

Tradición y modernidad en la narrativa magrebí contemporánea de lengua francesa: el caso de Driss Chraïbi

ADELAIDA PORRAS MEDRANO
US

Los lazos que unen a la literatura magrebí con una supuesta modernidad, o lo que es lo mismo, con unas estructuras mentales y sociales basadas en modelos occidentales, son, en gran medida, consecuencia de dos fenómenos de distinta índole, aunque de similares repercusiones.

El primero de ellos, histórico, la colonización y los subsiguientes procesos descolonizadores, que afectan de forma desigual a los tres países norteafricanos. La colonización establece, por tanto, un primer y trascendental contacto, cuando no un choque, entre unas estructuras sociales y políticas asentadas sobre una tradición secular y sustentadas por un substrato ideológico islámico, y una administración europeizante que se impone a esta tradición de manera oficial y postiza. El colonizado es dotado además de una lengua distinta de la suya, que el colonizador considera *vehículo de comunicación universal y símbolo de modernidad y progreso*.

El segundo fenómeno al que nos hemos referido tiene, en cambio, un carácter sociológico, cuyo alcance histórico, por hallarnos aún inmersos en él, es imposible delimitar: la emigración. Si en el caso anterior, el orden occidental era impuesto al colonizado en su propio espacio, éste, falto de recursos, debe ahora abandonarlo y exponerse de nuevo a la contaminación que el contacto con el mundo desarrollado implica.

El descubrimiento y la asunción de conductas y modos de vida distintos de la tradición musulmana y, por tanto, de la ortodoxia islámica, provocan a menudo, en un nivel individual, pérdidas de la propia identidad, consecuencia del proceso dialéctico que el yo establece entre un substrato ideológico arraigado en su inconsciente desde el *espacio natal* y la *conversión consciente a las estructuras civilizadoras occidentales*. Este doble sistema referencial en la construcción del yo individual, Islam y Occidente, marca asimismo la conciencia de la identidad colectiva, que se encuentra a su vez dividida por la dialéctica que genera esta doble referencialidad y que puede sintetizarse en la oposición existente entre el concepto de tradición y el de modernidad. Dialéctica que, bajo distintas formas temáticas, se ha convertido en presencia obsesiva de la narrativa magrebí contemporánea en lengua francesa.

Desde una perspectiva diacrónica, esta narrativa, en sus sucesivas etapas, ha tratado de dar a conocer a la metrópoli la realidad interna del territorio colonizado, para utilizar más tarde, en un gesto paradójico, el francés como arma y medio de liberación en la búsqueda de la independencia, y por último, una vez obtenida esta independencia y en un intento de reconstrucción, de regeneración nacional, como modo de transgresión de los tabúes impuestos por unas estructuras sociales arcaizantes.

Será Argelia, donde la presencia francesa ha sido más intensa, el país que inaugure la literatura en lengua francesa con la llamada generación etnográfica¹, precedida e impulsada por la Escuela de Argel, agrupación de autores franceses nacidos en el Magreb que tratan de describir la realidad argelina desde el interior².

Esta generación etnográfica³, llamada también de 1952⁴, pretende dar a conocer la situación argelina al lector europeo⁵, concretamente francés, al mismo tiempo que opta por esta lengua como vehículo de expresión y como estrategia para una denuncia subliminal, cuya funcionalidad esencial es la de poner en entredicho el aparato y las estructuras coloniales o, lo que es lo mismo, proclamar, condenándola, la distancia que media entre el mundo del colonizador y el universo del colonizado⁶.

Se ha hablado de escritura mimética, de imitación de modelos occidentales tradicionales para referirse a unos textos cuyo principal objetivo era el de concienciar a la opinión pública de la metrópoli de la especificidad argelina. Sin embargo, estos textos, en los que la corrección lingüística es una constante, y a los que la descripción objetiva, mimética, de la realidad ha otorgado el calificativo de etnográficos —frecuentemente interpretado como folklórico en su sentido más peyorativo y reduccionista—, encierran a menudo una segunda dimensión en la que el viaje regresivo hacia los orígenes y su confrontación con las estructuras sociales occidentales ponen de relieve el *gouffre* que separa la concepción tradicional islámica de la modernidad importada de Europa.

Esta dialéctica se manifiesta por dos temáticas esenciales que la narrativa posterior desarrollará ampliamente: el conflicto generacional —siempre entre el

¹ Esta literatura nace en efecto en 1950 con la publicación de *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun.

² En este movimiento se integran escritores como Jean Pélégri, Emmanuel Roblès, Claude Roy o el Camus de la primera época.

³ Déjeux (1975: 61-69) agrupa dentro de esta primera generación de novelistas argelinos a Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, Mohammed Dib y Malek Ouary.

⁴ *Albert Memmi a nommé génération de 1952 celle qui naît alors d'un bout à l'autre du Maghreb. Il fallait effectivement en arriver à la minute de vérité* (Déjeux, 1993: 37).

⁵ *Après 1950, d'un bout à l'autre du Maghreb apparaissent les romans de Feraoun, Dib, Mammeri, Memmi, Chraïbi, Sefrioui... Mécontents de l'image donnée de leur société par les autres, ils entendent parler en clair et en vérité d'eux-mêmes et des leurs. Ils parlent de leur malaise et du malentendu, mais dénoncent aussi les coutumes surannées, les scléroses internes, les conflits de générations. Ils remettent en question de vieilles valeurs* (Déjeux, 1975: 62).

⁶ No olvidemos que se trata de escritores que en su inmensa mayoría —salvo Mohammed Dib— son de origen y lengua materna beréber, kabila, de formación francesa y desconocedores del árabe clásico, por lo que el empleo del francés como lengua literaria apenas si corresponde a una elección voluntaria (Joubert y otros, 1986; Porras Medrano, 1989: 216).

padre y el hijo— y la crisis existencial del emigrado, extranjero de segundo orden en la metrópoli e inadaptado en el retorno al espacio natal tras el contacto con el progreso.

Esta escritura de la linealidad —no hay apenas rupturas temporales en el desarrollo de la acción—, ajena a la experimentación con el lenguaje, salvo en lo referente a la introducción de términos árabes o beréberes en la narración, acompañados casi siempre de su correspondiente traducción francesa o de perifrasis explicativas, prepara, sin embargo, en su aparente ingenuidad, la escritura combativa, comprometida en la lucha por la independencia⁷.

Será a partir de la liberación, es decir, en los años sesenta, cuando la narrativa magrebí, esencialmente la argelina y la marroquí, liberadas del pragmatismo implícito en el compromiso anterior, busquen un modo de expresión propio y original. Esta nueva narrativa, que corresponde a un momento histórico de afirmación de la identidad colectiva, a la búsqueda de una especificidad intrínseca tras el contacto con Occidente, se caracteriza por ser una búsqueda en sí misma.

Escritura experimental, por tanto, en la que la manipulación violenta del lenguaje manifiesta el rechazo a la rigidez inmovilista de las estructuras sociales. Se trata, pues, de asimilar a la cultura islámica los elementos de modernidad que la apertura a Occidente pueda proporcionar y subvertir, de transgredir los tabúes de todo orden que la ortodoxia coránica ha impuesto durante siglos⁸.

Ahora bien, esta violentación del orden establecido por la inclusión en las estructuras sociales, y sobre todo mentales, de nuevos valores, no es sentida por estos escritores como la negación de toda la tradición magrebí o islámica en general. Por el contrario, el texto se construye a menudo como viaje regresivo a la caverna ancestral, como exploración de la memoria colectiva, en la búsqueda de un pasado utópico donde reposaría la esencia de la cultura norteafricana. El descubrimiento de este pasado, su recuperación para el presente y la inserción en la realidad actual de las estructuras ideológicas de ese pretérito lejano, harían encontrar al magrebí la identidad quebrada, el justo medio entre la conversión a Occidente y la defensa ciega de la tradición musulmana.

Esta tradición, anterior a las deformaciones voluntarias y funcionales a favor de intereses parciales, se sitúa según los autores en distintos momentos de la Historia. Así Driss Chraïbi, como veremos más tarde, la ubica en un pasado preislámico, era idílica en la que el hombre vivía en ósmosis con la naturaleza, cuando los habitantes de la tierra no tenían más dioses que esta *mère nourricière*.

Recuperar el germen de esta primera sociedad y adaptar al presente unos modelos autóctonos, ajenos a las deformaciones y perversiones sufridas en el proceso his-

⁷ Tal es el caso de *L'incendie* de Mohammed Dib, novela publicada en 1954, poco tiempo antes del estallido de la revolución argelina que tuvo lugar ese mismo año. Este texto de Dib, que narra la revuelta de los campesinos argelinos, ha recibido, por estas razones, el calificativo de profético.

⁸ Ésta es la finalidad de la producción de los escritores marroquíes que integran el grupo de la revista *Souffles*, como Abdellatif Laâbi, Mostafa Nissaboury o Mohammed Khaïr-Eddine, cuyas obras encierran un proyecto de ruptura y de renovación tanto en el plano ideológico como en el literario, por lo que forman parte de la llamada «escritura iconoclasta» (Joubert y otros, 1986: 206-208).

tórico, es pues una de las tareas primordiales de la narrativa contemporánea. El conflicto se plantea, por tanto, en términos de identidad, de búsqueda de una identidad específica, tanto individual como colectiva, en la urgente reconstrucción nacional que sigue al periodo de la independencia, conciliando de este modo los dos términos de una misma dialéctica: conservar la especificidad magrebí sin volver la espalda a la modernidad.

Trasladada al papel, esta dialéctica genera una dinámica subversiva, una búsqueda dolorosa del propio yo, que violenta intencionadamente el lenguaje en un afán de transgresión del *statu quo* literario y social, dando lugar a lo que se ha dado en llamar *textos iconoclastas y guerrilla lingüística* (Joubert y otros, 1986: 206-208): la narración abandona la linearidad de la primera época y, reproduciendo la progresión dinámica del pensamiento, introduce rupturas temporales; el nivel real y el onírico se funden de modo que las alucinaciones, los sueños, se insertan en la narración principal, convirtiéndola en ambigua y opaca y dotándola de varios niveles de significación; a las frecuentes elipsis y a la opacidad consciente de la escritura se une una tipografía calculada, con irrupción de fragmentos en caracteres árabes o de pequeños dibujos; las fronteras genéricas quedan a menudo abolidas, oscilando los textos entre la prosa y el verso, la narración y el diálogo dramático, la ficción y el reportaje. A este trabajo sobre las formas literarias se une otro de tipo ideológico que reposa sobre la negación de los valores de la burguesía magrebí.

Ambos procesos regeneradores —formal e ideológico— producen una literatura de la agresión caracterizada por la proliferación de símbolos opacos. A su vez, los diferentes niveles de significación que esta opacidad textual implica, puesto que cada significado puede responder a varios referentes, ponen de relieve la interdependencia existente entre un substrato ideológico islámico, aprehendido generalmente de forma negativa, y las subversiones lingüísticas que sustentan la construcción imaginaria, simbólica, de los distintos textos. Estas subversiones o imágenes, licencias o figuras, dan lugar a la creación de una estructura temática cuya finalidad esencial es la de transgredir el orden establecido por la ortodoxia islámica.

Ahora bien, ¿cuáles son esos puntos de transgresión por los que el yo del autor entra en conflicto con su herencia secular? Es evidente que la configuración temática de los textos es fruto de una o varias redes de presencias obsesivas o recurrentes que constituyen el núcleo conflictivo del relato y que, en este caso, delatan el rechazo a imposiciones sociales o religiosas externas a la voluntad del yo. Citaremos a modo de ejemplo las siguientes: el odio a la figura paterna, que encarna toda la opresión de la jerarquización social y religiosa y que desemboca frecuentemente en el deseo obsesivo de su muerte; el tema recurrente de la madre repudiada por el padre, como símbolo de la negación de la identidad femenina y de la dignidad humana de la mujer; la presencia, también recurrente, de la madre liberada de la opresión paterna por el hijo varón, en contacto con la civilización occidental y símbolo de apertura y progreso, de regeneración de las estructuras sociales y familiares ancladas en el pasado; la presencia obsesiva de metáforas corporales para representar las taras sociales, y dentro de esta misma obsesión por el cuerpo, la sexualidad exacerbada, representada a través de imágenes agresivas con las que se

trata de transgredir tabúes sociales o religiosos, o la indeterminación sexual, símbolo de una identidad vacilante, tanto individual como colectiva.

Es obvio que la aparición de estas presencias obsesivas no sería posible sin el contacto con el mundo occidental, sin la comparación previa e implícita, en algunos casos explícita, entre las sociedades autóctonas y las occidentales. Esto quiere decir que la mayor parte de la narrativa magrebí contemporánea se construye, como decíamos antes, sobre dos sistemas referenciales —Islam y Occidente—, enfrentados o conciliados según los casos, cuya confrontación permite el distanciamiento necesario al yo que escribe para emitir un juicio crítico sobre su entorno. Juicio crítico que saca de nuevo a la luz la dialéctica tradición-modernidad como motor impulsor de la creación actual en lengua francesa.

Precisamente con la voluntad de ejemplificar la búsqueda de la propia identidad que esta dialéctica describe, pasamos a ocuparnos ahora de la trayectoria de Driss Chraïbi, autor marroquí cuya producción se encuentra totalmente marcada por la oscilación entre el progreso y la tradición y que constituye además un punto de referencia inevitable en el establecimiento de las constantes de la narrativa marroquí contemporánea, puesto que, además de inaugurarla junto a Ahmed Sefrioui, crea arquetipos que dominarán las publicaciones posteriores.

El año 1954 marca, en efecto, la fecha de nacimiento de la literatura marroquí en lengua francesa con la publicación de *La boîte à merveilles* de Ahmed Sefrioui y de *Le passé simple* de Driss Chraïbi. Si la novela de Sefrioui es criticada por su excesivo conformismo, *Le passé simple* suscita la indignación y el escándalo, incluso campañas de prensa y amenazas contra su autor, que obligaron a Chraïbi a presentar un texto en el que renegaba de su propia obra. La opinión pública marroquí no comprendía el porqué de la revuelta violenta de un hijo contra su padre, equivalente a la condena a muerte de unas estructuras sociales esclerosadas y de la religión en que se basan, justamente en el momento en que el país trataba de aunar sus fuerzas en la lucha por la independencia.

La perspectiva que da el tiempo transcurrido desde su publicación, más de cuarenta años, permite también valorar cuál ha sido y cuál es aún el alcance y la trascendencia del arquetipo creado por Chraïbi: la revuelta contra el padre monstruoso, en este caso señor todopoderoso —*Le Seigneur*—, encarnación del Islam y tirano que establece una relación de poder, sumisión y odio con el resto de la familia es ya un tema mítico de la narrativa actual.

Le passé simple es una biografía liberadora, una profanación de valores caducos, en la que el hijo de un rico comerciante marroquí, nieto de un santo musulmán y educado en escuelas europeas, vive al mismo tiempo el drama de su emancipación personal y el conflicto de las dos civilizaciones que integran su trayectoria vital. Tras una serie de circunstancias cuya funcionalidad es la de ilustrar la revuelta, Driss, el protagonista al que Chraïbi ha dado su propio nombre, elige la marcha hacia Occidente y la modernidad:

Ceinturé sur mon siège, je ne verse pas une larme. Les derniers mots que j'ai entendus sont: 'Notre fils bien-aimé'. L'avion frémit, vibre, se déplace, suit la piste, prend de la vitesse, décolle.

Je délie ma ceinture. Je vais au cabinet de toilette. Je regarde Casablanca fuir et se rapetisser. A moi maintenant de jouir. (...) Je pisse dans l'espoir que chaque goutte de mon urine tombera sur la tête de ceux que je connais bien, qui me connaissent bien et qui me dégoutent (Chraïbi, 1954: 272-273).

Otro tema clave dentro de la producción de Chraïbi es el de la emancipación femenina, ilustrado por un texto bastante posterior, en el que la revuelta frente al padre cede el paso a la madre liberada por sus dos hijos varones: *La civilisation, ma mère!*... (1972) traza en efecto un itinerario que implica una evolución psico-sociológica de la mujer y en el que Chraïbi utiliza, para subvertirla, la tónica de la concepción tradicional de la repartición de roles en la vida familiar y social (Nisbet, 1982: 43-51).

De este modo, la evolución de Ma, madre de los dos narradores del relato —sus hijos—, se lleva a cabo sobre un espacio físico, que va del interior de la casa, lugar feminizado por excelencia, hasta el exterior, ámbito de la actividad pública, reservado al hombre adulto. Empujada por sus hijos, se decide a atravesar el umbral, bisagra simbólica que une dos universos opuestos, metonimia, por tanto, del proceso de liberación que la llevará al conocimiento de la realidad externa:

Et l'homme très intelligent qui l'avait épousée en pleine pubertée, l'homme très efficace qui était capable de transformer un terrain vague en devises fortes et une civilisation pétrifiée en pétrole jaillissant, l'homme conservé dans la saumure de son époque, dans la morale et dans l'honneur, n'avait fait qu'appliquer la loi. Religieusement. L'avait enfermée dans sa maison depuis le jour des noces et jusqu'à cet après-midi où nous l'en avons fait sortir. Jamais elle n'en avait franchi le seuil. Jamais elle n'en avait eu l'idée (Chraïbi, 1972: 68).

El paso del umbral, el abandono del espacio opresivo interior hacia la conquista del exterior encierra una doble dimensión en la que radica su funcionalidad dentro del texto: por un lado, este paso tiene una dimensión gnoseológica, ya que Ma inicia un proceso de aprendizaje, como si se tratara de una segunda infancia. A través del conocimiento, de la instrucción reservada únicamente al hombre, alcanza su plenitud como ser humano, conciliando su edad cronológica y su edad mental, hasta ahora en desacuerdo.

Ce furent un cahier d'écolier, un crayon, une ardoise, un bâton de craie et une méthode audio-visuelle de mon invention que je n'ai pas pu breveter par la suite. Une voyelle était un homme, une consonne une femme, elles s'assemblaient pour former des couples. S'il y avait tant de consonnes pour cinq malheureuses voyelles, elle ne devait m'en accuser, moi -mais la société antiféministe. Oui, parfaitement, une sorte de polygamie au niveau de l'alphabet, déjà. Avant la grammaire, la culture et les lois sociales (Chraïbi, 1972: 88).

Por otra parte, esta transformación tiene una implicación universalista, en la medida en que la evolución del personaje protagonista conlleva la de las estructuras familiares y sociales:

J'ai vu ceci: des femmes répudiées sur-le-champ parce qu'elles savaient plus que leurs maris. Et ma mère a applaudi. Elles aussi —devenues plus heureuses (Chraïbi, 1972: 165).

Por último, *Une enquête au pays* abre de nuevo el debate entre tradición y modernidad, aunque desde una perspectiva diferente. Si en los dos textos anteriores, tanto Driss como Ma optaban por integrar la modernidad en sus trayectorias vitales, el inspector Ali, protagonista de *Une enquête...* encuentra su verdadera identidad en la recuperación de un pasado prehistórico, utópico, y sufre la tentación del regreso a una tradición no manipulada.

Ahora bien, el conflicto no surge aquí entre la modernidad occidental y la tradición islámica, sino entre un Islam modernizado y una tradición preislámica, entre un pseudoprogreso identificado únicamente con el bienestar material y un deseo de retorno a los orígenes, de recuperación de la verdadera identidad, manifestados a través de una ensoñación telúrica: la caverna ancestral⁹.

El texto, publicado en 1981, sitúa la acción en el verano de 1980, cuando dos policías, el jefe Mohammed y el inspector Ali, llegan a un pueblo semiderruido en las montañas del Atlas para llevar a cabo una misteriosa encuesta cuya finalidad es la de descubrir a un peligroso terrorista. Los habitantes de este extraño lugar, los Aït Yafelman —en realidad miembros de una misma familia—, habitan en el seno de la montaña, en cavernas en las que acogen a los dos visitantes. Sin embargo, esta acogida es tan sólo ficticia, ya que los Aït Yafelman, conocedores del peligro que les acecha, planean la muerte de los dos intrusos. Mohammed será masacrado, mientras que Ali, personaje bisagra entre dos tiempos históricos y dos concepciones del mundo, logrará obtener la clemencia de sus verdugos.

El relato, que presenta una estructura circular, símbolo de un destino que el hombre está condenado a repetir, se construye a través de dos oposiciones fundamentales:

La primera y más evidente, inscrita en el nivel simbólico del texto, es la que enfrenta a los Aït Yafelman, los hijos de la tierra, y a los policías, *nouveaux maîtres du tiers monde*, quienes quieren imponer un orden artificial a una comunidad secularmente aislada de la civilización.

La segunda oposición, esencial para la progresión dinámica de la acción y sobre la que reposa gran parte del conflicto ideológico del texto, es la que enfrenta a Mohammed, auténtico converso del progreso material y a Ali, personaje puente entre el automóvil y el asno, el reloj automático y el de sol, el asfalto y la tierra.

Si Mohammed representa al sistema, que importa e impone símbolos de modernidad a una sociedad incapaz de asimilarlos, Ali simboliza el conformismo social, doblegado ante la imposición del progreso y desconocedor de su verdadera identidad.

⁹ Bacna Gallé (1995) afirma que *Une enquête...* forma parte de la serie de tres relatos a los que llama *trilogía telúrica*. A este texto habría que añadir, por tanto, *La mère du printemps* (1982) y *Naissance à l'aube* (1986).

Ahora bien, ambas oposiciones adquieren toda su funcionalidad dentro del relato gracias al proceso involutivo de Ali, nexo entre el pasado y el presente, que va a recuperar su identidad olvidada en el viaje a la montaña, reconstruyendo por entero la leyenda ancestral transmitida de generación en generación.

Que lui avait raconté sa mère autrefois, quelles forces obscures issues des temps anciens? Au commencement du monde, disait-elle (...), bien avant les religions et les civilisations et l'État, il y avait eu la vie terrienne des hommes (Chraïbi, 1981: 204-205).

Ali descubre, en este itinerario regresivo, que él mismo es uno de los escasos descendientes de ese pueblo, odiado por los dioses, al que el progreso persigue como una maldición. Sin embargo, traicionará a sus iguales, volviendo a la montaña investido de la autoridad de jefe, con lo que el relato adquiere la estructura circular a la que antes nos referíamos.

Ahora bien, frente al evidente alcance sociológico y político de los diálogos mantenidos por Mohammed y Ali, el texto presenta una constante en la que radica su desenlace optimista y la solución al conflicto planteado: el telurismo, que otorga una dimensión de cosmicidad a la oposición entre tradición y modernidad.

La ensoñación telúrica, la obsesión terráquea, se plasman en el texto a través de imágenes positivas que tratan de devolver al hombre la confianza en su propia esencia frente a los avances de la civilización. De hecho, si Ali prefiere renunciar a sus orígenes y abandonar la cosmicidad, la comunión con las fuerzas del universo, que la vida entre los Aït Yafelman le prometía, el éxodo de éstos cuando presenten la traición, es una puerta abierta a la esperanza. Supone, pues, la confirmación de la existencia de una entidad integrada, a pesar de las reiteradas agresiones del progreso y la civilización, en las fuerzas cósmicas que, por su carácter atemporal, superan toda posible dialéctica entre tradición y modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAENA GALLÉ, V. M. (1995): *Estructuras narrativas y simbólicas en la trilogía telúrica de Driss Chraïbi*. Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla.
- CHRAÏBI, D. (1954): *Le passé simple*. París: Denoël.
- (1972): *La civilisation, ma mère!...* París: Denoël.
- (1981): *Une enquête au pays*. París: Seuil.
- DÉJEUX, J. (1975): *La littérature algérienne contemporaine*. París: PUF.
- DÉJEUX, J. (1993): *Maghreb. Littératures de langue française*. París: Arcantère.
- JOUBERT y otros (1986): *Les littératures francophones depuis 1945*. París: Bordas.
- NISBET, A. M. (1982): *Le personnage féminin dans le roman maghrébin de langue française*. Québec: Naaman.
- PORRAS MEDRANO, A. (1989): «Le roman ethnographique maghrébin: *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun», *Estudios de Lengua y Literatura Francesas*, 3, pp. 213-224.