiente del descubrimiento de su secreto:

*Je commençais à douter de moi-même et de mon apparence. Était-elle au courant ? [...], si je l'avais demandée, ce n'était pas par amour, mais pour un arrangement social, pour masquer une infirmité ou une perversité. Elle devait penser que j'étais un homosexuel qui avait besoin d'une couverture pour faire taire les médisances ; ou bien un impuissant qui voulait sauver les apparences !*<sup>70</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 76)

La confianza que Ahmed poseía se quiebra frente a una serie de suposiciones que revelan su temor inconsciente a ser evidenciado ante la sociedad como un homosexual o un impotente. Acto seguido, se aleja de Fatima para evitar las perturbaciones del pensamiento que ella le ocasiona. No obstante, pese a todo intento de evasión, Ahmed se da cuenta de que la presencia de ese ser epiléptico, cojo, esquelético, y además de sexo femenino que se erige como la perfecta personificación de la invalidez, evoca su condición:

---

<sup>68</sup> "Aprendo a mirarme en el espejo. Aprendo a ver mi cuerpo, primero vestido, después desnudo" (Ben Jelloun, 1990, p. 70).

<sup>69</sup> En esta parte del análisis se retoma el nombre varonil de la protagonista, ya que se evoca un episodio de su vida en el que su identidad masculina es la dominante.

<sup>70</sup> "Comenzaba yo a dudar de mí mismo y de mi apariencia. ¿Estaba ella al corriente? [...] si yo la había pedido, no era por amor, sino para un arreglo social, para ocultar una [minusvalía] o una perversidad. Ella debía pensar que yo era un homosexual que tenía necesidad de una cobertura para hacer callar las murmuraciones; o bien ¡un impotente que quería guardar las apariencias!" (Ben Jelloun, 1990, p. 55).

*La présence de Fatima me troublait beaucoup. Au départ j'aimais la difficulté et la complexité de la situation. Ensuite je me mis à perdre patience. Je n'étais plus maître de mon univers et de ma solitude. Cet être blessé à mes côtés, cette intrusion que j'avais installée moi-même dans mes secrets et mon intimité, cette femme courageuse et désespérée, qui n'était plus une femme, qui avait traversé un chemin pénible, ayant accepté de tomber dans un précipice, en défigurant son être intérieur, le masquant, l'amputant, cette femme qui n'aspirait même pas à être un homme, mais à être rien du tout, [...] cette femme qui ne parlait presque jamais, [...] cette femme m'empêchait de dormir. [...] C'était là mon miroir, ma hantise et ma faiblesse.<sup>71</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 77)*

Es posible apreciar la construcción de un doble discurso en la cita anterior; por una parte, las palabras de Ahmed parecen estar dirigidas hacia Fatima pero, por otra parte, la mujer a la que se alude en tercera persona sugiere que se trata de Ahmed, en este caso Zahra, puesto que se refiere a sí misma y a la crisis identitaria por la que está pasando: *“Il faut indiquer que le discours du et sur le corps semble suivre une trajectoire qui part du corps [de la protagoniste] vers d'autres corps dans un jeu de reflet réciproque”*<sup>72</sup> (El Bousouni, 2006, p. 76). Como una imagen reflejada en un espejo, el discurso previo pasa de Fatima a Zahra y viceversa, mostrando una cuasi equivalencia entre ambas mujeres por lo que, en su lecho de muerte, no es de extrañarse que Fatima le confiese conocer su secreto:

*J'ai toujours su qui tu es, c'est pour cela, ma sœur, ma cousine, que je suis venue mourir ici, près de toi. [...] Nous sommes femmes avant d'être infirmes, ou peut-être nous sommes infirmes parce que femmes..., je sais notre blessure... Elle est commune... Je m'en vais... Je suis ta femme et tu es mon épouse.*<sup>73</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 80)

---

<sup>71</sup> “La presencia de Fátima me turbaba mucho. Al comienzo, me gustaba la dificultad y [la] complejidad de la situación. Después, comencé a perder la paciencia. No era ya dueño de mi universo y de mi soledad. Este ser herido a mi lado, esta intrusión que yo mismo había colocado en mis secretos y en mi intimidad, esta mujer valerosa y desesperada, que no era ya una mujer, que había atravesado un camino penoso, habiendo aceptado caer en un precipicio, desfigurando su ser interior, enmascarándolo, amputándolo, esta mujer que ni siquiera aspiraba a ser un hombre, sino a no ser, en absoluto, [...] esta mujer que casi nunca hablaba, [...] esta mujer me impedía dormir. [...] Era mi espejo, mi obsesión y mi debilidad” (Ben Jelloun, 1990, p. 56).

<sup>72</sup> “Se debe indicar que el discurso del y sobre el cuerpo parece seguir una trayectoria que parte del cuerpo [de la protagonista] hacia otros cuerpos, como en un juego de reflejo recíproco”.

<sup>73</sup> “Siempre he sabido quién eres, es por eso, mi hermana, mi prima, que he venido a morir aquí, cerca de ti. [...] Somos mujeres antes de ser minusválidas, o quizá somos minusválidas porque somos mujeres..., conozco nuestra herida... Nos es común... Me voy... Yo soy tu mujer y tú eres mi esposa”. La traducción es mía.

La elección de esta mujer para ser la compañera de Zahra cumple un doble propósito: por una parte, exponer ante los ojos de la protagonista, el cuerpo femenino, impulsándola a familiarizarse con él y, de este modo, propiciar el reconocimiento y la aceptación de su propio cuerpo; por otra parte, ser reconocida como mujer por otra mujer con la que comparte ciertos rasgos y con la que se identifica.

Si bien la presencia de Fatima se vuelve benéfica en el proceso de re-apropiación de la feminidad de Zahra, no deja de estar latente la naturaleza fatídica del sexo y del género femeninos, por lo que la protagonista permanece encerrada en su habitación, lejos de todo contacto humano. Aislada del mundo, Zahra comienza a desarrollar su capacidad autorreflexiva, la cual le permite explorar nuevas formas de afrontar su crisis identitaria, entre las que destaca la escritura íntima.

#### **2.4 Escritura íntima: introspección y expresión subjetiva del yo.**

*L'autobiographie ou le récit de soi n'est pas le retour du réel passé, c'est la représentation de ce réel passé qui nous permet de nous réidentifier et de chercher la place sociale qui nous convient.*

Boris Cyrulnik, *Le murmure des fantômes*.

El ejercicio de la escritura constituye una de las prácticas predilectas de la protagonista de *L'Enfant de sable*. De tal manera que centraremos nuestra atención en su diario íntimo y la relación epistolar que entabla con un desconocido, ya que representan un espacio de introspección en el que puede expresarse y ser escuchada.

Durante su aislamiento, Zahra consagra sus lunas y soles a la escritura. La soledad y el silencio que imperan en su recámara generan un ambiente propicio para dejar fluir su pensamiento

y tratar de desentrañar los misterios de su existencia, de modo que, papel y tinta en mano, Zahra se dedica a plasmar la historia de su vida en su diario íntimo:

*Comment se parle-t-on dans une cage de verre vide et isolée ? À voix basse, à voix intérieure, tellement basse, tellement profonde, qu'elle se fait écho d'une pensée pas encore formulée. Je fais l'apprentissage du silence qui se retire de temps à autre pour faire place à l'écho de mes pensées secrètes qui me surprennent par leur étrangeté.*<sup>74</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 95)

Descrito por Manuel Hierro (1999) como “el ámbito o escenario textual de pertenencia en que se repliega el *yo* del diarista y al que se imanta para poder realizar el acto de escritura con absoluta libertad” (p. 121), el diario íntimo se erige como el género literario por excelencia de la autorreflexión, pues permite establecer un pacto mimético e introspectivo entre el autor y su escritura, mediante el cual aquél puede ir al encuentro de sí mismo a partir de la impresión de sus experiencias. De igual modo, dada su particularidad de secretismo, la escritura íntima se convierte en un acto liberador que posibilita la exteriorización de las vicisitudes del alma sin temor al vituperio, al atender a la convención principal del *yo* como único destinatario:

En el diario íntimo la intimidad comparte su área reservada con lo cotidiano, cronotopo en el que el diarista recorre la secuencia de los acontecimientos del día, para guardar las vivencias, pensamientos, afectos y emociones que le parecen dignas de ser salvadas del olvido. El diarista se recluye en ella para escribir en soledad. Circunstanciado por sus vivencias y mediante la escritura íntima, el diarista se construye una imagen de sí. (Hierro, 1999, p. 122)

En la senda de esta aserción, Zahra se sirve de este recurso literario para cristalizar las ideas que orbitan en torno a su condición en virtud del progreso durante la búsqueda de su identidad. Unas veces repletas de palabras que estallan en un torbellino de imágenes, pensamientos y

---

<sup>74</sup> “¿Cómo se habla uno en una jaula de cristal vacía y aislada? En voz baja, en voz interior, tan baja, tan profunda, que se hace eco de un pensamiento aún no formulado. Realizo el aprendizaje del silencio, que se retira de vez en cuando para dejar lugar al eco de mis pensamientos secretos que me sorprenden por su rareza” (Ben Jelloun, 1990, p. 68).

sensaciones, otras veces silenciosas y vacías, las páginas de su diario llevan impresa su esencia: son su reflejo, su alivio y su tormento.

De manera paradójica, la protagonista hace uso del don de la palabra para escapar de la realidad al mismo tiempo que la retrata concretamente en su diario. Pese a que el ejercicio de esta escritura es inherente al plano de la intimidad, la palabra escrita demanda ser leída y escuchada; el hecho de que Zahra haya decidido tomar una pluma y crear un texto a partir de sus memorias denota la necesidad de comunicación: “*la langue a cette merveilleuse particularité d’être à la fois facteur d’identité et instrument de communication*”<sup>75</sup> (Maalouf, 1998, p. 172). La prueba de lo anterior yace en la posesión que hace el primer narrador del “*grand cahier où il consignait tout : son journal intime, ses secrets*”<sup>76</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 9). Al inicio de la novela, este personaje declara haber recibido el diario de manos de la protagonista que le solicita esperar cuarenta días después de su muerte para poder leerlo y, gracias a ello, el contenido del mismo llega a oídos de los espectadores reunidos en la plaza de Yamaa el Fna en Marrakech. En el momento en que las palabras inscritas en las páginas del diario de Zahra son pronunciadas por el narrador, salen del plano discursivo para dar vida a su autora y de esta forma su historia logra ser escuchada: “Cuando el diario íntimo sale del umbral de ocultamiento, de la privacidad, entonces su contenido recupera la voz y la palabra, es decir, descubre la experiencia individual de un sujeto que por medio del lenguaje se representa a sí mismo y al mundo que le rodea” (Hierro, 1999, p. 104). Así pues, el diario de Zahra materializa la voz de sus pensamientos y se convierte en el espacio de un doble acto enunciativo –la escritura y la oralidad.

---

<sup>75</sup> “La lengua posee esta maravillosa particularidad de ser al mismo tiempo factor de identidad e instrumento de comunicación”.

<sup>76</sup> “El gran cuaderno donde anotaba todo: su diario íntimo, sus secretos” (Ben Jelloun, 1990, p. 7).

En consonancia con el diario, aparece un segundo tipo de escritura íntima determinante en la búsqueda de la identidad: la correspondencia. Mientras la protagonista atraviesa por la etapa de crisis existencial, súbitamente comienza a recibir cartas de un corresponsal anónimo que conoce su secreto; acto seguido, Zahra le responde y de este modo se inicia su relación epistolar.

El interés por introducir este tipo de escritura en la historia reside en que, a diferencia del diario, la carta establece una comunicación privada entre dos personas sin necesidad de encontrarse frente a frente, lo que la convierte en el escenario perfecto para el juego de las apariencias. Dado que las circunstancias comunicativas se encuentran circunscritas por el juicio de cada participante, se vuelve factible la adopción de una o múltiples máscaras. En otras palabras, la escritura se lleva a cabo en función de la imagen que se quiere proyectar frente al sujeto que está detrás de la pluma, de quien igualmente se ha creado una imagen determinada. En el caso de Zahra, empero, este juego de roles opera de manera diferente pues, al no poseer una identidad definida, acepta el papel de destinataria-remitente de la correspondencia íntima, impulsada por el deseo de ser escuchada por alguien a quien pueda externar su sentir. De tal modo, la protagonista se siente en total libertad de escribir sobre ella misma sin temor a ser juzgada: *“il entretenait avec ce correspondant une relation intime; il pouvait enfin parler, être dans sa vérité, vivre sans masque, en liberté même limitée et sous surveillance, avec joie, même intérieure et silencieuse”*<sup>77</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 86).

Por otra parte, volvamos al argumento de la escritura epistolar como juego de las apariencias, pues la misteriosa aparición del remitente desconocido y su persistencia por mantenerse en el anonimato revelan un gran interés por preservar una imagen específica de su

---

<sup>77</sup> “Mantenía con ese comunicante una relación íntima. Por fin podía hablar, ser en su verdad, vivir sin máscara, en libertad siquiera limitada y bajo vigilancia, con alegría, incluso interior y silenciosa” (Ben Jelloun, 1990, p. 62).

persona a los ojos de la protagonista. Por lo consiguiente, al leer cada una de las cartas escritas por él, es posible percatarse de la multiplicidad de rostros que porta conforme a la situación a la que se enfrenta y el efecto que desea causar en su destinataria; así pues, se muestra como el moralista receloso frente a la decisión de Zahra de contraer matrimonio con su prima Fatima, o se vuelve el fiel confidente de los secretos de la protagonista, o se convierte en el interrogador filosófico que la guía en la búsqueda de su identidad. Sin embargo, cada faceta converge en la figura del escritor anónimo, motivo por el cual la protagonista se siente identificada con él: *“vous êtes installé dans cet anonymat qui me rapproche beaucoup de vous. Je ne voudrais pas voir votre visage ni entendre votre voix. Laissez-moi vous deviner à travers vos lettres”*<sup>78</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 62).

Ahora bien, es importante subrayar aquí la ausencia del nombre del corresponsal, ya que representa una forma de despersonalización del sujeto. Al carecer de identidad, el remitente se identifica con la situación de la protagonista al punto de sugerir que se trata de la misma persona, como bien lo señala el narrador: *“Sont-elles d’un correspondant ou d’une correspondante anonyme ? Ou sont-elles imaginaires ? Se serait-il écrit à lui-même dans son isolement ?”*<sup>79</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 59). Bajo este cuestionamiento se perfila una suerte de desdoblamiento de la personalidad de Zahra pues su identidad masculina se disocia de ella y se proyecta en la figura del corresponsal anónimo para escribirle a su identidad femenina, de manera que ambas puedan estar en contacto y así esclarecer las dudas existenciales que atormentan a su ser.

---

<sup>78</sup> “Está instalado en ese anonimato que me acerca mucho [a usted]. No querría ver su rostro ni escuchar su voz. Déjeme [adivinarlo] a través de sus cartas” (Ben Jelloun, 1990, p. 45).

<sup>79</sup> “¿Son de un comunicante o de una comunicante anónimo? ¿O son imaginarias? ¿Se habría escrito él a sí mismo en su aislamiento?” (Ben Jelloun, 1990, p. 43).

Ya sean reales o producto de su imaginación, la importancia de las misivas consiste en el mensaje que transmiten, ya que la invitación hecha a la protagonista de reflexionar sobre sí misma y el cosmos que la rodea logra impulsarla hacia la confrontación de la realidad:

*[À] quoi vous sert de vous isoler dans cette chambre où vous êtes entouré de livres et de bougies ? Pourquoi ne descendez-vous pas dans la rue, en abandonnant les masques et la peur ? [...] Vous savez combien notre société est injuste avec les femmes, combien notre religion favorise l'homme, vous savez que, pour vivre selon le choix et ses désirs, il faut avoir du pouvoir.*<sup>80</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 86, 87)

Este fragmento evoca la problemática que obligó a Zahra a tomar el camino de la reclusión y que ahora la incita a salir de su ensimismamiento, a cortar las cadenas que la mantienen sujeta y a emprender la aventura en el mundo exterior con miras a avanzar en la búsqueda de su identidad, a pesar de las adversidades sociales a las cuales está expuesta a causa de su sexo femenino.

En síntesis, el acto escritural se vuelve catártico en la medida en la que Zahra deja salir sus pensamientos, ideas, emociones y sentimientos, depositándolos en un trozo de papel, para liberarse del secreto del que su padre la hizo prisionera, para recuperar la voz que le fue negada y para romper el silencio con la escritura.

La constelación de los eventos desplegados hasta aquí conducen a la protagonista a emprender una suerte de viaje iniciático, en virtud de la consolidación de su identidad, en el que su estadía en un circo foráneo propicia la conciliación de su sexo femenino con su género masculino, al exponer por vez primera su androginia, como se verá en el tercer capítulo.

---

<sup>80</sup> “¿de qué [le] sirve [aislarse] en esta habitación donde [está] rodeado de libros y velas? ¿Por qué no [baja] a la calle abandonando las máscaras y el miedo? [...] [Usted sabe] cuán injusta es nuestra sociedad con las mujeres, cuánto favorece nuestra religión al hombre, [sabe] que, para vivir según su elección y sus deseos, hay que tener poder” (Ben Jelloun, 1990, pp. 62, 63).

Antes de dar paso al bloque final del presente trabajo, daremos continuidad al estudio comparativo, desarrollado en subcapítulo 1.5, de la identidad en *L'Enfant de sable* y en el Marruecos colonial, donde veremos cómo el colonizado, frente al dilema de la elección entre la identidad impuesta o la propia, debe rebelarse contra su opresor para alcanzar su autonomía.

## **2.5 Descolonización de género: la independencia marroquí.**

*[J]e vis psychologiquement encore dans une métahistoire où l'avant et l'après se confondent avec l'après et la post-histoire. Et entre les deux je me trouve en sursis d'une Fin qui est toujours un Commencement [...]. Plus encore, je cherche à reconstruire mon passé selon les normes qui me sont imposées d'office. Et ce souci de me revoir à travers les lunettes d'autrui est si fort, si ancré dans les modes acquis de mes jugements, que je réévalue tout mon passé à la lumière des critères qui me viennent de l'extérieur.*

Daryush Shayegan, “La déchirure”, *Le regard mutilé*.

De vuelta al episodio colonial en la Historia de Marruecos, la crisis identitaria de *L'Enfant de sable* planteada hasta el momento encuentra un punto de anclaje en el choque de culturas que tuvo lugar a raíz de la llegada y el establecimiento de la administración francesa en el territorio magrebí, hecho que ocasionó un gran desasosiego en los habitantes y que los llevó a cuestionarse sobre su propia identidad. A lo largo de este subcapítulo analizaremos la disyuntiva entre la identidad propia y la impuesta que atañe al colonizado, así como el papel de la descolonización en dicha problemática.

La firma del Tratado de Fez en 1912, provocó un gran descontento general en Marruecos, lo que dio lugar a un periodo de lucha y tensión entre la resistencia armada y las tropas del general Lyautey, el cual finalizó con el sometimiento —aunque no en su totalidad— del pueblo marroquí

que fue obligado a acatar el régimen francés (Subdirección General de Cooperación Internacional, 1996, p. 288). Sin embargo, más allá de los acuerdos diplomáticos, la presencia de los europeos trajo consigo un nuevo sistema de valores y creencias que fue impuesto como parte del plan de acción colonial para facilitar el proceso de dominación. Uno de los mecanismos empleados en el cumplimiento de dicha labor fue la política de asimilación del colonizado que, como se analizó en el subcapítulo 1.5, actuó como un agente de desvalorización —por no decir de anulación— de la idiosincrasia de las comunidades nativas. En consecuencia, Marruecos vivió una época de conmoción al verse subyugado política, económica, ideológica y culturalmente. Durante poco más de cuatro décadas la identidad del pueblo marroquí fue cuestionada, reprimida y violentada, hecho que desencadenó un sentimiento de malestar general:

*La France fût pour le Maghreb un Autre envahissant. [...] Elle a opéré un ébranlement inouï de l'être maghrébin, bouleversa les perceptions et créa, presque, un traumatisme réel dans le corps, le psychisme et le regard du maghrébin, [...] fluctuant entre la fascination et le rejet, le désir d'adopter le modèle et la crainte de se perdre.*<sup>81</sup> (Eddine Affaya, 1997, p. 149)

Frente a un sistema opresor que se asume preeminente, el colonizado, que sólo es visto como un ser inferior, un “incivilizado”, se encuentra en una penosa situación: en primera instancia, la aparición del colonizador provoca una fuerte impresión para él debido a las diferencias que existen entre ambos; en segundo lugar, esas disimilitudes son tomadas por los franceses como un arma contra los marroquíes para proclamarse como la raza superior que goza de un derecho cuasi divino para dominar los territorios a voluntad; y por último, al carecer de los medios necesarios para poder combatir al colonizador, el colonizado se ve obligado a aceptar las condiciones impuestas por él, a sabiendas de que sus costumbres y sus tradiciones serán menospreciadas; en pocas palabras, su

---

<sup>81</sup> “Francia fue para el Magreb un Otro invasor. [...] Ésta produjo un estremecimiento inaudito del ser magrebí, conmocionó las percepciones y creó, por poco, un trauma real en el cuerpo, la psique y la mirada del magrebí [...] que fluctúa entre la fascinación y el desprecio, el deseo de adoptar el modelo y el temor de perderse”.

propia identidad pone en riesgo su integridad física y moral, mientras que la del otro aparece como una oportunidad para acceder a los beneficios que éste goza como integrante de la cultura occidental.

Este conflicto entre Francia y Marruecos encuentra su alegoría en *L'Enfant de sable* en la crisis identitaria de la protagonista, detonada por el descubrimiento de su sexo femenino. Educada como hombre durante su infancia y revelada mujer en la adolescencia, Zahra se ve confrontada al dilema existencial que plantea su condición, siendo éste, precisamente, el de vivir como un varón privilegiado sabiéndose mujer o sufrir el rechazo y el abuso ejercido sobre el sexo femenino sintiéndose hombre. Como ya se analizó a lo largo de este bloque, la disyuntiva entre género y sexo, fuertemente permeada por el ámbito social, enmarca la crisis de identidad de la protagonista, quien oscila del sistema de valores y creencias designado por el padre a la esencia biológica de su ser, de tal manera que “*son corps devient le foyer de tension entre une ‘culture masculine’ hégémonique, acquise par la force des choses et une ‘nature féminine’ forcée à la clandestinité*”<sup>82</sup> (El Bousouni, 2006, p. 69).

La presencia de ambos universos, contrarios entre sí, provoca en el colonizado (Zahra y Marruecos) una profunda escisión del ser, hecho que lo obliga a pasar de un extremo a otro en búsqueda de su identidad:

*La peinture colonisée, par exemple, balance entre deux pôles : d'une soumission à l'Europe, excessive jusqu'à l'impersonnalité, elle passe à un retour à soi tellement violent qu'il est nocif et esthétiquement illusoire. En fait l'adéquation n'est pas trouvée, la remise en question de soi continue. [...] [L]e colonisé ne cesse de tenir compte du colonisateur, modèle ou antithèse. Il continue à se débattre contre lui. Il était déchiré entre ce qu'il était et ce qu'il s'était voulu, le voilà*

---

<sup>82</sup> “Su cuerpo se vuelve el centro de tensión entre una ‘cultura masculina’ hegemónica, adquirida por la fuerza, y una ‘naturaleza femenina’ forzada a la clandestinidad”.

*déchiré entre ce qu'il s'était voulu et ce que, maintenant, il se fait. Mais persiste le douloureux décalage d'avec soi.*<sup>83</sup> (Memmi, 1973, p. 168)

Se trata de un indefectible y doloroso tránsito durante el cual el colonizado, Marruecos, forzado por el colonizador, Francia, a acatar su aparato jurídico-político y a asimilar su ideología, cede ante las exigencias y se somete, no sin reticencias, ante la imposición del nuevo modelo, causante del menosprecio y los agravios hacia su propia cultura, por el que siente un profundo desprecio, pero que al mismo tiempo lo enmudece y asombra por prácticas y saberes ajenos a él. Ante tales circunstancias, el colonizado se vuelve para abrazar su cultura, sin embargo, se encuentra con una sociedad que ha sufrido los embates del régimen colonial, lo que anula toda posibilidad de retorno:

*[Le] maghrébin était condamné à observer sa douloureuse métamorphose, à constater amèrement comment son "je" devenait de plus en plus "autre", comment l'abîme entre lui et les siens, non affectés par l'acculturation intense qu'il subissait, se creusait un peu plus chaque jour et devenait de plus en plus difficile à franchir, comment il devenait étranger à son clan, à sa religion, à ses traditions et aussi étranger à lui-même.*<sup>84</sup> (Yetiv, 1974, p. 150)

Así pues, el pueblo marroquí padece una suerte de orfandad cultural: por un lado, la presencia del Otro le provoca extrañamiento, incluso si logra adaptarse, existe una imposibilidad de identificación; por el otro lado, ya no es capaz de reconocerse dentro de su propia cultura debido al influjo que el Otro ha tenido en ella.

---

<sup>83</sup> "La pintura colonizada, por ejemplo, oscila entre dos polos: de una sumisión a Europa, tan excesiva, que llega a la impersonalidad, pasa al retorno a sí misma, tan violento, que se vuelve nocivo y estéticamente ilusorio. De hecho, no se encuentra la adecuación, continúa la duda sobre sí mismo. [...] El colonizado no deja de considerar al colonizador como modelo o antítesis. Sigue debatiéndose contra él. Estaba escindido entre lo que era y lo que quería ser, y ahora está escindido entre lo que quería ser y en lo que ahora se está convirtiendo. Pero se mantiene el doloroso desfase de sí mismo".

<sup>84</sup> "El magrebí estaba condenado a observar su dolorosa metamorfosis, a constatar con amargura como su 'yo' se volvía poco a poco 'otro'; como el abismo entre él y los suyos, aquéllos que no fueron afectados por la fuerte aculturación que él padecía, cada día aumentaba un poco más y se hacía cada vez más difícil de superar; como se convertía en un extranjero para su clan, su religión, sus tradiciones y también extranjero a sí mismo".

En concordancia con lo anterior, se vuelve reconocible dicha orfandad —en este caso de género— en la novela de Ben Jelloun en el instante mismo en el que Zahra se da cuenta de que no tiene cabida ni en el orbe masculino ni en el femenino. Este sentimiento de no pertenencia incide directamente en el plano identitario de ambos actantes, ya que tanto la protagonista como el pueblo marroquí sufren una despersonalización que los lleva a cuestionarse sobre sí mismos y sobre el Otro: “*Qui suis-je? Et qui est l’autre ?*”<sup>85</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 55), se pregunta Zahra en silencio, y en el fondo es el eco de Marruecos el que resuena.

Esta disociación es producto de la confrontación de dos identidades: una propia que se encuentra arraigada en el individuo y otra ajena que a fuerza de repetición es reconocida por él y hasta cierto punto aceptada —aunque siempre en oposición con la anterior—; ambas buscan imponerse la una sobre la otra. Ahora bien, esta disociación no encuentra resolución alguna en el estado actual de la condición de Zahra y del pueblo marroquí; “*pour voir la guérison complète du colonisé, il faut que cesse totalement son aliénation : il faut attendre la disparition complète de la colonisation, c’est-à-dire période de révolte comprise*”<sup>86</sup> (Memmi, 1973, p. 168). Mientras el colonizado siga bajo el dominio del colonizador, su identidad seguirá fragmentada, por ello debe existir una toma de consciencia que lo impulse a luchar por sí mismo. Baste ver la historia de Marruecos, donde el descontento general frente a las hostilidades y las injusticias originadas durante el protectorado francés no tardó en despertar el sentimiento nacionalista que impulsó a los marroquíes a sublevarse contra la opresión y la dominación en aras de alcanzar su independencia. Los movimientos opositores anticolonialistas (hibistas, alianzas tribales, morabitos, cofradías religiosas, partidos nacionalistas) fueron ganando terreno y, tras múltiples enfrentamientos, el

---

<sup>85</sup> “¿Quién soy? ¿Y quién es el otro?” (Ben Jelloun, 1990, p. 40).

<sup>86</sup> “Para ver la completa recuperación del colonizado es necesario que su alienación cese totalmente: es preciso aguardar la completa desaparición de la colonización, lo cual implica un periodo de rebelión”.

ejército francés se retiró finalmente del territorio magrebí, por lo que el 2 de marzo de 1956 Marruecos se convirtió en una nación libre. (Phan, 1999, pp. 28–30; Subdirección General de Cooperación Internacional, 1996, pp. 288-304).

En lo que respecta a *L'Enfant de sable*, la rebelión se presenta de una forma un tanto enigmática. Tras descubrir que biológicamente es una mujer, Zahra —en ese entonces Ahmed— entabla una conversación con su padre en la que lo cuestiona para saber qué es lo que piensa sobre sus cambios corporales y hace énfasis en el pecho, la voz y el vello facial, para darle a entender que sabe la verdad y forzarlo a que responda. Acto seguido, utiliza a su favor su identidad masculina y apela a los deberes de un buen musulmán para anunciarle sus planes de contraer matrimonio con su prima Fatima, hija de uno de los hermanos de su padre que se burlaba de la prole femenina de éste y ambiciosamente esperaba su muerte para quedarse con su herencia. Desconcertado, Hadj Ahmed Soileïmane enmudece ante los deseos subversivos de su hijo de querer casarse con una mujer, a sabiendas que Ahmed también lo es, sin poder impedir tal aberración pues correría el riesgo de que se descubriera el subterfugio de su octava descendiente. De este modo, Zahra no sólo se rebela contra su padre, sino también contra su tío, factor social coercitivo en la toma de decisión de Hadj Ahmed Soileïmane, quienes encarnan la figura del colonizador. Finalmente, el acaecimiento de la muerte del padre concluye su dominio sobre la protagonista.

La relación colonizador-colonizado llega así a su fin; Marruecos se independiza de Francia y, análogamente en la novela benjellouniana, Zahra se libera del yugo de su padre. Acto seguido, ambos actantes emprenden la reconquista de sí mismos, es decir, la reapropiación de su propio territorio (corporal, en el caso de Zahra, y nacional, en el de Marruecos), que los conducirá a su autonomía y a la consolidación de su identidad.



## **IDENTIDAD CONSOLIDADA**

*À la fois, l'un et l'autre. Et mieux à la fois l'un et l'autre de naissance.*

Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*.



### 3.1 Identidad andrógina: madurez de Ahmed-Zahra.<sup>87</sup>

Cuando el dolor aumentó y la carga se expulsó fuera a sí misma nació una niña, sin que el padre se enterara, y la madre dio orden de que la criaran, diciendo que era un varón. [...] El fraude no fue descubierto, y la piadosa mentira permaneció oculta: su atuendo era el de un chico, y el rostro, tanto si se le atribuía a un muchacho o a una muchacha, era hermoso en ambos casos.

Ovidio, *Metamorfosis* IX.

En *L'Enfant de sable*, la edad adulta del personaje principal se abre paso dejando atrás las primeras ilusiones de la infancia y el desencanto de la realidad de la adolescencia. En esta etapa, como se ha venido anunciando a lo largo de la novela, se revela la androginia de Ahmed-Zahra, lo que pone fin a la crisis identitaria, tema que se convierte en el objeto de estudio de este tercer y último capítulo.

Antes de adentrarnos en la estrecha trabazón de los dominios de la androginia que plantea la novela benjellouniana, es necesario volver la mirada hacia la Antigüedad y evocar la mítica imagen que ilustra la ambivalencia del personaje principal.

El andrógino, del griego ἀνδρόγυνος que significa *anér-andros* “hombre” y *gyné-gynaicos* “mujer” (Badinter, 1992, p. 244), es un ser dotado de ambos sexos que simboliza la unidad y la perfección.<sup>88</sup> En el célebre *Banquete* de Platón, el discurso que profiere Aristófanes en torno al amor encuentra su representación en la figura de este ser dual:

En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos como ahora, masculino y femenino, sino que había, además un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora

---

<sup>87</sup> Vid. *Supra* Introducción, nota 5.

<sup>88</sup> Vid. “Androgyne” en Jean Chevalier y Alain Gheerbrant. (1982). *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. París: Éditions Robert Laffont S.A. y Éditions Jupiter.

no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. (Platón, 1988, p. 222)

Así pues, concebido como el tercer sexo, el andrógino reunía las potencialidades de los dos primeros y se bastaba a sí mismo. Sin embargo, tras haber conspirado contra los dioses, fue severamente castigado por Zeus quien decidió partirlo por la mitad, condenándolo a vivir en perpetua búsqueda de su parte segmentada (Platón, 1988, pp. 223–225).

La fascinación que este mito ha generado descansa sobre el postulado de “la integración de los contrarios y la abolición de los opuestos” (Eliade, 2008, p. 113), es decir, la formación del absoluto esférico, como lo describe Platón. A pesar de que dicha pretensión ahonda en cuestiones filosóficas, la imagen del andrógino ha encontrado un gran eco en la tradición literaria, principalmente en el siglo XIX con *Séraphita* de Balzac y *Mademoiselle de Maupin* de Théophile Gautier, alcanzando un gran auge en el siglo XX donde destacan *Demian* de Herman Hesse, *Orlando* de Virginia Woolf, *Le livre de sang* de Abdelkébir Khatibi, *El donador de almas* de Amado Nervo (Chaves, 2013), por mencionar algunos, lo que lo convierte en “*un archétype universellement répandu*”<sup>89</sup> (Eliade, 1967, p. 246).

A lo largo de la Historia, el paradigma del andrógino —como conjunción de ambos sexos— se ha manifestado principalmente en el hermafroditismo y el travestismo. En el primero, las características morfológicas de ambos sexos se combinan en el individuo. El más claro ejemplo aparece en la mitología griega: Hermafrodito, hijo de Afrodita y Hermes, cuyo cuerpo quedó unido al de Salmacis; además, podemos citar el caso de la sociedad hermafrodita presente en la utopía de Gabriel de Foigny, *La terre australe connue* (Chinchilla, 1996, p. 24). El segundo modelo, por

---

<sup>89</sup> “Un arquetipo universalmente difundido”.

su parte, se presenta como una práctica milenaria de enmascaramiento donde el sujeto opta por usar la vestimenta del género contrario con fines diversos. En el teatro del Siglo de Oro español, por ejemplo, se utiliza el recurso de la mujer disfrazada de hombre como en *El gallardo español* de las *Ocho comedias* de Cervantes (Inamoto, 1992, p. 142). Ahora bien, ¿cómo encaja la figura mítica del andrógino en la novela de Tahar Ben Jelloun? A todas luces escapa a los modelos anteriores ya que, por un lado, el personaje principal sólo posee órganos sexuales femeninos y, por otro lado, aunque varios autores como Dahouda (2003) y Lowe (1993) señalan que existen tendencias travestis en él, mi juicio difiere debido a que el personaje principal no sólo se disfraza de hombre para ocultarse y hacerse pasar por uno, sino que realmente le han hecho creer que es un hombre y por eso se viste como tal.

La androginia se advierte más bien de forma alegórica en su identidad pues “por su procedencia mítica y religiosa, el andrógino funciona como origen o como ideal, pero nunca está aquí, ahora, presente, nunca se encarna, se mantiene al nivel abstracto, es evanescente a la mirada” (Chaves, 2013, p. 124). Gestada mujer en el vientre materno y bautizado hombre tras su nacimiento, Ahmed-Zahra sufre la escisión de su ser. Sin embargo, más allá de buscar la unión, los fragmentos de su identidad parecen disociarse aún más puesto que, como bien señala Maalouf (1998): “[e]n tout homme se rencontrent des appartenances multiples qui s’opposent parfois entre elles et le contraignent à des choix déchirants”<sup>90</sup> (p. 12), de modo que tanto su feminidad como su masculinidad se enfrentan constantemente, lo que desencadena el conflicto identitario del que hemos sido testigos a lo largo del presente trabajo.

---

<sup>90</sup> “En todo hombre coinciden pertenencias múltiples que en ocasiones se oponen entre ellas y lo obligan a tomar decisiones desgarradoras”.

La constelación de los sucesos desplegados en la vida de Ahmed-Zahra —la imposición de una identidad, la infancia masculina, la identidad reprimida, la adolescencia femenina, la crisis identitaria— provocaron un severo trauma en su ser y lo-la llevaron a tomar acciones desesperadas (el matrimonio con su prima y su confinamiento voluntario) como un mecanismo de defensa que le permitió guardar las apariencias y vivir en un profundo distanciamiento tanto de su persona como del resto del mundo. Empero, en lo recóndito de su alcoba y con el filo amenazante del “*Qui suis-je*” en la garganta, el-la protagonista se ve orillado-a a hacerle frente al dilema de su identidad: “*J’ai enlevé les bandages autour de ma poitrine, j’ai longuement caressé mon bas-ventre [...] J’ai su que le retour à soi allait prendre du temps, qu’il fallait rééduquer les émotions et répudier les habitudes*”<sup>91</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 112).

La eliminación de la vestimenta que oprimía y ocultaba su cuerpo, acompañada del contacto íntimo con su sexualidad, aparecen como actos liberadores que le permiten mostrarse tal cual es y, al mismo tiempo, comunicarse con su cuerpo que ha dejado de ser un objeto de oprobio para convertirse en el foco de su sensibilidad. Dichas acciones son producto de la toma de conciencia del yo como un individuo dotado de múltiples atributos que lo definen y le otorgan una identidad propia.

Llegados a este punto, es conveniente señalar que, pese a que Ahmed-Zahra ha logrado un avance significativo en el camino hacia la consolidación de su identidad, no podemos perder de vista que “*l’identité résulte donc des relations complexes qui se tissent entre la définition extérieure de soi et la perception intérieure, entre l’objectif et le subjectif, entre soi et autrui, entre*

---

<sup>91</sup> “He quitado las vendas alrededor de mi pecho, he acariciado largamente mi bajo vientre. [...] He sabido que el retorno a [sí] mismo llevaría tiempo, que había que reeducar las emociones y repudiar las costumbres” (Ben Jelloun, 1990, p. 80).

*le social et le personnel*”<sup>92</sup> (Lipiansky, 1998, p. 174). Por lo tanto, el reconocimiento de sí mismo no basta, es imprescindible la presencia del otro para sentirse identificado. En consonancia lógica con lo anterior, Ahmed-Zahra decide poner fin a su reclusión y aventurarse en el mundo exterior en aras de concretar este proceso:

*Il est temps de naître de nouveau. En fait je ne vais pas changer mais simplement revenir à moi, juste avant que le destin qu'on m'avait fabriqué ne commence à se dérouler et ne m'emporte dans un courant. Sortir. Émerger de dessous la terre. Mon corps soulèverait les pierres lourdes de ce destin et se poserait comme une chose neuve sur le sol. [...] Ma retraite n'a pas suffi ; c'est pour cela que j'ai décidé de confronter ce corps à l'aventure, sur les routes, dans d'autres villes, dans d'autres lieux.*<sup>93</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 111, 112)

La isotopía del renacimiento refulgente en la cita anterior denota una imperiosa necesidad de renovación que va acompañada del deseo incipiente de libertad; el-la protagonista decide desligarse de su pasado, tomar las riendas de su propio destino y cambiar su vida. En este orden de ideas, “*le ‘voyage’ d’Ahmed-Zahra se place d’emblée sous le signe de l’initiation*”<sup>94</sup> (El Bousouni, 2006, p. 77), proceso durante el cual debe superar varias pruebas para llegar al término de su empresa. Estos acontecimientos tienen lugar en un circo foráneo, donde el-la protagonista pasa a formar parte de la comunidad.

---

<sup>92</sup> “La identidad resulta de las relaciones complejas que se tejen entre la definición exterior de sí mismo y la percepción interior, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el uno y el otro, entre lo social y lo personal”.

<sup>93</sup> “*Es tiempo de nacer de nuevo.* De hecho no voy a cambiar, sino simplemente volver a mí, justo antes que el destino que se me había fabricado comience a desarrollarse y me lleve en una corriente. *Salir. Emerger de debajo de la tierra.* Mi cuerpo levantaría las piedras pesadas de ese destino y se posaría como una cosa nueva sobre el suelo. [...] Mi retiro no ha bastado. Por eso, he decidido enfrentar a este cuerpo con la aventura, por los caminos, en otras ciudades, en otros lugares” (Ben Jelloun, 1990, pp. 79, 80).

<sup>94</sup> “El ‘viaje’ de Ahmed-Zahra se ubica de entrada bajo el signo de la iniciación”.

### 3.2 Integración social: el circo como espacio de iniciación y de inclusión.

Yo, esta mujer, este insólito hombre con tetas [...] Yo, la mujer barbuda, el astro dislocado de un Universo que no sabe dónde va. Yo, la que rompió las normas, la hembra de los hombres, el hombre de las hembras. [...] Yo, la mujer barbuda, serena y asustada, hombre y hembra.

Dionisio Cañas, “La mujer barbuda”, *Corazón de perro*.

En los subcapítulos 1.2 y 2.2 vimos cómo la sociedad musulmana en *L'Enfant de sable* favorece al hombre y rechaza a la mujer; Ahmed-Zahra vivió ambas circunstancias sin lograr adaptarse por completo a ninguna. Sin embargo, su llegada a un circo foráneo le ofrece la oportunidad de integrarse a una comunidad. En este apartado estudiaremos la naturaleza del circo en la novela, al que es conducido-a el-la protagonista en un viaje iniciático, donde se lleva a cabo el proceso de androginación de su identidad.

Ahmed-Zahra sale de su habitación y se adentra en las calles de la ciudad; adopta un papel activo: se mueve y actúa. La búsqueda de su identidad, que había permanecido en la abstracción de sus pensamientos, se materializa en un viaje de carácter iniciático que lo-la pone a prueba. En el pasado, el-la protagonista había enfrentado desafíos de carácter psicológico —como los cuestionamientos de su corresponsal anónimo— para resolver su dilema identitario, por lo que, en esta nueva etapa, se ve confrontado-a a una serie de pruebas físicas. La primera de ellas tiene lugar en un callejón estrecho donde se encuentra con una anciana que le impide el paso. Ésta le pregunta quién es y, al no poder contestar, se abalanza sobre él-ella, le arranca la vestimenta, toca sus senos y succiona uno de sus pezones. Ahmed-Zahra experimenta una sensación de placer, pero de inmediato empuja a la anciana y se va del lugar. Conocido como *Zankat Wahed* que significa “la calle de uno solo” (Ben Jelloun, 1990, p. 80), este callejón simboliza el pasaje del-la protagonista

que lo-la conduce a aceptar la coexistencia de lo masculino y lo femenino en su identidad para poder continuar su camino.

Asimismo, la anciana, con la que se reencuentra tiempo después, desempeña el papel del guía que orienta los pasos de Ahmed-Zahra hacia la consolidación de su identidad. En esta segunda ocasión, Oum Abbas vuelve a palpar su cuerpo e introduce uno de sus dedos en su vagina “como para verificar una intuición” (Ben Jelloun, 1990, p. 85). La reiteración de la inspección anatómica del-la protagonista insiste en la importancia que posee el reconocimiento y la aceptación del cuerpo sexuado en el proceso identitario, pues en él se encuentra la respuesta al cuestionamiento sobre quién es él-ella: “—*Qui es-tu? —J’aurais pu répondre à toutes les questions, inventer, imaginer mille réponses, mais c’était là la seule, l’unique question qui me bouleversait et me rendait littéralement muette. [...] —Alors ce corps, puisque tu ne peux le nommer, montre-le*”<sup>95</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 113, 114). De esta manera, la orden que le da la anciana se convierte en la línea directriz que marca la pauta en el camino de Ahmed-Zahra hacia la resolución de su dilema identitario. Como su guía, Oum Abbas lo-la lleva a un circo foráneo donde se manifiesta abiertamente su androginia.

Desde mediados del siglo XIX y hasta principios del XX, en el circo estuvo en boga el llamado *freak show*, un espectáculo con tintes grotescos al que la gente asistía para ver fenómenos de circo representar actos inauditos o simplemente mostrar sus anomalías, dando así al espectáculo una connotación negativa (Pécoil, 2007, p. 9). En el “catálogo de lo insólito” figuraban el hombre forzudo, la mujer barbuda, los siameses, los contorsionistas, los encantadores de serpientes, entre muchos otros que eran considerados monstruos por el simple hecho de ser diferentes al resto de

---

<sup>95</sup> “—¿Quién eres?— Habría podido responder a todas las preguntas, inventar e imaginar mil respuestas, pero ésta era la única pregunta que me trastornó y me dejó literalmente muda. [...] —Entonces, muestra ese cuerpo, ya que no puedes nombrarlo” (Ben Jelloun, 1990, pp. 80, 81).

los seres humanos, razón por la cual “*le terme de freak est devenu une métaphore pour l'étrange, la marginalité, la face sombre de l'expérience humaine*”<sup>96</sup> (Pécoil, 2007, p. 15).

El circo de la novela no escapa al extraño ambiente propio de este espacio. Al llegar ahí, Ahmed-Zahra presencia un espectáculo muy particular en el que “*l'homme joue à la danseuse sans se faire réellement passer pour une femme, où tout baigne dans la dérision, sans réelle ambiguïté*”<sup>97</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 120). Como una suerte de bienvenida, la escena anterior acoge a el-la protagonista que de inmediato se identifica con la figura de este personaje y, como es de esperarse, Ahmed-Zahra es llevado-a ante el jefe del circo quien le informa que remplazará a dicho actor en el escenario: “*tu te déguiseras en homme à la première partie du spectacle, tu disparaîtras cinq minutes pour réapparaître en femme fatale*”<sup>98</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 121). Huelga decir que el número circense concentra los atributos femeninos y masculinos en un mismo individuo de forma homóloga a la coexistencia del sexo femenino y el género masculino en Ahmed-Zahra, lo que convierte su actuación en la expresión natural de su identidad andrógina.

Ahora bien, existen dos polos que definen la naturaleza del circo en la novela. Por un lado, la ejecución del acto propuesto exige el uso del cuerpo como un objeto provocativo que debe mostrarse, incluso en su desnudez, con el fin de despertar los instintos más bajos de los espectadores y conseguir que arrojen billetes para llenar los bolsillos del patrón:

*Il y a de quoi rendre fou tous les hommes de l'assistance. Ça va être excitant..., je vois ça d'ici..., un vrai spectacle avec une mise en scène, du suspens et même un peu de nu [...]. Il arrive parfois*

---

<sup>96</sup> “El término de *freak* se volvió una metáfora para lo extraño, la marginalidad, el lado oscuro de la experiencia humana”.

<sup>97</sup> “El hombre hace de bailarina sin hacerse pasar realmente por una mujer, donde todo se baña en la [mofa] sin ambigüedad real” (Ben Jelloun, 1990, p. 86).

<sup>98</sup> “te disfrazarás de hombre en la primera parte del espectáculo, desaparecerás cinco minutos para reaparecer como una mujer fatal” (Ben Jelloun, 1990, p. 87).

*que des hommes s'excitent et jettent sur la danseuse des billets de banque. Tu les ramasses et tu me les donnes. Pas d'histoire !*<sup>99</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 121)

Este espectáculo peca de exhibicionismo y conlleva la explotación del individuo al reducirlo a un simple objeto que se usa como divertimento de los demás y como fuente de enriquecimiento para su abusador.

Por otro lado, se debe tener presente el hecho de que, como “forma ancestral de espectáculo, [...] el circo plantea una especie de escape” (Contreras Salinas, 2010, p. 98), no sólo por el marco espacial que ocupa, que solía ser en las afueras de la ciudad, sino porque se instaura como el hogar de la fantasía y la imaginación por excelencia; en él no existe cabida para la realidad, nada es lo que parece y siempre sucede lo inesperado, lo impensable, lo imposible: “*Le cirque [...] où l'acteur semble libéré des contraintes de la nature et de la culture, où les règles qui permettent habituellement d'évoluer dans le réel semblent transgressées pour s'effacer devant un univers entièrement fabuleux et magique*”<sup>100</sup> (Barré-Meinzer, 2002, p. 95). Al ser ésta su naturaleza, sus integrantes pasan a formar parte de un universo que escapa a las convenciones sociales, donde la diferencia es afinidad y la discriminación genera un sentimiento de pertenencia.

De lo anterior se concluye que el circo es un espacio ambivalente: es marginado por la sociedad, pero se vuelve incluyente por sus integrantes; aparece como un lugar real de divertimento, pero ofrece espectáculos artificiosos; concede libertad de expresión, pero a base de prácticas consideradas deshonorosas. La relevancia que este sitio tiene en la novela reside

---

<sup>99</sup> “Hay con qué volver locos a todos los hombres de la concurrencia. Va a ser excitante..., veo esto así..., un verdadero espectáculo con una puesta en escena, suspenso e incluso un poco de desnudo. [...] A veces, ocurre que los hombres se excitan y lanzan dinero sobre la bailarina. Tú lo recoges y me lo das. ¡Nada de trucos!” (Ben Jelloun, 1990, p. 87).

<sup>100</sup> “El circo [...] donde el actor parece liberarse de las obligaciones de la naturaleza y de la cultura, donde las reglas que habitualmente permiten progresar en la realidad parecen ser transgredidas para desaparecer frente a un universo completamente fabuloso y mágico”.

precisamente en su carácter dual, pues aparece como el entorno idóneo en el que Ahmed-Zahra logra encajar sin la necesidad de ocultarse ni fingir. Así pues, el show favorece el proceso de androginación del-la protagonista quien, alejado-a de los juicios de la sociedad musulmana que comprometió en primer lugar la integridad de su identidad y se mostró excluyente, pasa a formar parte de una comunidad de la que se vuelve partícipe.

La estadía del-la protagonista en el circo foráneo no sólo contribuye a su aceptación social, sino que también lo-la incita a expresarse por medio de su cuerpo, lo que elimina el miedo y la aversión hacia él, sentimientos que estuvieron presentes desde la infancia y durante la adolescencia.

### **3.3 La voz del cuerpo: la actuación como forma de expresión y ritual de androginación.**

*Ce changement d'état me plaisait, non pas en raison d'un errement de ma nature, ni d'une faiblesse du sexe, car j'étais bien viril et fier de l'être, mais parce que je croyais acquérir ainsi des pouvoirs. Avant de me battre il m'enlaçait la taille, il me parlait à l'oreille, et je sentais naître en moi-même ce qu'il y avait en moi de femme ; dans la solitude, bien sûr, j'étais parfois ma propre épouse, mais sans trop y croire.*

Francois Augiéras, *L'Apprenti sorcier*.

La corporalidad en *L'Enfant de sable* es un tema medular con múltiples matices de acuerdo con la situación que enfrenta el personaje principal. Negado, violentado, escondido, explorado, erotizado, su cuerpo es la vorágine de su sensibilidad y, como tal, comunica algo. La expresión corporal del-la protagonista en el circo adquiere una importancia capital pues es el medio a través del cual se manifiesta su androginia y le permite ser reconocido-a por los demás, acciones que van de la mano en la consolidación de la identidad.

Dado que el circo pone a prueba la capacidad histriónica de los actores, la postura, el movimiento y la gestualidad son elementos fundamentales que deben armonizarse para poder dar un buen espectáculo y causar el efecto deseado en el público:

*Le cirque offre le spectacle du dépassement de soi, de la perfection physique [...]. Il est geste, il est posture, il est action. [...] L'arène est le lieu où l'on agit [...]. Ici, l'homme est un corps et c'est un corps qui s'exprime. La communication est sémiotique plus que linguistique.*<sup>101</sup> (Hotier, 1983, p. 41)

El cuerpo adquiere un papel protagónico pues es el instrumento de trabajo del actor y el actor en sí mismo. El número circense de Ahmed-Zahra depende estrictamente del manejo de su cuerpo: su desenvolvimiento en el escenario exhibe su anatomía caracterizada de hombre y de mujer, facetas que son exaltadas por medio del maquillaje y del vestuario. Esta parafernalia actoral enarbola el cuerpo para ser admirado y escuchado. En consonancia con lo anterior, el-la protagonista entra en comunión con su anatomía, liberándose por completo del desasosiego y la incertidumbre de su pasado: *“J'étais disponible, décidée à me laisser faire et à laisser venir les choses. [...] J'étais intriguée et fascinée. [...] Je n'avais pas d'appréhension. Au contraire, je jubilais, heureuse, légère, rayonnante”*<sup>102</sup> (Ben Jelloun, 1985, pp. 118, 121, 123). Los fragmentos de su identidad se funden en el escenario, donde Ahmed-Zahra logra expresarse frente a los demás y manifiesta su androginia abiertamente.

Así pues, el show de *“L'homme aux seins de femme”* y *“La femme à la barbe mal*

---

<sup>101</sup> “El circo ofrece un espectáculo de la superación personal, de la perfección física [...]. Es gesto, es postura, es acción. [...] La arena es el lugar donde se actúa [...]. Ahí, el hombre es un cuerpo y es un cuerpo que se expresa. La comunicación es más semiótica que lingüística”.

<sup>102</sup> “Yo estaba disponible, decidida a dejarme hacer y a dejar que las cosas ocurrieran. [...] Estaba intrigada y fascinada. [...] Yo no sentía aprehensión. Por el contrario, me mostraba jubilosa, feliz, ligera, radiante” (Ben Jelloun, 1990, pp. 85, 87, 89).

*rasée*”<sup>103</sup> se presenta como “*une cérémonie d’androgynisation factuelle [dans laquelle le-la protagoniste] est [appelé-e] à totaliser le jeu des sexes [qui] apparaît comme une transposition mimétique qui met en abyme ‘la vie’, ou, peut-on dire, la biographie d’Ahmed-Zahra*”<sup>104</sup> (El Bousouni, 2006, p. 78). De esta manera, la identidad andrógina del personaje principal se revela como un talento innato que se mantuvo latente hasta llegar el momento de ponerlo en práctica y explotarlo al máximo en el teatro de la vida. Como actuante de su propia existencia, Ahmed-Zahra desempeña su papel a la perfección puesto que “*sa mimesis théâtrale*”<sup>105</sup> (El Bousouni, 2006, p. 79) le permite ser él-ella mismo-a en el escenario.

En los capítulos anteriores estudiamos las diferentes formas de expresión empleadas por el-la protagonista —el juego con las palabras en el hammam y la mezquita, y la escritura íntima— concluyendo que existe una íntima relación entre el lenguaje y la sexualidad. En su actual condición, esta correspondencia se hiperboliza a tal grado que ambos elementos se conjugan para dar libre curso a la expresión física, sensorial y emocional: “*Il dansait et chantait. Son corps trouvait une joie et un bonheur d’adolescent amoureux. Elle se cachait pour écrire*”<sup>106</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 126). Si bien es cierto que la forma predilecta de Ahmed-Zahra para comunicarse es la escritura porque le concede cierto grado de intimidad, en el circo pasa a segundo plano frente a la actuación. Ahí el cuerpo habla y la mirada lo escucha, con cada movimiento se rompe la barrera del mutismo; no hay inhibición, se trata de una comunicación en tiempo real: el actor se

---

<sup>103</sup> “El hombre con senos de mujer” y “La mujer de la barba mal afeitada”, son los títulos correspondientes a los capítulos 11 y 12 de *L’Enfant de sable*, que enfatizan la androginia de Ahmed-Zahra.

<sup>104</sup> “Una ceremonia de androginación fáctica en la que el-la protagonista es llamado-a a totalizar el juego de sexos que aparece como una transposición mimética que pone en abismo ‘la vida’ o, si puede decirse, la biografía de Ahmed-Zahra”.

<sup>105</sup> “Mímesis teatral”.

<sup>106</sup> “[Él] bailaba y cantaba. Su cuerpo encontraba una alegría y una felicidad de adolescente enamorado. Ella se ocultaba para escribir” (Ben Jelloun, 1990, p. 91).

presenta ante el público y el público asiste para verlo.

Otro componente fundamental en el ritual de androginación del-la protagonista es la mirada del otro. Al ser el centro de atención, el cuerpo de Ahmed-Zahra es observado, analizado y, eventualmente, reconocido por los demás, por lo que *“la scène foraine est le lieu par excellence qui se prête à cet examen visuel au travers du jeu de la démonstration corporelle. Le corps, pour se reconnaître, a besoin du regard de l’autre”*<sup>107</sup> (El Bousouni, 2006, p. 79). En efecto, parte del proceso identitario está permeado por el sentimiento de aceptación que se genera a través de la mirada del otro, de modo que la consolidación de la identidad andrógina de Ahmed-Zahra se concretiza por medio de su actuación; al integrarse al circo, su “extrañeza” cohabita y se funde en la colectividad:

*C’est à partir de ce corps en tant qu’élément identitaire dans la tradition maghrébine que s’effectue le regard du moi par rapport à la perception du monde social. En ce sens l’espace corporel de [Ahmed-Zahra] se situe entre son moi individuel et le moi collectif qui constitue l’élément pertinent de l’identité originelle et son rapport social traditionnel.*<sup>108</sup> (Bouanane, 2009, p. 309)

En *L’Enfant de sable*, el cuerpo del-la protagonista aparece inevitablemente como una zona de conflicto: entre su sexo femenino y el deseo de su padre de tener un varón, entre su menstruación y la identidad masculina impuesta, en pocas palabras, entre su esencia y la apariencia. No obstante, la estadía de Ahmed-Zahra en el circo foráneo rompe el ciclo y convierte el dilema en un mutuo acuerdo en el que su sexo femenino y su género masculino coexisten, tanto individual como

---

<sup>107</sup> “La escena de la feria es el lugar por excelencia que se presta a este examen visual a través del juego de la demostración corporal. El cuerpo, para reconocerse, necesita de la mirada del otro”.

<sup>108</sup> “A partir del cuerpo, como elemento identitario en la tradición magrebí, se lleva a cabo la mirada de sí mismo con respecto a la percepción del mundo social. En ese sentido, el espacio corporal de [Ahmed-Zahra] se encuentra entre su yo individual y el yo colectivo que constituye el elemento pertinente de la identidad original y su relación social tradicional”.

socialmente. De este modo, su androginia, real y actuada, lo-la define y lo-la diferencia de los demás, al mismo tiempo que le concede un lugar dentro de una comunidad

### **3.4 Consolidación de la identidad: colectividad e individuación.**

*Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis.*

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*.

Como corolario a lo desarrollado en las páginas anteriores, en este subcapítulo me propongo analizar el desarrollo del proceso identitario del personaje principal. Para ello, examinaré el complejo engranaje que lo compone —desde el sentido de pertenencia hasta la individuación—, en aras de mostrar la consolidación de la identidad en Ahmed-Zahra. Dada la complejidad que plantea el concepto de identidad, consagraré las primeras líneas al esbozo de una definición, con el fin de esclarecer algunos puntos clave para la comprensión del mismo.

Para el antropólogo francés Louis-Jacques Dorais (2004), la identidad es “*un phénomène dynamique, un bricolage relationnel, une construction en perpétuel mouvement apte à se transformer selon les aléas de son environnement*”<sup>109</sup> (p. 10). En *Les identités meurtrières*, el escritor libanés Amin Maalouf (1998) sostiene que la identidad es el conjunto jerarquizado de múltiples pertenencias individuales y sociales que definen a un individuo; es compleja, única e irremplazable y se construye y transforma a lo largo de la vida. El destacado sociólogo tunecino Carmel Camilleri (1984), por su parte, considera que es “*un processus par lequel tout individu reconnaît ou construit les aspects de son organisme, qu'ils soient présents, passés ou futurs, de*

---

<sup>109</sup> “Un fenómeno dinámico, un bricolaje relacional, una construcción en perpetuo movimiento lista para transformarse según los avatares de su entorno”.

*l'ordre du fait ou du projet, par lesquels il se définira et acceptera qu'on le définit*”<sup>110</sup> (p. 29).

Finalmente, en la opinión del sociólogo francés Edmond Marc Lipiansky (1998), la identidad es el resultado de “*relations complexes qui se tissent entre la définition extérieure de soi et la perception intérieure, entre l'objectif et le subjectif, entre soi et autrui, entre le social et le personnel*”<sup>111</sup> (p. 174).

Recopilando los aspectos esenciales de las tesis anteriores, podemos decir que la identidad es un proceso dinámico y evolutivo, compuesto por diversas pertenencias intrínsecas o subjetivas (conciencia del yo, representación de sí mismo) y extrínsecas u objetivas (religión, nacionalidad, lengua, género), que define a una persona tanto en su individualidad como en la colectividad y que se construye a partir de las relaciones entre los seres humanos. Este último punto aparece como una de las piezas clave en el proceso identitario y amerita una mención aparte.

Es bien sabido que el ser humano es un animal social por naturaleza y, por ende, no puede bastarse a sí mismo, necesita de otros para poder subsistir. El principio aristotélico funciona de manera similar en el campo de la identidad, ya que ésta se define desde el momento en que se establece una relación con otra identidad, es decir, que a partir de la mirada del otro se logra la confirmación de la imagen que cada persona da de sí misma, y de esta forma surge un reconocimiento mutuo (Lipiansky 1998, p. 175).

Al trasladar este razonamiento a la novela, es posible constatar la mecánica de la identificación por medio de dos momentos clave durante la estancia de Ahmed-Zahra en el circo: la contemplación que hace de Malika, el actor vestido de mujer, y su actuación triunfal como “El

---

<sup>110</sup> “Un proceso mediante el cual todo individuo reconoce o construye los aspectos de su organismo, ya sean presentes, pasados o futuros, del orden del hecho o del proyecto, mediante los cuales él se definirá y aceptará que se le defina”.

<sup>111</sup> “Relaciones complejas que se tejen entre la definición exterior de sí mismo y la percepción interior, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre sí y el otro, entre lo social y lo personal”.

hombre con senos de mujer” y “La mujer de la barba mal afeitada”. En el primero, el-la protagonista observa el travestismo en dicho personaje y de inmediato se siente identificado-a con él por la conjunción de ambos géneros en su persona. En el segundo, él-ella desempeña el papel del hombre-mujer en el escenario, mismo que le permite mostrar su esencia frente a un grupo de espectadores que al mirarlo-a constatan, por un lado, su existencia en cuanto que individuo con rasgos particulares que lo definen, y al aplaudirle le conceden, por otro lado, su aprobación y su aceptación en cuanto que integrante de una sociedad en la que se desenvuelve y dentro de la cual cumple con una función determinada.

Aunado a lo anterior, es de suma importancia destacar el hecho de que los acontecimientos mencionados se insertan en el marco de la comunidad debido al impacto que ésta tiene en el proceso identitario, puesto que “[*ê*]tre reconnu, c’est se sentir exister, *ê*tre pris en compte mais aussi avoir sa place, faire partie du groupe, être inclus dans la communauté des ‘nous’”<sup>112</sup> (Lipiansky 1998, p. 180). Así pues, en este espacio colectivo se conjuntan varios individuos que comparten una o múltiples pertenencias, se relacionan, se aceptan y se reconocen entre sí.

La familia, considerada como uno de los pilares fundamentales de la sociedad, es la comunidad primigenia en la vida del hombre; en ella surge el primer vínculo del ser humano con sus congéneres, se transmiten los saberes, valores y herencias culturales, pero sobre todo se propicia la socialización y la construcción de la identidad personal. En *L’Enfant de sable*, empero, la familia de Ahmed-Zahra escapa por completo a esta descripción, ya que desde antes del nacimiento de su octavo-a descendiente sus padres lo-la rechazan por su sexo y posteriormente le imponen un modo de vida que sólo lo-la conduce a la segregación y el aislamiento. Dentro de su

---

<sup>112</sup> “Ser reconocido, es sentir que uno existe, ser tomado en cuenta, pero también tener su lugar, formar parte de un grupo, ser incluido en la comunidad de ‘nosotros’”.

propio hogar, su identidad se ve fragmentada y, por ende, no existe un sentimiento de pertenencia y se anula la posibilidad de ser reconocido-a, por ello, el-la protagonista debe irse para encontrar su lugar en la colectividad. La disfunción en el seno de este espacio íntimo se ve fuertemente contrastada con el circo foráneo al que llega Ahmed-Zahra, ya que ahí se favorece su integración a la comunidad al concederle un lugar entre los suyos, quienes lo-la aceptan sin prejuicios ni tabúes, y donde al fin puede ser él-ella mismo-a. De ahí que su identidad andrógina se haga explícita, por primera vez, en este episodio de la novela: “*Tantôt homme, tantôt femme, notre personnage avançait dans la reconquête de son être*”<sup>113</sup> (Ben Jelloun 1985, p. 126).

Durante su estadía en el circo, la vida del-la protagonista adquiere de pronto una alegría inusitada: Ahmed-Zahra se vuelve la atracción principal del lugar y su acto es un rotundo éxito; fuera del escenario, convive con los integrantes de la compañía y por las noches no deja de escribir en las páginas de su diario. Su incorporación a este microcosmos resulta benéfica para él-ella dado que le permite reconocer su androginia y lo-la incita a manifestarla con el objetivo de lograr la re-apropiación de su ser, es decir, la consolidación de su identidad.

En “Identité subjective et interaction”, Lipiansky (1998) se refiere a dicho proceso con el nombre de individuación y lo califica como “*le dernier stade de la dynamique identitaire [dans lequel] l’individu arrive à se reconnaître*”<sup>114</sup> (p. 201). En este punto, el carácter subjetivo de la identidad se vuelve el eje medular de la conformación del yo, dado que cada ser humano es por sí sólo un complejo organismo que alberga una serie de conocimientos, ideas, pensamientos y

---

<sup>113</sup> “Unas veces hombre, otras mujer, nuestro personaje avanzaba en la reconquista de su ser” (Ben Jelloun, 1990, p. 91). Si bien es cierto que a lo largo de *L’Enfant de sable* se hacen múltiples referencias a la androginia en Ahmed-Zahra, lo interesante aquí es la afirmación directa por parte del narrador intradieético. No podemos olvidar el hecho de que el discurso de la novela se inserta en el plano de la oralidad, por lo que el narrador tiene el poder de la palabra; él es la autoridad, por así decirlo, del acto enunciativo, ya que no sólo posee el diario de Ahmed-Zahra, sino que es a gracias a él que se conoce su contenido. El hecho de que el narrador afirme frente a su público la androginia del personaje principal revela el reconocimiento de la misma.

<sup>114</sup> “La última etapa de la dinámica identitaria en la que el individuo llega a reconocerse”.

sensaciones adquiridos a lo largo de su vida, cuya imbricación moldea la personalidad, forja el carácter y vehicula el reconocimiento, la aceptación y la afirmación de sí mismo. En este orden de ideas, el sociólogo francés, citando el trabajo de Carl Rogers <sup>115</sup>, sostiene que “[c]’est en acceptant les différentes facettes de son identité que face à lui-même et face à autrui ‘la personne en vient à être ce qu’elle est’” <sup>116</sup> (Lipiansky 1998, p. 201). La individuación, por ende, implica la toma de conciencia de las múltiples pertenencias identitarias de cada sujeto en virtud de su unificación e integración, acciones que lo llevan a asumirse como un ser único frente a los demás, es decir, como un yo reconocido en su mismidad.

Ahora bien, ¿se puede hablar de individuación en *L’Enfant de sable*? Si bien es cierto que la afirmación del yo por parte del-la protagonista no se expresa abiertamente en la novela, existen algunos indicios en los que se observa su identidad en vías de consolidarse. El primero de ellos corresponde al episodio en el que decide salir de su encierro: “*je ne vais pas changer mais simplement revenir à moi*” <sup>117</sup> (Ben Jelloun 1985, p. 111), y más adelante: “*J’ai su que le retour à soi allait prendre du temps*” <sup>118</sup> (Ben Jelloun 1985, p. 112). En ambas frases, los sintagmas verbal y nominal subrayados evidencian una acción introspectiva mediante la cual se busca la reconquista del yo. No lejos de ahí, el-la protagonista expresa su placidez frente a la decisión de ser él-ella mismo-a quien guiará sus pasos: “*Quel soulagement, quel plaisir de penser que ce seront mes propres mains qui traceront le chemin d’une rue qui mènerait vers une montagne !*” <sup>119</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 112). Asimismo, la montaña al final del camino puede aludir a la ascensión

---

<sup>115</sup> Rogers, C. (1968). *Le développement de la personne*. París: Dunod.

<sup>116</sup> “Aceptando las diferentes facetas de su identidad es como, frente a sí misma y frente al otro, ‘la persona llega a ser lo que es’”.

<sup>117</sup> “No voy a cambiar, sino simplemente volver a mí” (Ben Jelloun 1990, p. 79).

<sup>118</sup> “He sabido que el retorno a mí mismo llevaría tiempo” (Ben Jelloun 1990, p. 80).

<sup>119</sup> “¡Qué alivio, qué placer pensar en que serán mis propias manos quienes trazarán el camino de una calle que llevará hacia una montaña!” (Ben Jelloun, 1990, p. 79).

alegórica en la vida de Ahmed-Zahra a un nivel superior, siendo éste, presumiblemente, el de la individuación. Páginas después, cuando se encuentra en el circo, él-ella habla de un surgimiento gradual del yo: “*J’émergeais lentement mais par secousses à l’être que je devais devenir*”<sup>120</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 121), así como de su anhelo por seguir aprehendiéndose: “*j’espérais beaucoup [...] savoir plus sur moi-même*”<sup>121</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 123). Pero sobre todo, no podemos olvidar la afirmación del narrador, ya evocada en este capítulo, en la que se hace explícito el proceso de la consolidación de la identidad andrógina de Ahmed-Zahra: “*Tantôt homme, tantôt femme, notre personnage avançait dans la reconquête de son être*”<sup>122</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 126).

Atendiendo a los ejemplos citados, me parece interesante resaltar el uso del pretérito imperfecto por parte de ambos personajes para referirse al ejercicio identitario, puesto que este tiempo verbal representa una acción que comenzó en el pasado, pero de la que se desconoce el momento en que llegará a su fin. De esta manera, tenemos la certeza de que Ahmed-Zahra “emergía en el ser en quien debía convertirse” y “avanzaba en la reconquista de su ser” de forma continua, ¿no dijimos ya que la identidad es un fenómeno dinámico y evolutivo que se construye a lo largo de la vida?

Así pues, nos encontramos con el discurso del personaje principal que en unas ocasiones revela la concientización del proceso identitario, al mismo tiempo que en otras manifiesta su deseo y voluntad de auto-descubrimiento y reapropiación del yo. Por otro lado, el narrador, portador del diario de Ahmed-Zahra y transmisor de su contenido, confirma el proceso de identificación que se está operando en el-la protagonista.

---

<sup>120</sup> “Surgía lentamente pero con sacudidas al ser en quien debía convertirme” (Ben Jelloun, 1990, p. 87).

<sup>121</sup> “Esperaba saber mucho más sobre mí misma” (Ben Jelloun, 1990, p. 89).

<sup>122</sup> “Unas veces hombre, otras mujer, nuestro personaje avanzaba en la reconquista de su ser” (Ben Jelloun, 1990, p. 91).

Finalmente, es innegable el hecho de que el conflicto identitario, que precipitó la crisis existencial del personaje principal, toca a su fin con el emprendimiento de la búsqueda de la identidad y el subsecuente proceso que conduce a Ahmed-Zahra hacia la conformación del yo, de la que fueron partícipes la colectividad, donde surgió el sentido de pertenencia, y la individualidad, en la que el-la protagonista emprendió el reencuentro consigo mismo-a.

La resolución del dilema identitario del-la protagonista de *L'Enfant de sable* produce eco en el Marruecos poscolonial que, una vez alcanzada su independencia, realiza una larga travesía para recuperar la identidad de su pueblo que fue colonizado y que intenta adaptarse y buscar un equilibrio cultural, en el que las dicotomías abran paso a la interculturalidad, como se verá en el siguiente apartado.

### **3.5 *Entre* identidades: de la androginia a la interculturalidad.**

*Entre les choses ne désigne pas une relation localisable qui va de l'une à l'autre et réciproquement, mais une direction perpendiculaire, un mouvement transversal qui les emporte l'une et l'autre, ruisseau sans début ni fin, qui ronge ses deux rives et prend de la vitesse au milieu.*

Deleuze y Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie*.

Luego de haber estudiado el complejo proceso de la construcción identitaria en *L'Enfant de sable*, daré continuidad al análisis comparativo efectuado en los subcapítulos 1.5 y 2.5, con el fin de esclarecer los avatares de la identidad en el Marruecos poscolonial, lo que nos permitirá realizar un acercamiento al ámbito intercultural y vislumbrar algunas de sus implicaciones dentro de la dinámica identitaria.

Anteriormente habíamos mencionado cómo la muerte (real o simbólica) del colonizador es un parteaguas en la vida del colonizado, puesto que con su liberación viene una toma de consciencia encaminada hacia la consolidación de su identidad. Sin embargo, víctima del sistema que le fue impuesto, el ex colonizado se ve tentado a imitar el modelo por lo que se vuelve contra los suyos y contra su persona: *“Au plus fort de sa révolte, le colonisé conserve les emprunts et les leçons d’une si longue cohabitation [...]: le colonisé revendique et se bat au nom des valeurs mêmes du colonisateur, utilise ses techniques de pensée et ses méthodes de combat”*<sup>123</sup> (Memmi, 1973, p. 157). Tal como el-la protagonista escribe en su diario: *“L’empreinte de mon père est encore sur mon corps”*<sup>124</sup> (Ben Jelloun, 1985, p. 66), el ex colonizado no deja de sentirse asediado por los vestigios de la colonización. Las tentativas de auto-reconquista están permeadas por la dialéctica del dominante y el dominado, en la que el empoderamiento surge como una respuesta fisiológica ante la necesidad de erradicar todo rastro del colonizador con el fin de recuperar el control sobre sí mismo. Esta actitud, paradójicamente, lo lleva a valerse de los procedimientos del Otro, convencido de la efectividad que éstos tuvieron en su momento. De ahí que, en su intento por recuperar su autonomía tras la independencia en 1956, Marruecos haya vivido una época de conflictos políticos que mantuvo al territorio bajo constantes luchas internas y rebeliones populares que fueron violentamente reprimidas; y que Ahmed-Zahra, por su parte, tomara el lugar de jefe de familia y tratara a su madre y hermanas con sumo desprecio, abusando del poder que este cargo le confería.

---

<sup>123</sup> “En el punto culminante de su rebelión, el colonizado conserva los préstamos y las lecciones de una cohabitación tan larga [...]: el colonizado reivindica y lucha en nombre de los mismos valores del colonizador, emplea sus formas de pensamiento y sus métodos de combate”.

<sup>124</sup> “La huella de mi padre está aún sobre mi cuerpo” (Ben Jelloun, 1990, p. 48).

En consecuencia, la libertad evocada al inicio de este apartado se vuelve ilusoria y se abre nuevamente el abismo ente el Yo y el Otro. La supresión del estado de subordinación no garantiza la reconstrucción de la identidad del individuo puesto que *“chaque identité ne se définit que dans un rapport à une autre identité [...] parce qu’elle implique la reconnaissance d’autrui, le besoin d’avoir de lui la confirmation de l’image que l’on tend à donner de soi dans la communication avec les autres”*<sup>125</sup> (Lipiansky, 1998, p. 175). Pero ¿qué ocurre cuando la relación con el Otro está circunscrita a la supeditación, cuando su presencia provoca extrañamiento y existe el temor a la pérdida de la identidad?, o, en palabras Humberto Giannini<sup>126</sup>, *“[c]omment accueillir l’Autre, l’étranger, sans abandonner ‘l’être qu’on était’? Comment donc accueillir l’Autre sans nous perdre nous-même?”*<sup>127</sup> (citado por Eddine Affaya, 1997, p. 143). Para zanjar esta problemática, es preciso retomar algunos aspectos clave de la dinámica identitaria.

En el subcapítulo 3.4 establecimos que la identidad se define por medio de la interacción del individuo con el entorno en el que se desarrolla, así como del mutuo reconocimiento entre sí mismo y el Otro. No obstante, el conflicto eclosiona cuando este acercamiento se da en un ambiente de desigualdad, en el que la diferencia es usada como un arma para legitimar el dominio de los unos sobre los otros, hecho que ha tomado diversos apelativos a lo largo de la Historia: colonización, occidentalización, androcentrismo, racismo, xenofobia, esclavitud, misoginia, por mencionar algunos (Estermann, 2014, p. 357). Aquí es donde se pierde el sentido de identidad puesto que las pertenencias del individuo, cuestionadas, desvalorizadas y prácticamente forzadas a desaparecer para asimilar las que le están siendo impuestas, chocan entre sí provocando la

---

<sup>125</sup> “Cada identidad se define en relación con otra identidad [...] puesto que ésta implica el reconocimiento del otro, la necesidad de obtener la confirmación de la imagen de nosotros mismos que pretendemos dar en comunicación con los otros”.

<sup>126</sup> Giannini. H. (1991). *Accueillir l’étrangeté*. En *La Tolérance, pour un humanisme hérétique*. París: Autrement.

<sup>127</sup> “¿Cómo acoger al Otro, al extranjero, sin abandonar ‘el ser que antes éramos’? ¿Cómo acoger al Otro sin perdersnos a nosotros mismos?”

fragmentación del ser, donde la otredad se resiente dentro de uno mismo, inclusive cuando la coerción ha terminado. Por ello, la identidad precisa ser reivindicada.

En el párrafo anterior señalamos que la correlación es un componente imprescindible del proceso identitario, sin embargo, por sí sola no basta; aunada a la búsqueda de reconocimiento interpersonal se encuentra la necesidad de pertenencia. Marginado por el Otro, el individuo busca refugiarse en la colectividad con la que comparte ciertos rasgos y que puede brindarle el soporte necesario para reconstruir su identidad: *“pour me distancier de l’Étrangeté que l’Étranger me fait pressentir en Moi, pour protéger mon identité psychique corporelle de la destruction, je vais me refondre dans le collectif qui me rassure. En me resolidarisant avec mon semblable, je retrouve la carapace de mon identité collective”*<sup>128</sup> (Laronde, 1993,<sup>129</sup> citado por Eddine Affaya, 1997, p. 149).

La colectividad opera como un espacio de integración en el que el individuo se siente identificado con sus congéneres, quienes lo reconocen como un miembro de la comunidad. Tal es el caso del circo foráneo en *L’Enfant de sable*, donde Ahmed-Zahra comparte el escenario con múltiples personajes carnalescos que lo-la aceptan y le conceden un lugar dentro del grupo. Asimismo, la colectividad brinda una especie de sustento a los individuos cuya identidad ha sido violentada al reforzar los vínculos que poseen dentro de la comunidad como la religión, la familia, la lengua, los cuales le permiten sentirse identificado con los demás. Estos “valores refugio”, como los llama Albert Memmi (1973), funcionan como un paliativo de la crisis identitaria, es decir, son una “[r]éaction spontanée d’autodéfense, moyen de sauvegarde de la conscience collective, sans

---

<sup>128</sup> “Para distanciarme de la Extrañeza que el Extranjero me hace sentir en Mí, para proteger mi identidad psíquica y corporal de la destrucción, voy a fundirme en el colectivo que me tranquiliza. Solidarizándome de nuevo con mi semejante, recobro la coraza de mi identidad colectiva”.

<sup>129</sup> Laronde M. (1993). *Autour du roman beur. Immigration et Identité*. París : L’Harmattan.

*laquelle un peuple rapidement n'existe plus*"<sup>130</sup> (Memmi, 1973, p. 130), mediante los que el individuo vuelve, de cierta manera, a sus orígenes y recupera poco a poco las pertenencias primigenias que creía perdidas. En el caso muy puntual del Magreb, las comunidades árabes y bereberes se refugiaron en el Islam, exaltando sus valores y sus prácticas, como una forma de reafirmar su pertenencia a una colectividad y reivindicar su identidad (Camilleri, 1984, p. 31).

Si bien esta postura se presume benéfica para la consolidación de la identidad del individuo, ya que promete su integración a la esfera social por medio de la recuperación de sus valores ancestrales, así como su preservación y su preeminencia respecto de los valores ajenos, corre el riesgo de volverse esencialista y crear identidades "monolíticas". Al defenderse de la influencia de los valores del Otro se anula la posibilidad de interacción, *ergo*, el proceso identitario se paraliza.

La raíz del problema se halla en el planteamiento del mismo: no se trata de una cuestión de elección entre la identidad ajena y la propia, porque entraríamos en un círculo vicioso en el que el ex colonizado experimenta un sentimiento de culpabilidad y traición si decide aceptar los valores del Otro, o adopta una postura hermética que puede manifestarse bajo la forma del nacionalismo exacerbado, o inclusive del integrismo, si opta por preservar su idiosincrasia. Se trata más bien de la integración de lo Uno y lo Otro, pues "ningún individuo, ni ninguna cultura, pueden hacerse por sí mismas, desde sí mismas [*sic*]. Todos necesitamos pasar por los demás para poder decirnos y hacernos" (González R. Arnaiz, 2008, p. 92). Huelga decir que las civilizaciones han estado en contacto las unas con las otras a causa de innumerables acontecimientos históricos (migraciones, colonizaciones, conquistas); desde la Antigüedad hasta nuestros días "*toute culture s'[est]*

---

<sup>130</sup> "Reacción espontánea de autodefensa, un medio de salvaguardar la conciencia colectiva, sin el cual, un pueblo rápidamente se extinguiría".

*expos[ée] à des entrecroisements, à des emprunts, et à des interférences”*<sup>131</sup> (Eddine Affaya, 1997, p. 145), a partir de los cuales se construye y evoluciona, adaptándose a las exigencias de su tiempo.

En lo que respecta al caso de Francia y Marruecos, sus relaciones surgen en un ambiente de supremacía y marginalidad, por lo que la incorporación de los valores del Otro a la propia identidad se convierte en un acto amenazante que compromete la integridad y desencadena un conflicto identitario, como se ha visto hasta ahora. A la luz de estas consideraciones, se vuelve imprescindible el surgimiento de un espacio mediador en el que se pueda llevar a cabo un intercambio cultural en términos de equidad. Aquí es donde entra en escena la cuestión de la interculturalidad, que se define como

el proceso de interacción e interrelación entre culturas que aparece mediado por unas determinadas actitudes, unas maneras de ser, unos valores que aspiran a verse convalidados en una convivencia en paz –mundo comunitario– de todos con todos, a pesar de la diversidad de las interpretaciones. [...] Es, pues, un espacio amparador –de acogida y respeto–, no ‘superador’ de situaciones que se puedan reducir la una a la otra. (González R. Arnaiz, 2008, pp. 69, 70)

Este concepto —relativamente reciente— propone un nuevo acercamiento al intercambio cultural, basado en el diálogo y el respeto mutuo, en el que las culturas, consideradas como pares, interactúan entre sí, compartiendo sus saberes, sus prácticas y sus creencias; asimismo, elimina cualquier tentativa de asimilación y promueve una política de inclusión y de integración.

La interculturalidad cambia la manera en la que las culturas se relacionan, sin embargo, hay quienes apuntan que detrás de dicha interacción se mantiene vigente la asimetría cultural:

*Il est acquis que l’interculturalité est l’expression d’un contact entre cultures, elle peut être, aussi, l’étude de l’impact d’une culture considérée comme supérieure, active, sur une autre simple et passive.*<sup>132</sup> (Eddine Affaya, 1997, p. 145)

---

<sup>131</sup> “Cualquier cultura se ha expuesto a entrecruzamientos, a préstamos y a interferencias”.

<sup>132</sup> “Es sabido que la interculturalidad es la expresión de un contacto entre culturas, pero también puede ser el estudio del impacto de una cultura considerada como superior, activa, sobre otra simple y pasiva.”

El discurso de la ‘inclusión’, que a primera vista parece emancipador e intercultural, parte de una premisa de asimetría y dominación y de una actitud patriarcal y asistencialista. En el proceso de la inclusión siempre hay un sujeto activo que ‘incluye’ y un objeto más o menos pasivo que es ‘incluido’. (Estermann, 2014, pp. 355, 356)

Ahora bien, la disparidad entre culturas está basada principalmente en el desarrollo económico, tecnológico e industrial de cada nación, lo que lleva erróneamente a suponer que los países emergentes poseen una cultura inferior, en contraste con los países primermundistas, que demostrarían una supremacía cultural. Este juicio de valor es inaplicable para las culturas porque son identidades únicas con múltiples pertenencias que las definen y las distinguen de las demás, de tal manera que la presunta asimetría que subyace tras la interculturalidad debe ser vista más bien como una diferencia entre culturas a partir de la cual se interrelacionan para lograr un enriquecimiento mutuo.

La interculturalidad busca, pues, convertir la diferencia en diversidad. Su postura conciliadora aspira a poner fin a los conflictos entre dos colectividades al brindarles un espacio en el que puedan coexistir, de tal manera que ese contacto resulte benéfico (tanto cultural como política, tecnológica y económicamente) para ambas. Hablar de interculturalidad, por lo tanto, es hablar de identidades plurales: cada cultura, como entidad colectiva, se comparte a sí misma con otra, en un acto de reconocimiento y aceptación mutuos, en el que se perpetua el dinamismo de la construcción identitaria, dado el hecho de que “[t]out individu appartient à plusieurs groupes d’ordres différents, mais, [...] notre identité individuelle se construit à partir du rattachement de chacun de nous à plusieurs identités collectives d’ordres différents”<sup>133</sup> (Giraud, 1987, p. 62). Desde el nacimiento hasta la muerte del ser humano, su identidad se conforma a partir de un

---

<sup>133</sup> “Cada individuo pertenece a múltiples grupos de distintas clases, pero nuestra identidad individual se construye a partir de la afiliación de cada uno de nosotros a múltiples identidades colectivas de distintos tipos.”

extenso abanico de pertenencias —sexo, género, nacionalidad, etnia, lengua, profesión, estatus, religión, preferencias, opiniones, etc.— que lo hacen ser quien es, y es justo en esta pluralidad donde se encuentra el *quid* de la cuestión identitaria.

La mayoría de los conflictos que trastocan el sentido de identidad surge de la oposición entre las pertenencias de un individuo con las de otro, como las creencias religiosas, por citar un ejemplo, situación que convierte las relaciones humanas en discordias y luchas de poder, mismas que estallan en conflagraciones y genocidios. La elección de bandos divide a las colectividades entre “nosotros” y “ellos”, y al individuo entre “yo” y “otro”, lo que anula cualquier posibilidad de interacción. En *L’Enfant de sable*, Ahmed-Zahra se debate entre lo masculino y lo femenino, en tanto que Marruecos lucha contra la imposición de la ideología francesa. En ambos casos, la presencia de lo ajeno se vuelve nociva y provoca extrañamiento, hecho que desemboca en una crisis de identidad.

No obstante, cuando la diferencia es tomada como diversidad, la disparidad se convierte en pluralidad y se devela un vasto mosaico de pertenencias que conforman y definen al individuo. La identidad de Ahmed-Zahra no se limita exclusivamente a la cuestión genérica, durante la búsqueda de su identidad atraviesa diferentes facetas —jefe de familia, esposo, escritor, actor-actriz—, que forman parte de su esencia. Lo mismo ocurre con Marruecos, más allá de la problemática cultural resultante del periodo colonial, el pueblo marroquí tiene una historia propia —territorio habitado por bereberes, fenicios, visigodos, almorávides, árabes; centro cultural islámico; nación con una gran diversidad étnica (yebalíes, moriscos) y lingüística (árabe, tachelhit, tamazight, francés, español)—, que lo define como uno de los países del Magreb.

Con base en lo anterior, la androginia y la interculturalidad, aquí expuestos, comparten la particularidad de ser espacios mediadores que brindan una suerte de salvoconducto para afrontar los conflictos identitarios, en un entorno abierto a la pluralidad, donde cada individuo logra consolidar su identidad, previamente fragmentada. El principio integrador que comparten ambos conceptos guía al individuo, a través de un ejercicio de toma de conciencia, hacia el reconocimiento y la aceptación de las pertenencias que definen su identidad, en aras de eliminar los dilemas que lo marginan y lo segregan, tanto en lo personal como en lo colectivo.

Así pues, la androginia en *L'Enfant de sable* y la interculturalidad en las relaciones entre Francia y Marruecos ofrecen no una solución definitiva, pero sí un medio factible y sinérgico para fomentar la interacción entre individuos y colectividades, donde la diversidad de pertenencias que conforman la esencia de cada ser sea reconocida y aceptada, donde la pluralidad sea el bastión sobre el cual se erijan las correlaciones entre identidades.

## CONCLUSIÓN

La problemática identitaria que encarna el-la protagonista de *L'Enfant de sable* constituye un ejemplo literario de la realidad de miles de personas que se ven forzadas a dejar de ser lo que son, a negar sus orígenes y a rechazar sus pensamientos y creencias por coerción, por discriminación, por ignorancia; porque los seres humanos se ven entre sí como extraños, como enemigos; no toleran la diferencia y orquestan guerras para erradicarla; se dividen en bandos: “nosotros” y “ellos”, “yo” y “otro”; siempre en conflicto, siempre en contra, siempre uno u otro...

A lo largo de la novela, la principal disyunción se encuentra entre lo femenino y lo masculino. Pese a haber nacido como mujer, Ahmed-Zahra recibe la formación de un hombre por mandato de su padre. Esta decisión arbitraria surge como resultado de la presión ejercida por una sociedad patriarcal que fomenta la supremacía del hombre sobre la mujer. El debate entre lo femenino y lo masculino, entre lo uno y lo otro, desencadena la crisis de identidad del-la protagonista que termina cuestionándose “¿quién soy?”.

Quizá sea el peso de esta pregunta lo que nos detiene en seco y nos orilla a reflexionar sobre la identidad. Como se analizó en su momento, se trata de un proceso dinámico y evolutivo a través del cual cada individuo se construye y se define; es lo que somos gracias a lo que fuimos y lo que seremos en perpetuo devenir. La identidad es un conjunto de pertenencias, no una selección entre ellas; al enfocarse sólo en un atributo se pierde de vista la totalidad del panorama, lo que lleva erróneamente a encasillar a un individuo, a asignarle una etiqueta que, lejos de definirlo, lo discrimina socialmente. ¿Cuántas atrocidades se han cometido por una religión, un color de piel, una ideología política, o una preferencia sexual? Al usar la identidad como un arma, se atenta contra su propia integridad y se pierde el sentido de la misma.

En las páginas que componen este trabajo, nuestra atención estuvo centrada en el conflicto identitario de Ahmed-Zahra en *L'Enfant de sable*, así como en el choque cultural en Marruecos durante la época del protectorado francés, lo que nos llevó a establecer un paralelismo entre ambos.

El primer capítulo, “Identidad impuesta”, como su nombre lo indica, giró en torno a la imposición de la identidad masculina en Ahmed-Zahra, y francesa en Marruecos. Se destacó, por un lado, la dialéctica del dominante y el dominado con el fin de enfatizar la influencia de las relaciones de poder en la construcción de la identidad. Por otro lado, se estableció un debate sobre la legitimación de la imposición de la identidad por medio de una valoración de los aportes y perjuicios resultantes de dicho proceso, donde se observó cómo las ideas de progreso y superioridad están vinculadas a la asimilación y la alienación del individuo colonizado.

El segundo capítulo, “Identidad propia”, se presentó como la contraparte del apartado anterior. La pérdida y la subsecuente búsqueda del sentido de identidad en la novela benjellouniana y en la historia del protectorado y la independencia marroquíes fueron los cimientos sobre los que se construyó este apartado. Aquí se examinó la fragmentación de la identidad como consecuencia directa de la implantación de valores y atributos ajenos a los propios, y se acentuaron las repercusiones extrínsecas e intrínsecas (sentimiento de no pertenencia, extrañamiento, marginalidad) de la antítesis orquestada entre lo femenino y lo masculino en el-la protagonista, y la cultura marroquí y la cultura francesa en el Marruecos colonial. Acto seguido, se procedió a subrayar la toma de consciencia como un acto descolonizador que desemboca en la libertad y la autonomía del individuo, lo cual lo encamina hacia la búsqueda y la restauración de su identidad.

Finalmente, el tercer capítulo apareció como el contrapunto de los dos primeros pues se concibió a la androginia y a la interculturalidad como espacios de interrelación y coexistencia de la multiplicidad identitaria. En “Identidad consolidada” se propuso el replanteamiento de la

problemática inicial, para ello, se apeló a la naturaleza de la dinámica identitaria, a partir de la integración de las pertenencias que definen a cada individuo como condición *sine qua non* de la consolidación de su identidad.

Si bien es cierto que en este trabajo se sustenta un pensamiento dicotómico en la construcción de la identidad, dado que el tema de análisis estuvo acotado por la trama principal de *L'Enfant de sable*, es importante subrayar el hecho de que el objetivo es proporcionar un acercamiento a la dinámica identitaria a través de un ejemplo literario. Al proponer la androginia y la interculturalidad como medios de resolución del conflicto de la identidad fragmentada de Ahmed-Zahra y de Marruecos, sugiero resaltar las aportaciones a la dinámica identitaria como la inclusión, la interrelación y la interacción entre dos o más elementos que no están aislados, sino que forman parte de una gran diversidad de pertenencias que definen la identidad de cada individuo.

Así pues, hablar de identidad también es hablar de pluralidad. Al respecto, me gustaría citar la respuesta que Tahar Ben Jelloun dio al ser cuestionado sobre su identidad, dado que es un autor marroquí que escribe en lengua francesa:

*Je suis un écrivain français, d'un type particulier, un Français dont la langue maternelle, affective et émotionnelle est l'arabe, un Marocain qui n'a aucun problème d'identité, qui se nourrit de l'imaginaire populaire du Maroc et qui ne le quitte jamais. C'est une situation intéressante du point de vue littéraire. Le bilinguisme, la double culture, le métissage des civilisations constituent une chance et une richesse, ce qui permet une belle aventure.*<sup>134</sup> (Ben Jelloun, 2004, párr. 17)

El conflicto para él no existe. Su identidad, así como su escritura, es diversa, intercultural y plural.

---

<sup>134</sup> “Soy un escritor francés de un tipo particular, un francés cuya lengua materna, afectiva y emocional es el árabe; un marroquí que no tiene ningún problema de identidad, que se nutre del imaginario popular de Marruecos y que jamás lo abandona. Es una situación interesante desde el punto de vista literario. El bilingüismo, la doble cultura, el mestizaje de las civilizaciones constituyen una oportunidad y una riqueza, lo que permite una bella aventura.”

Queda mucho por decir sobre la cuestión identitaria. Es un tema vigente y trascendental cuya presencia se adivina en todos los seres humanos. Por el momento baste este estudio para interesar al lector e invitarlo al análisis, a la reflexión, y (¿por qué no?) a contribuir al enriquecimiento de esta temática.

## BIBLIOGRAFÍA

- Badinter, E. (1992). *XY, de l'identité masculine*. París: Éditions Odile Jacob.
- Barré-Meinzer, S. (2002). Le cirque classique: entre tradition et récupération. *L'Annuaire théâtral: Revue québécoise d'études théâtrales*, (32), 93–106.  
<https://doi.org/10.7202/041507ar>
- Ben Jelloun, T. (1985). *L'Enfant de sable*. París: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1987). *La Nuit sacrée*. París: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1988). *La noche sagrada*. (A. Clavería, Trad.). Barcelona: Ediciones Península.
- \_\_\_\_\_. (1990). *El niño de arena*. (A. Villalba, Trad.). Barcelona: Ediciones Península.
- \_\_\_\_\_. (2004). Suis-je un écrivain arabe? Recuperado el 13 de octubre de 2017, de [http://www.taharbenjelloun.org/index.php?id=48&tx\\_ttnews\[tt\\_news\]=169&cHash=43bb706300cc566ff5b535764b650616](http://www.taharbenjelloun.org/index.php?id=48&tx_ttnews[tt_news]=169&cHash=43bb706300cc566ff5b535764b650616)
- Bouanane, K. (2009). Le corps en cris et écrits dans *L'Enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun. *Synergies Algérie*, (4), 303–310.
- Camilleri, C. (1984). Les usages de l'identité: l'exemple du Maghreb. *Tiers-Monde*, 25(97), 29–42. <https://doi.org/10.3406/tiers.1984.3356>
- Carlier, O. (2000). Les enjeux sociaux du corps. Le hammam maghrébin (XIXe-XXe siècle), lieu pérenne, menacé ou recréé. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55(6), 1303–1333.  
<https://doi.org/10.3406/ahess.2000.279917>
- Carlswård, L. (2007). *La Quête de l'identité dans L'Enfant de sable de Tahar Ben Jelloun*. (Tesis de Licenciatura). Karlstads Universitet, Suecia. Recuperado de <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:4776/FULLTEXT01.pdf>

- Cazenave, O. (1991). Gender, Age, and Narrative Transformations in L'Enfant de sable by Tahar Ben Jelloun. *The French Review*, 64(3), 437–450.
- Chaves, J. R. (2013). De andróginos y ginandros. *Debate feminista*, 24(47), 122–136.
- Chebel, M. (1995). *Dictionnaire des symboles musulmans*. París: Albin Michel.
- Chinchilla, K. (1996). La tradición literaria del hermafrodito o andrógino. *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 22(1), 17–30.
- Contreras Salinas, S. (2010). El circo: Un encadenamiento de sentido. *Atenea (Concepción)*, (502), 97–109. <https://doi.org/10.4067/S0718-04622010000200006>
- Dahouda, K. (2003). Tahar Ben Jelloun : l'architecture de l'apparence. *Tangence*, (71), 13. <https://doi.org/10.7202/008548ar>
- Dorais, L.-J. (2004). La construction de l'identité. En D. Deshaies & D. Vincent (Eds.), *Discours et constructions identitaires* (pp. 1–11). Quebec: Les Presses de l'Université Laval.
- Recuperado de [https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=uCnJucbLJD4C&oi=fnd&pg=PA1&ots=VuIHzoEegE&sig=jidfCXo0i7tg-zHCBR5g\\_CrSUmM#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=uCnJucbLJD4C&oi=fnd&pg=PA1&ots=VuIHzoEegE&sig=jidfCXo0i7tg-zHCBR5g_CrSUmM#v=onepage&q&f=false)
- Eddine Affaya, M. N. (1997). L'intercultural ou le piège de l'identité. *Revista CIDOB D'Afers Internacionals*, (36), 141–156.
- El Bousouni, A. (2006). *La figure de l'androgyné dans les romans de Tahar Ben Jelloun : L'enfant de sable et La nuit sacrée* (Tesis de Maestría). Universidad de Quebec, Montreal.
- Recuperado de <http://www.archipel.uqam.ca/2108/1/M9224.pdf>
- Eliade, M. (1967). *Mythe, rêves et mystères*. París: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2008). Mefistófeles y el andrógino o el misterio de la totalidad. En M. Eliade (pp. 77–121). Barcelona: Editorial Kairós.

- Estermann, J. (2014, agosto). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis (Santiago)*, 13(38), 347–368.
- Faccini, B., & Combes, B. (1999). El desarrollo del niño en la primera infancia: echar los cimientos del aprendizaje. En *El desarrollo del niño en la primera infancia: echar los cimientos del aprendizaje* (pp. 3–15). París: UNESCO. Recuperado de <http://docplayer.es/14792179-El-desarrollo-del-nino-en-la-primera-infancia-echar-los-cimientos-del-aprendizaje.html>
- Giraud, M. (1987). Mythes et stratégies de la “double identité”. *L’Homme et la société*, 83(1), 59–67. <https://doi.org/10.3406/homso.1987.2264>
- González R. Arnaiz, G. (2008). *Interculturalidad y convivencia: el “giro intercultural” de la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hierro, M. (1999). La comunicación callada de la literatura: reflexión teórica sobre el diario íntimo. *Mediatika: cuadernos de medios de comunicación*, (7), 103–127.
- Hotier, H. (1983). Le verbe au cirque. *Jeu*, (28), 40–55.
- Inamoto, K. (1992). La mujer vestida de hombre en el teatro de Cervantes. *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 12(2), 137–143.
- Jurney, F. R. (2004). Le Hammam dans “L’Enfant de sable” de Tahar Ben Jelloun et “Halfaouine: l’enfant des terrasses” de Ferid Boughedir. *The French Review*, 77(6), 1128–1139.
- Kohn-Pireaux, L. (2007). *Étude sur Tahar Ben Jelloun. L’Enfant de sable*. París: Ellipses.
- Lipiansky, E.-M. (1998). Chapitre VI. Identité subjective et interaction. En C. Camilleri (Ed.), *Stratégies identitaires* (pp. 173–211). París: Presses universitaires de France. Recuperado de <http://www.cairn.info/strategies-identitaires--9782130428589-page-173.htm>
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. París: Éditions Grasset & Fasquelle.

- Maazaoui, A. (1995). L'Enfant de sable et La Nuit sacrée ou le corps tragique. *The French Review*, 69(1), 68–77.
- Martínez, J. (1992). *Historia del colonialismo y la descolonización (siglos XV-XX)*. Madrid: Editorial Complutense.
- Memmi, A. (1973). *Le portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*. Paris: Payot.
- Novelle Dafflon, A. (2006). Identité sexuée: construction et processus. En *Filles-garçons. Socialisation différenciée ?* (pp. 9–23). Grenoble: PUG.
- Pécoil, V. (2007). Exposer l'anormalité. En *The freak show* (pp. 7–17). Paris: Presses du Réel.  
Recuperado de <http://www.lespressesdureel.com/PDF/932.pdf>
- Phan, B. (1999). *Colonisations et décolonisations françaises depuis 1850*. Paris: Armand Colin.
- Platón. (1988). El Banquete. En C. García Gual (Trad.), *Diálogos* (Vol. 3, pp. 143–287). Madrid: Gredos.
- Qadeesh, B. (2006). *L'identité féminine dans L'Enfant de sable et La Nuit sacrée* (Tesis de Maestría). Universidad de Georgia, EUA.
- Real Academia Española. (2004). Identidad. *Diccionario de la lengua española* (23a ed.).  
Recuperado de <http://dle.rae.es/>
- Saigh-Bousta, R. (1996). Tahar Ben Jelloun. En C. Bonn, Khadda, & Mdarhri-Alaoui, *Littérature maghrébine d'expression française* (pp. 177–184). Paris: Edicef/Aupelf. Recuperado de <http://limag.refer.org/Textes/Manuref/BENJELLOUN.htm>
- Saunders, R. (2006). Decolonizing the Body: Gender, Nation, and Narration in Tahar Ben Jelloun's L'enfant de sable. *Research in African Literatures*, 37(4), 136–160.  
<https://doi.org/10.1353/ral.2006.0100>

Subdirección General de Cooperación Internacional (Ed.). (1996). *Historia de Marruecos*. Madrid:

Ministerio de Educación y Cultura. Recuperado de

[https://sede.educacion.gob.es/publiventa/descarga.action?f\\_codigo\\_agc=1205\\_19](https://sede.educacion.gob.es/publiventa/descarga.action?f_codigo_agc=1205_19)

Yetiv, I. (1974). L'aliénation dans le roman maghrébin contemporain. *Revue de l'Occident*

*musulman et de la Méditerranée*, 18(1), 149–158.

<https://doi.org/10.3406/remmm.1974.1290>

### **OTRAS OBRAS CONSULTADAS**

Abe, K. (2007). *El rostro ajeno* (Edición: 2007). Madrid: Siruela.

Augiéras, F. (1995). *L'Apprenti sorcier*. París: Éditions Grasset & Fasquelle.

Bouchet, F. (Trad.). (2000). Le Roman de Silence. Roman d'Heldris de Cornuailles. En D. Regnier-

Böhler, *Recits d'amour et de chevalerie, XIIIe-XVe siècles* (pp. 461–557). París: Robert Laffont.

Bourdieu, P. (2017). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Canas, D. (2002). *Corazón de perro*. Madrid: Ave Del Paraíso Ediciones.

Chraïbi, D. (1986). *Le passé simple*. París: Gallimard.

Cyrulnik, B. (2003). *Le Murmure des fantômes* (Odile Jacob). París: Éditions Odile Jacob.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et Schizophrénie: Tome 2, Mille plateaux*. París:

Éditions de Minuit.

Derrida, J. (2016). *Le monolinguisme de l'autre*. París: Éditions Galilée.

Elizondo, S. (2013). *Farabeuf*. México: Fondo de Cultura Económica.

Germain, S. (2007). *Magnus*. París: Gallimard.

Kundera, M. (2017). *La insoportable levedad del ser*. España: Tusquets México.

Ovidio, V. (2000). *Metamorfosis* (Edición: 7). Madrid: Cátedra.

Paz, O. (1960). *Libertad bajo palabra (1935-1957)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Renan, E., & Ozouf, M. (2011). *La Réforme intellectuelle et morale*. París: Perrin.

Sartre, J.-P., & Elkaïm-Sartre, A. (2017). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard.

Shayegan, D. (1986). La déchirure. *Le Débat*, 42(5), 154–172. <https://doi.org/10.3917/deba.042.0154>