



La tribu de François Barcelo y Cien años de Soledad de García Márquez: Génesis, auge y declive de comunidades premodernas

Oscar Iván Arcos Guerrero

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v10i1.39207>
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/index>





Revista Humanidades
ISSN: 2215-3934
humanidades@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

La tribu de François Barcelo y Cien años de Soledad de García Márquez: Génesis, auge y declive de comunidades premodernas¹

Arcos Guerrero, Mg. Oscar Iván

La tribu de François Barcelo y Cien años de Soledad de García Márquez: Génesis, auge y declive de comunidades premodernas¹

Revista Humanidades, vol. 10, núm. 1, 2020

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498060395003>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v10i1.39207>

Todos los derechos reservados. Universidad de Costa Rica. Esta revista se encuentra licenciada con Creative Commons. Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Costa Rica. Correo electrónico: humanidades@ucr.ac.cr/ Sitio web: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades>
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 3.0 Internacional.

Desde el arte, la literatura y la comunicación

La tribu de François Barcelo y *Cien años de Soledad* de García Márquez: Génesis, auge y declive de comunidades premodernas¹*La Tribu* by François Barcelo and *Cien años de Soledad* by García Márquez: Genesis, Rise, and Fall of Pre-Modern Communities

Mg. Oscar Iván Arcos Guerrero
 Universidad Nacional de José Clemente Paz, Argentina
 Universidad de Buenos Aires, Argentina
 oguerrero@unpaz.edu.ar

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v10i1.39207>
 Redalyc: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498060395003>

 <http://orcid.org/0000-0002-2235-4585>

Recepción: 15 Julio 2019
 Aprobación: 05 Septiembre 2019

RESUMEN:

Este artículo se inicia reflexionando sobre la universalización de *Cien años de soledad* (1967) para detenerse en el ingreso de esta en las culturas de lengua francesa. Muestra cómo *La Tribu* (1981) de François Barcelo se apropia de la estructura que la ficción de Macondo presenta para proponer, desde su contexto, una reelaboración de tal organización textual. Se emplean planteamientos pertenecientes al estructuralismo francés, a la historia de Quebec y a teorías referentes al discurso histórico. También se usan textos que abordan la tradición literaria de dicha región canadiense y trabajos que estudian las novelas involucradas en este escrito.

PALABRAS CLAVE: Literatura latinoamericana, Canadá, Estructuralismo, Análisis literario.

ABSTRACT:

This paper begins by reflecting on the universalization of *One Hundred Years of Solitude* (1967) to stop at the entrance of this novel into the French-speaking cultures. It shows how *La Tribu* (1981) by François Barcelo appropriates the structure that Macondo's fiction presents to propose, from its context, a rewriting of such textual organization. Approaches belonging to French structuralism, to the history of Quebec and to theories concerning historical discourse are used. Texts that address the literary tradition of that Canadian region and works that study the novels involved in this paper are also utilized.

KEYWORDS: Latin American Literature, Canada, Structuralism, Literary Analysis.

1. INTRODUCCIÓN

El fenómeno cultural que produjo la publicación de *Cien años de Soledad* en 1967 traspasó las fronteras lingüísticas inherentes a las comunidades de habla hispana para ingresar al sistema literario transnacional. Tal novela fue traducida a varios idiomas de forma casi inmediata, lo cual permitió que la historia de Macondo llegara a diferentes culturas alrededor del mundo (Siskind, 2016). En los años 70 del siglo XX se convirtió en un clásico en distintas zonas geográficas del planeta. La traducción francesa llevada a cabo por Claude y Carmen Durand en 1968 para las *Éditions du Seuil*, particularmente, permitió que el texto del autor colombiano se difundiera en los países francófonos y en los que conservan el francés como lengua de cultura privilegiada (Pageaux, 1982). Esto posibilitó que autores pertenecientes a distintas regiones y culturas que comparten ese idioma hicieran suya la historia de los Buendía, adaptándola a sus respectivos contextos de creación literaria. Sin embargo, en América Latina, aún es muy poco lo que sabemos sobre los autores francófonos que han hecho suya la ficción de los Buendía y el papel que ha desempeñado al ingresar en sus sistemas literarios. En términos generales, dichos escritores son todavía desconocidos en gran parte de nuestra región.

François Barcelo, en Quebec, es un ejemplo de ello. Enmarcar su producción literaria desde un contexto externo al suyo se asemeja, en cierta medida, a la labor que tuvieron que llevar a cabo los especialistas de los años 80 al leer sus trabajos. Etiquetarlos fue una tarea difícil para las instituciones literarias de su momento. Incluso los críticos convencionales, acostumbrados a aplicar los métodos de análisis del estructuralismo a las novelas, quedaron de alguna manera perplejos frente a las publicaciones del autor quebequense (Vautier, 1998). Aunque la dedicatoria de su novela *Agénor, Agénor, Agénor et Agénor* (1980) da cuenta de un contacto directo con la literatura del creador de Macondo, aún no existe un estudio en lengua castellana que vincule a ambos autores. Sin embargo, los progresos alcanzados a lo largo de nuestra investigación nos han permitido observar algunos puntos de contacto entre ellos, lo cual nos ha conducido a elaborar una hipótesis de lectura. De esta manera, es posible afirmar que en *La Tribu* François Barcelo hace suya la estructura narrativa de *Cien años de soledad*, reelaborándola para narrar la historia de su comunidad protagonista.

DISCUSIÓN

2. Cien años de soledad y La Tribu: génesis, auge y declive de un pueblo

Cien años de Soledad narra la génesis, el desarrollo y la destrucción de su microuniverso (Araújo Fontalvo, 2015). En ese sentido, posee una organización tripartita que Barcelo retoma para narrar la historia de un grupo humano más amplio. Por ello, ambas novelas poseen la misma secuencia, entendida como “una sucesión lógica de nudos, unidos entre sí por una relación de solidaridad: la secuencia se abre cuando uno de sus términos no tiene antecedente solidario, y se cierra cuando otro de sus términos no tiene ya consecuente” (Barthes, 1990, p.182). Tal secuencia, común a la ficción de García Márquez y a la de Barcelo, es la del ciclo vital de una comunidad. En este sentido, es posible retomar la observación de Ewelina Bujnowska (2011, 2014) sobre el ocaso de un clan como punto de contacto entre ambas obras. No obstante, daremos un paso más sobre tal planteamiento y pensaremos en retrospectiva los tres grandes momentos de cada una de ellas: génesis, auge y declive de un grupo.

2.1 La génesis

El comienzo de la secuencia del ciclo vital de la tribu abarca los siete primeros capítulos. En él, las acciones que los Clipoc llevan a cabo cuando los primeros europeos arriban a las costas de Nueva Francia se entrelazan con anacronías implícitas introducidas por un narrador extradiegético – heterodiegético (Genette, 1989)² que dan cuenta del surgimiento del clan que protagoniza la novela. Poseen la misma forma y cumplen igual función que en *Cien años de Soledad*: son analepsis que informan sobre el origen de la comunidad, lo que conlleva a que la secuencia del ciclo vital del clan se entrelace con distintos retornos. A diferencia de la novela de García Márquez, cuyos antepasados más remotos son un criollo y un matrimonio conformado por una riohachera y un aragonés del siglo XVI (García Márquez, 2007), la tribu posee una ascendencia cuádruple signada por la historia de Grand-Nez, Laval, Jean-François y Le Corton. El primero de ellos le da un anclaje prehistórico. Con él se ficcionaliza la teoría del paso del hombre desde Asia a América por el estrecho de Bering, vinculando así las acciones a planteamientos científicos aún discutidos (Fernández Gómez y Velasco Ortiz, 2011). Si una de las hipótesis dominantes que comenzó a formularse desde el siglo XVI supone que el Homo sapiens viajó desde Asia a América hace miles de años por el estrecho de Bering (Klein y Schiffner, 2003), los vínculos intertextuales que Barcelo establece al comienzo de su novela la relacionan con tal postulado. La aparición de la población indígena protagonista tiene sus inicios en la migración de Grand-Nez a América, donde se establece con sus compañeras y se reproduce, puesto que la caza de animales para su subsistencia lo lleva hasta ahí (Barcelo, 1981).

La historia de Jean-François y la de Laval permiten plantear un lazo demográfico doble que une a la tribu de Barcelo con el Vieux-Pays ³. Denys Delâge (1991a) afirma que en la Nueva Francia, las relaciones entre colonos y pueblos originarios concernían a dos modelos de interacción básicos: el de la conquista y el de la alianza. Tales paradigmas aparecen representados en su conjunto a lo largo de un solo capítulo. En este sentido, llama la atención la forma en la que está construido, puesto que, en él, el narrador afirma que, pese a que para el lector resulte asombroso que la vida de ambos personajes haya sido idéntica durante catorce años, lo fue así para los acontecimientos que se describen en la ficción. Por el contrario, quien lee deberá estar agradecido de que no le cuenten tal historia sino una sola vez, pues esto, además de economizar papel, hará que pierda menos tiempo (Barcelo, 1981). Ahora bien, es importante resaltar que la historia común de las dos vidas llega hasta la adolescencia de ambos personajes; luego, el lector observa la configuración de cada uno de ellos por separado. Por ende, aunque la perspectiva que adopta este trabajo concuerda con Walsh Matthews (2011) en que este capítulo contribuye a problematizar la identidad de forma única, tal cuestión puede inscribirse en un marco identitario de carácter histórico más amplio que ponga en primer plano el tipo de pobladores franceses que arribaron a Canadá: el que llegó movido por propósitos de exploración y comercialización y el que vino para volverse uno solo con el Nuevo Mundo y con la gente que habitaba en este.

Laval corresponde a la primera clase de pobladores. Ya para el siglo XVII, es posible observar en el contexto franco – canadiense dos tipos de personas que se definen con claridad: los *habitants* y los *Coureurs des bois* (Servais-Maquoi, 1974, énfasis mío). Los últimos constituyen una figura importante para la historia de Canadá, pues eran jóvenes provenientes de las zonas rurales francesas que representaban una figura cultural paradigmática en la intersección entre las comunidades de Nueva Francia y las de Europa. Se movilizaban cerca de exploradores y de emprendedores tales como Samuel de Champlain para trabajar pero también para lanzarse al descubrimiento del Nuevo Mundo. Una vez ahí, desarrollaban sus labores y convivían con los pueblos originarios, quienes les enseñaban cómo cazar castores para obtener sus pieles y venderlas luego a otros europeos (Rehill, 2013). Es, en sí, el francés que adoptó el modo de vida de las comunidades amerindias y, al mismo tiempo, un instrumento de colonización debido al conocimiento del territorio y a su capacidad para volverse otro (Tremblay, 2003). Bajo la figura de Laval, Barcelo incluye en su ficción a los corredores de los bosques. Aunque muere en el campo de manera temprana dentro de la narración (Barcelo, 1981), su presencia le otorga a la comunidad de la novela una raíz más vinculada con la conquista. Luego de integrar la tripulación de uno de los barcos Vieux-Paysans, es alentado por el gobernador de Balbuk para quedarse a trabajar la tierra ⁴. Ante el desinterés que le produce la idea de consolidar en ella un hogar bendecido ante la Iglesia, decide irse al bosque (Barcelo, 1981).

De esta forma, a través de Laval, Barcelo teje además un nexo con la tradición novelesca y cultural de Canadá; mediante su incorporación a la obra, el autor establece un contacto con la literatura de su país. El corredor de los bosques es, tal como lo afirma Rehill (2013), una de las “particularités qui distinguent la pensée et la littérature canadienne-françaises sur le plan mondial”. Pese a ello, para los europeos se convierte casi en un salvaje debido a que sigue el modo de vida de los pueblos originarios, lo cual lo lleva a ser asimilado, reasimilado (en el caso de los jóvenes franco-canadienses) e incluso marginalizado y suprimido (pp. 150-154). En este sentido, el fallecimiento de Laval le permite al autor llevar a cabo un giro semántico dentro de la novela. Dos días antes de su muerte, escucha a los Clipoc hablar en francés y luego recitar versos en esa misma lengua, lo cual le parece un absurdo producto de su última comida: “Des vers. Un indigène qui parle en vers. Maudit champignon” (Barcelo, 1981, p. 104). La sofisticación de los protagonistas de la obra se vuelve anormal para un personaje acostumbrado a los indígenas salvajes del Nuevo Mundo y a la gente civilizada del Viejo Continente (Vautier, 1998). En este sentido, el personaje de Barcelo expira creyendo que es imposible que la comunidad autóctona que ha recibido a Jean-François, su coterráneo, pueda hablar su misma lengua e incluso que pueda componer poemas en su idioma. La imagen de un europeo percibido como salvaje por sus semejantes pero que menosprecia a las tribus del Nuevo Mundo cede su lugar a la de un pueblo originario capaz de desarrollar un nivel cultural similar al de un colonizador, con lo cual la novela expone una inversión

ideológica y de valores. El anclaje de la comunidad amerindia al colono francés venido a América del Norte que mira con desdén a las culturas nativas desaparece y, de esta forma, la historia de estas queda en primer plano.

El segundo lazo demográfico con el Vieux-Pays lo representa Jean-François, a quien la comunidad decide llamar Jafafoua, una adaptación del nombre original al sistema fonético amerindio. Él es, en sí, una figura ambivalente. Por un lado, representa la identidad del canadiense de Quebec como descendiente de las poblaciones rurales francesas. Constituye el nexo de los Clipoc con el poblador venido de ultramar que se integra al pueblo que lo recibe y remite a la figura del forastero que se fusiona con los nativos para consolidar una sola comunidad. A diferencia de la interacción del corredor de los bosques con los Clipoc que se presenta como más cercana a la de la conquista, la suya con ellos ostenta rasgos propios del segundo paradigma propuesto por Delâge: el de la alianza entre los indígenas y los navegantes que llegaron a Nueva Francia. Una forma de establecer tal acuerdo entre ambas comunidades es mediante el uso de una misma lengua. Así, la comunidad indígena aprende con facilidad la lengua de Jafafoua, no porque él tenga pocas capacidades para aprender la del pueblo que lo recibe, sino porque este último es más inteligente que él (Barcelo, 1981). Con esto, el autor formula una crítica al eurocentrismo: es el pueblo originario quien decide hablar la lengua del que llega hasta él y no al revés, con lo cual se elimina la idea de imposición del idioma por parte de los colonizadores. Esto constituye el primer indicio del carácter quebequense de la comunidad amerindia, pues los Clipoc eligen hablar Vieux-Paysan en lugar de su propio idioma (Vautier, 1998). Estando con tal comunidad, Jean-François se vuelve un hombre que halla la comunión con su entorno (Barcelo, 1981).

Jafafoua es, por ende, el hombre que ha viajado en barco a través del Atlántico para encontrar una nueva vida, más cercana a la naturaleza, en el territorio francés de América del Norte. Simboliza al canadiense tal como la presenta Tremblay (2003) al retomar las descripciones que hace Pierre-François-Xavier de Charlevoix a comienzos del siglo XVIII: como un hombre que convive con los nacidos en el suelo que decidió ocupar y a quien América ha dado un nuevo aire. Se distingue del colono inglés dedicado al fomento del comercio. Se encuentra más cercano a la naturaleza que a la cultura y posee una libertad individual tanto física como mental que se contrapone a la supervivencia colectiva, con lo cual no promueve la colonización⁵. En contraposición al francés, habitó el país al lado de las primeras comunidades. De esta manera, en la construcción de su identidad participa su inclusión como inmigrante en una tierra nueva ocupada con antelación por pueblos autóctonos (Delâge, 1991a). Jafafoua ha decidido convertirse en un miembro típico de la comunidad del Nuevo Mundo, la cual ya no está influenciada por ninguna lealtad que haya podido tener con sus raíces en Europa. Por otro lado, su ambivalencia se complementa con sus deseos de ser aún más originario que los miembros de la comunidad amerindia. Con su inclusión en los inicios de la obra, Barcelo plasma otro aspecto de la cultura canadiense, pues simboliza asimismo una imagen inversa de algunos quebequenses que solían ser acusados de querer ser más franceses que los franceses (Vautier, 1998). Tal situación se puede apreciar cuando Jafafoua observa la batalla naval entre Zanglais y Vieux-Paysans:

Jafafoua fut ramené à la réalité, jeta à nouveau un coup d'œil sur la bataille navale. Il se demanda si une des flottes venait de son pays natal. Mais il haussa les épaules, non parce qu'il n'avait aucun moyen de le savoir, mais plutôt parce qu'il ne se sentait plus la moindre appartenance à ce pays de misère où il avait vu le jour. (Barcelo, 1981, p. 79).

Una mención especial merece el personaje de *Le Corton*, pues simboliza un retorno a los primeros escritos que dieron a conocer al mundo el espacio geográfico en el que habitan los Clipoc. Su importancia también radica en que es quien permite llegar a Jafafoua hasta tal comunidad, pues este viaja en uno de sus barcos como joven aprendiz de marinero. Con él, la novela entretiene su narración con las crónicas de los primeros navegantes que desembarcaron en las costas de América. El anclaje de tal comunidad al discurso histórico, entendido como “la escritura conquistadora que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental” (de Certeau, 2006, p. 10, énfasis del autor), se observa con los comentarios del narrador respecto del examen mental que tal personaje lleva a cabo de los documentos que

conoce en relación con la tierra a la que ha llegado. En su memoria, Le Corton repasa todos los mapas, relatos e historias de viejos navegantes, sin hallar concordancia entre ellos y la costa majestuosa e inhóspita que tiene ante sus ojos, lo que le genera dudas respecto de tales registros históricos. De igual manera, su interés por contar en sus escritos la verdad sin ornamentos da cuenta de su preocupación por ser fiel a los hechos en sus relatos de viaje (Barcelo, 1981).

A pesar de ello, su modo de actuar causa burlas en otros exploradores, quienes están acostumbrados a hablar de oro, diamantes y otras maravillas de la naturaleza para conseguir el financiamiento de sus expediciones. La extrema veracidad de sus escritos trae consigo su fracaso como cronista (Barcelo, 1981). De esta manera, su papel consiste en poner en duda la autenticidad y la credibilidad de los registros históricos, al igual que en resaltar la extrañeza que el Nuevo Mundo representó para las mentes europeas (Vautier, 1998). Además, Le Corton remite a personajes históricos, entre los que se cuentan exploradores y cronistas tales como Jacques Cartier, Samuel de Champlain e incluso Cristóbal Colón (Ollier-Pochart, 2012; Bujnowska, 2011). Su aparición en la novela, como la de Laval, posee una carga semántica negativa con relación al proceso de colonización, lo cual hace que el discurso histórico oficial se subvierta. Así, la narración cuenta otra versión del surgimiento de las poblaciones autóctonas de América ante los ojos de Occidente. De ahí que sea significativo que, en el esbozo de la génesis de los indígenas que presenta Barcelo, sean ellos quienes descubran por sí mismos la escritura como mecanismo para registrar eventos que deben permanecer en el tiempo (Barcelo, 1981), tal como lo hacen los habitantes de Macondo para mantener en su memoria el nombre de los objetos cuando padecen la peste del olvido (García Márquez, 2007). Aunque los efectos de la palabra en el papel no se observan de manera directa sobre la gente, sí impactan en la configuración cultural de la comunidad amerindia:

Ksoâr, depuis plus de cinquante ans, avait peu contribué à la survie de la tribu [...]. Ses longues chroniques racontant tout ce qui arrivait dans la tribu même lorsqu'il ne s'y passait rien, ses poèmes bizarres pleins de rimes sains raisons, ses récits imaginaires racontant les aventures extraordinaires de héros d'autres planètes, rien de tout cela n'avait réussi à susciter le moindre intérêt chez les gens de sa tribu.

Par contre, l'irrationalité même de son action avait, par une osmose étrange, affecté l'attitude de la tribu sans qu'elle s'en rendît compte. Elle ne voyait plus les choses de la même manière, chacun se créant son propre monde, sa propre magie, ses propres lois, ses propres refuges. (Barcelo, 1981, p. 77).

Una vez trazada la ascendencia múltiple de los Clipoc⁶, con el descubrimiento de la escritura como herramienta que le permite a la comunidad registrar los acontecimientos y ante el acercamiento de los Zanglais y los Vieux-Paysans a sus tierras, la tribu decide emprender el primero de tres viajes que realizará hacia el norte (Barcelo, 1981). Se encuentra ya constituida como un pueblo heterogéneo de orígenes diversos capaz de representarse a sí mismo y de representar su mundo mediante el discurso. Está lista para pasar a la época de su apogeo.

2.2 El auge

Si en la génesis de *La Tribu* puede observarse que Barcelo entretiene su ficción con historias de varios personajes vinculados con lo que cuenta la narración para darle un anclaje múltiple a la historia, en su época del auge tiene un desarrollo que se desdobra en dos etapas. La primera de ellas corresponde a la tecnológica. En *Cien años de Soledad*, esta comienza con los inventos que traen los gitanos en su primera visita a Macondo y termina con los que llegan con el tren al pueblo, pues lo inscriben dentro de la modernidad mediante distintos artefactos tecnológicos (Araújo, 2015). Los Clipoc, en cambio, llegan a tal etapa de la mano de Mahii. Ella, quien es hija de Jafafoua y de la segunda Miha (Barcelo, 1981), se encarga de guiar a su comunidad para que alcance sus mayores adelantos científicos. Bajo su orientación, la tribu se organiza para hacer frente a las diversas problemáticas afrontadas. Las decisiones que toma para su pueblo le permiten a este hacer frente a

las situaciones que amenazan la supervivencia de su clan. Molesta por la falta de proveedores de comida⁷, decide convocar a dos de sus miembros a una reunión en la cual se decide qué acciones tomar al respecto⁸.

—Il est temps, dit Mahii, qu'une nouvelle génération s'occupe des affaires de la tribu. Et cette génération nouvelle, c'est nous. Désormais, plus personne n'aura faim. Désormais, la tribu connaîtra le progrès. Désormais, les enfants et les hommes vivront. Désormais, la tribu ce sera nous. (Barcelo, 1981, pp. 118-119).

Las palabras de Mahii son un eco de las de la generación de quebequenses emprendedores que comenzaron a ejercer el poder político entre 1975 y 1985, hartos de vivir la situación sociocultural en la que se encontraba su región en esa época (Vautier, 1998). Bajo su cargo, los Clipoc alcanzan en veinte años progresos que a otras civilizaciones les lleva varios siglos. Su población crece casi hasta quintuplicarse, recordando al lector los rasgos hiperbólicos que poseen las novelas de García Márquez y, paralelamente, el crecimiento que tuvo Quebec en sus inicios ocupada por unas pocas familias con altos índices de fecundidad. Las construcciones de la población indígena de la novela francófona y el ambiente que las rodea se modifican y sus pobladores se modernizan⁹. Esto hace que su actitud comience a cambiar, pues los más jóvenes miran con desdén a los de su misma edad que pertenecen a otras poblaciones. El orgullo que les causa el haber logrado adelantos que les facilitan la vida se apodera de ellos. Observan con desdén a quienes son ajenos a su grupo, pues los consideran inferiores e incluso enemigos potenciales que amenazan su bienestar. Tal situación desemboca en la guerra que la tribu entabla contra los Niox, su tribu vecina. Conscientes de las atrocidades que han cometido contra sus semejantes con los adelantos logrados, la deshonra se apodera de todos. Al día siguiente, es la misma comunidad la que se encarga de acabar con todas las cosas que había creado para su beneficio y su comodidad (Barcelo, 1981).

La idea de implementar adelantos tecnológicos para mejorar la calidad de vida de la comunidad termina atentando contra la paz y la calma imperantes para la tribu desde sus orígenes. Esto pone en evidencia el problema del desarrollo, el cual “choca por completo con el problema cultural/civilizador y con el problema ecológico” (Morin y Kern, 1995, p. 204). Los Clipoc dejan de lado sus artefactos y, por ende, la noción de evolución ligada a ellos. Se abandona la idea de progreso, “la gran idea rectora de Occidente y su mito intelectual” (Paz, 1990, p. 39). De esta manera, tras destruir todos los aparatos construidos, los Clipoc emprenden un segundo viaje hacia el norte (Barcelo, 1981). Con este termina la primera etapa de su desarrollo, centrada en los avances científicos que derivan en catástrofes. A ella se une la historia oculta de Mahii, a través de la cual el lector puede hallar una reflexión sobre el arte pictórico y sobre la condición del artista (Vautier, 1998; Ollier-Pochart, 2012). Sin embargo, también representa un complemento estético para el grado de civilización que ha alcanzado su pueblo en el capítulo precedente. La forma en que se describe el desarrollo artístico de Mahii permite establecer paralelos entre ella y varios artistas centrales de Occidente, tales como Miguel Ángel, Da Vinci y Picasso (Vautier, 1998). Su existencia en la ficción da cuenta de una cronología evolutiva del arte que termina con la organización de un museo personal con miras a abrir sus puertas a toda la comunidad, pero la destrucción del progreso tecnológico hace que tal lugar no llegue a tener visitantes:

N'ayant jamais vu d'œuvres d'art, Mahii eut donc non seulement le mérite de créer une œuvre, mais aussi celui de créer l'art lui-même, ce qui est beaucoup plus difficile (Barcelo, 1981, p. 138).

[Mahii] passa son dernier après-midi de vacances à suspendre la quarantaine de tableaux dans toutes les pièces de sa maison, à les éclairer convenablement, à tenter de réunir dans une même pièce les tableaux qui se complétaient le mieux les uns les autres. Lorsqu'elle eut terminé, elle alla au centre du village, pour inviter la tribu à venir voir ses œuvres. Mais on lui apprit que les jeunes gens de la tribu étaient partis depuis trois jours venger ce qu'ils avaient cru être un affront fait à Jafafoua par un vieillard niox. Les jeunes gens rentrèrent au village deux jours plus tard. On connaît la suite (Barcelo, 1981, p. 145).

El fin de esta reflexión sobre el arte coincide con la culminación del progreso alcanzado por los Clipoc y, por ende, con la fase inicial de su evolución. La culminación del segundo viaje de los Clipoc al norte (Barcelo, 1981), en cambio, marca el inicio de la segunda etapa de su desarrollo. Ya no están focalizados en producir

artefactos tecnológicos que faciliten la vida de las personas, sino en alcanzar la condición que hace a los hombres ser tales. Con esto, el progreso termina de presentarse en sus dos aspectos básicos: el tecnológico, que se observa mediante los adelantos científicos alcanzados por la tribu indígena, y el humanitario. El primero está vinculado con lo cuantitativo y su resultado apunta al dominio del medio ambiente y a la riqueza social producto de los conocimientos y de las capacidades del hombre; el segundo, en cambio, es cualitativo y sus efectos se traducen en que los hombres se acerquen cada vez más a su dimensión humana, disminuyan sus yugos, sus caprichos, la dominación y el mal (Araújo, 2015). Si bien la idea de que el primero trae consigo el segundo es una noción difundida en la modernidad, los protagonistas de *La Tribu* renuncian al progreso tecnológico para darle paso al humanitario. Esto es notorio cuando, al encontrarse con el reverendo Nelson Golden, los miembros de la comunidad entran en una controversia acerca del aprendizaje del idioma del religioso, pues él es Zanglais y su código lingüístico le impide establecer comunicación con la tribu (Barcelo, 1981). Esta discusión, además de vincularse con debates periódicos de Quebec sobre el bilingüismo y en particular aquellos de la década del 60 del siglo XX (Vautier, 1998; Walsh Matthews, 2011; Bujnowska, 2011, 2014), da cuenta de las ansias del pueblo por hallar la armonía entre los hombres; aun si estos son ajenos a sus miembros.

Con la historia del reverendo Nelson Golden, la novela ahonda en su búsqueda de progreso humanitario. Como figura perteneciente a la Iglesia, remite a la sumisión del hombre a los designios del catolicismo y, al mismo tiempo, pone en primer plano uno de los problemas contemporáneos de la sociedad: el antisemitismo (Vautier, 1998). Este implica un obstáculo ideológico para lograr que el ser humano viva con sus semejantes sin barreras ni impedimentos. Mediante la biografía del sacerdote, se vuelve a contar la historia de la persecución a los *Rahélites* (nombre asignado en la ficción a los judíos) y se hace una crítica a las ideas de varias religiones cristianas acerca de Dios. Tal como las parodias de las demás expresiones religiosas y de las sociedades teocráticas que aparecen en la novela, muestra el rechazo del catolicismo en Quebec durante los años 60 y 70 del siglo XX (Vautier, 1998). Los actos que lleva a cabo mientras está en su país natal dejan entrever la forma en que los discursos dogmáticos pueden mover a las masas. De forma análoga, él mismo es a su vez producto del conflicto de varios de esos discursos, pues su ascendencia paterna debe negar sus orígenes y sus creencias para abrazar los de su madre. Esto lleva a que sea educado en la fe *crucifiste* (católica); luego, en un juego irónico, persigue a los de su comunidad desde sus sermones: “–Je ne vous demande pas non plus de vous habiller plus qu’il ne faut, de porter par exemple les ridicules chapeaux de fourrure des Rahélites même en été...” (Barcelo, 1981, p. 158). Castigado en su país por sus predicaciones racistas que antes le habían dado renombre, las autoridades eclesiásticas deciden enviarlo al Gran Norte del Nuevo Continente para evangelizar a las poblaciones de ese lugar; incapaz de hacerlo, y al no poder convivir con las comunidades originarias, muere atrapado en un árbol del bosque (Barcelo, 1981).

No obstante, el progreso humanitario que adoptan los Clipoc también llega a su fin con el arribo de nuevas agrupaciones amerindias a su entorno que rechazan las ayudas ofrecidas. Por esto, son consideradas por casi todos los Clipoc como imbéciles e incapaces de arreglárselas por sí mismos; incluso algunos integrantes de la comunidad de Mahii piensan en esclavizar a sus nuevos vecinos (Barcelo, 1981). Tal menosprecio se presenta como un eco del orgullo que ocasionó la masacre de los Niox. Ambos casos poseen un elemento común: la comunitarización, la creación voluntarista de una comunidad mediante la supresión de aquellos que pertenecen a otra cultura o sociedad (Touraine, 1997). Sin embargo, el banco de hielo sobre el que los protagonistas de la novela se encuentran festejando la llegada del verano se rompe, separándolos del norte y de sus habitantes recientes. Pocos días después del nacimiento de Magloire, el hijo de Mahii, el iceberg que los transportó en un viaje a la deriva se detiene a media legua de la costa abandonada tiempo atrás con la llegada de los hombres de los barcos. Los Clipoc se instalan sin notarlo en el mismo lugar en el que ya han estado al presenciar la batalla naval (Barcelo, 1981). El reingreso al mismo sitio donde vivieron antes recuerda la circularidad de *Cien años de soledad*, cuya máxima expresión es la frase pronunciada por Úrsula en el capítulo

décimo a raíz de los proyectos de Aureliano Segundo, los cuales son semejantes a los de su bisabuelo (García Márquez, 2007).

El viaje sin rumbo que los Clipoc hacen sobre el iceberg posee las marcas de una iniciación debido al despojo generado por la situación que los personajes experimentan mientras van sobre el hielo. Esto los vuelve, una vez más, seres capaces de alcanzar su propia humanidad al ingresar de nuevo al mundo (Ollier-Pochart, 2012). Pese a ello, su establecimiento en el sitio de antaño supone en cierta medida una sedentarización que los lleva a compartir características con la gente que atravesó el océano para asentarse en sus tierras: por un lado, la tribu se alegra de hallar un lugar que no tenga que ser deforestado, pues esto hace más fácil adecuar el espacio para habitarlo; por otro, empiezan a pensar en cultivar la tierra y en el riesgo que implica no cosechar sus frutos antes de invierno (Barcelo, 1981)¹⁰. Este ocaso del progreso de la tribu, previo a su declive definitivo, va acompañado de la historia de Amédée Demers. Mediante este personaje, la novela cuenta la lucha entre Zanglais y Vieux-Paysans por la posesión de Balbuk (Ollier-Pochart, 2012), cuyo trasfondo histórico real es el del combate de los ejércitos de Montcalm y de Wolfe en la Batalla de las Llanuras de Abraham (Vautier, 1998; Jarosz, 2005; Bujnowska, 2011). Aun cuando este enfrentamiento es uno de los pocos fragmentos de la obra que permiten observar la presencia británica en América del Norte (Vautier, 1998), marca un punto de inflexión en su historia, pues remite a la guerra de Conquista en Canadá. Tal conflicto trajo como consecuencia la expulsión del poder colonial francés en América del Norte por los británicos y el fin de las alianzas franco-amerindias, lo cual constituye la primera gran ruptura de estas relaciones (Delâge, 1991a). Amédée Demers es, en este sentido, un personaje que anuncia el fin del grupo heterogéneo que representan los Clipoc y de su antigua forma de vida. Con él, Barcelo representa al futuro quebequense que quiere tomar distancia de sus nexos con los pueblos originarios de América del Norte para lucir bien ante los ojos de los franceses metropolitanos, quienes hablan de *créoles du Canada* al referirse a la comunidad de Quebec (Delâge, 1991a, p. 26):

[Amédée Demers] avait remarqué que les indigènes parlaient la même langue que lui, mais cela ne l'avait pas étonné car il était fréquent que des tribus entières apprennent le vieux-paysan, croyant à tort que c'était la langue des plus forts.

Dès qu'il fut rassis sur la banquette de la diligence, il oublia ces indigènes [...].
 Sans doute, se croyant plus intéressant qu'eux, crut-il qu'ils étaient sans intérêt.
 Ce qui était faux. (Barcelo, 1981, p. 206).

2.3. El declive

En *Cien años de Soledad*, la decadencia de los Buendía y de su pueblo llega con la compañía bananera (Araújo Fontalvo, 2015). La fiebre del banano hace que la familia de Macondo pierda el poder y el prestigio político; comienza su ruina económica y sus miembros se dispersan por el mundo (Vargas Llosa, 1971; Méndez, 1992). Con la presencia de tal empresa en la novela de García Márquez, otro tipo de organización política, social y cultural se configura en el espacio de la ficción, pues sus protagonistas quedan subordinados a los intereses foráneos. De manera similar, en *La Tribu*, los miembros de su comunidad observan cómo los alrededores del espacio donde regresaron han sido modificados por numerosos colonos provenientes del Vieux-Pays, quienes han fundado diversos asentamientos dentro de los cuales se encuentra el de los Ricochets (Barcelo, 1981)¹¹. Además, la batalla por la posesión de Balbuk, cuyo corolario inmediato en la narración es la victoria por parte de los Zanglais en la guerra de Conquista, hace que estos últimos ocupen más lugares aledaños al de los Clipoc. Aunque Barcelo minimice los efectos reales que tuvo el triunfo británico para Quebec (Vautier, 1998), la forma en que comienzan a relacionarse los Vieux-Paysans y los amerindios representa en la novela el resultado del trato real entre vencedores y vencidos: los primeros son percibidos por los segundos como invasores. Asimismo, las poblaciones autóctonas se distancian significativamente de los colonos franceses, finalizando así con la alianza franco-amerindia que existía hasta entonces debido a la irrupción de los ingleses en su

territorio, con quienes los pueblos autóctonos logran la paz (Delâge, 1991). Este planteamiento adquiere mayor relevancia para nuestro análisis si se toma en cuenta que es en esta parte en donde Jafafoua muere, con lo cual “la tribu eut l’impression qu’elle tournait une page de son histoire, qu’elle disait adieu à son passé” (Barcelo, 1981, p. 209). La comunidad protagonista pasa a ver a ambas poblaciones llegadas de los barcos, y en particular a la de los Vieux-Paysans, como el Otro que ha venido de lejos para ocupar sus tierras:

Quant à la tribu, ayant peu de contacts avec les Vieux-Paysans des villages voisins, elle en eut encore moins avec les rares Zanglais de la contrée, et ne fut aucunement consciente de la conquête. Pour elle, la seule véritable conquête avait été l’établissement de tous ces Vieux-Paysans sur des terres qui avaient été jadis ses forêts et ses territoires de chasse (Barcelo, 1981, p. 211).

Al situar a su tribu entre los Vieux-Paysans y los Zanglais, Barcelo da un paso más en la forma en la que piensa la identidad de su región. Si Jafafoua simbolizaba al canadiense como el inmigrante europeo que vivió en medio de las tierras ocupadas con anterioridad por pueblos originarios de América del Norte, los Clipoc se configuran como emblema de las tribus amerindias de la misma zona, las cuales buscan romper con los lazos que las atan a sus colonizadores para consolidarse como tales. De forma similar, representan a la comunidad francófona de Canadá que busca afirmarse ante el mundo alejándose de los lazos que la unen a Francia y a la comunidad angloparlante de América del Norte. La percepción del francés hablado en Quebec y su importancia para la identidad de esa región juegan aquí un papel importante: entre 1840 y 1850, el hablar quebequense comenzó a despreciarse debido a la norma lingüística a la vez real e inventada del francés de París. Los precursores de tal menosprecio fueron los miembros de la élite inglesa instalados en la provincia de Quebec, representantes de una cultura amenazante, contaminante, corruptora y absorbente. Los ingleses eran vistos por los franco-canadienses como causantes de su disolución identitaria y, a largo plazo, de su desaparición colectiva (Létourneau, 2002). De esta manera, si en *Cien años de Soledad*, los estadounidenses de la compañía bananera ocupan el mismo espacio de Macondo pero apartados de su gente en cuanto “hicieron un pueblo aparte al otro lado de la línea del tren” (García Márquez, 2007, p. 261), en el mismo sentido apuntan las acciones de los Vieux-Paysans y los Zanglais al asentarse en los espacios aledaños al de los Clipoc. Una otredad triple se instaura así en la novela de Barcelo.

Con la figura de Magloire, a quien la tribu decide llamar Notregloire, la identidad de los Clipoc se construye sobre la base de la imagen que Europa posee de las comunidades amerindias. Con él se instaura un líder para su comunidad (Barcelo, 1981), la cual lo eleva al lugar de un dios y practica su religión pagana, que en la novela se muestra como una parodia del catolicismo (Vautier, 1998). Es significativo para la narración que tal cambio se dé luego de que el sacerdote de la población de Vieux-Paysans cercana a los Clipoc vaya hasta el lugar donde estos se encuentran y después de que Notregloire asista a una de sus misas (Barcelo, 1981), pues da cuenta del influjo que sufrieron los pueblos originarios con la llegada de la comunidad francesa a sus tierras. Este impacto se muestra de forma inversa en la historia de Céphise Vadeboncoeur, pues su alma halla descanso en el sermón de Notregloire acerca del placer sexual y de los beneficios que este trae consigo (Barcelo, 1981). No obstante, el desafío impuesto por el cura Painchaud a Notregloire le permite al autor poner en primer plano la pugna entre el catolicismo y las creencias de los indígenas de América, al igual que el papel que la religión católica jugó para el pueblo quebequense. Desde un comienzo, las relaciones que se dieron entre chamanes y miembros de la Iglesia en la Nueva Francia fueron tensas. Los últimos querían enseñar su doctrina y no aprender la de los otros, excepto para perfeccionar sus métodos de conquista moral (Delâge, 1991b). Barcelo elabora estéticamente esta situación: ante el fracaso del vuelo de Notregloire en el acantilado al intentar probar la veracidad de su credo, el sacerdote logra que casi toda la comunidad indígena se convierta a su fe:

Longtemps les Clipoc et les gens des Ricochets scrutèrent la surface des flots, se demandant si et quand Notregloire reparaitrait vivant ou mort.
Mais on ne le revit jamais [...].

L'après-midi même, le curé Painchaud persuada presque tous les indigènes de se laisser baptiser. Et il les baptisa aussitôt en une grande cérémonie qu'il raconta dans une lettre envoyée à l'évêque et qui lui valut pour la première fois de sa carrière de curé des félicitations chaleureuses et l'espoir de devenir chanoine avant la fin de ses jours (Barcelo, 1981, pp. 247-248).

No es casual que la ficción erradique el espejo inverso que Notregloire y sus adeptos representan para la religión católica, pues esta misma tiene un lugar determinante en la historia y la cultura de Quebec. Hacia 1848, siete años después de la desaparición del Bajo Canadá –una provincia creada por el imperio británico en 1791 ubicada en lo que hoy es el sur de Quebec–, la Iglesia fue el principal respaldo de la región francófona de tal país. Tuvo un papel rector fuerte hasta 1960, cuando el Estado liberal, nacionalista e intervencionista tomó su lugar. Hasta esa fecha, el sector conservador de la política y la sociedad de Quebec mantuvo una estrecha relación con esta comunidad religiosa (Baños Ramírez, 2004). La muerte de Notregloire por intentar probar la veracidad de su doctrina permite observar el rechazo al catolicismo en la novela y la negación de las marcas que este ha dejado en la cultura de su región. Su deceso es incluso más significativo si se toma en consideración que se da en un intento por probar sus creencias ante un sacerdote de la fe de Jesucristo que con antelación había querido convertir a los Clipoc, pues muestra el interés evangelizador del primero sobre los segundos. Si los misioneros aparecen como actores de primer orden al servicio del imperio francés cuyo conocimiento de las sociedades amerindias les daba una inmensa ventaja respecto de los ingleses (Delâge, 1991b), acabar con Notregloire es, en cierta medida, acabar con el colonialismo ligado a la Iglesia en la historia de Quebec.

La supervivencia del sacerdote católico y la conversión de los amerindios a su doctrina tienen un peso considerable para la decadencia de estos en la novela y para el lugar que Barcelo le otorga a la Iglesia en su cultura. El declive que trae consigo la imposición del catolicismo como creencia ligada al Vieux-Pays remite al sometimiento de los pueblos originarios ante la explotación de sus colonizadores. La imposición de la fe en la novela trae como consecuencia el debilitamiento de los Clipoc, cuya población disminuye luego de su bautizo “à cause encore de la faim et du froid, de la misère et de la perte de plusieurs traditions essentielles à la survie” (Barcelo, 1981, p. 261). De forma paralela, la misma situación alude a las consecuencias que debió afrontar Quebec al estar bajo la tutela cultural del catolicismo: el control efectivo de las grandes instituciones gubernamentales e incluso de la familia a través de un discurso que afianzaba la identidad francófona (Baños Ramírez, 2004). Con el contacto entre europeos y pueblos autóctonos que presuponen las relaciones entre el párroco y los Clipoc, la vida de la comunidad propuesta por Barcelo y la existencia de la comunidad francófona de Canadá se encuentran prontas a encontrar su destino.

Al tomar como ejemplo el caso de los Abenaki, Delâge afirma que es innegable que los amerindios convertidos fueron aliados más cercanos de los franceses, aunque esto se debe no solo a la religión, sino también a la expulsión de sus tierras por los colonos ingleses (Delâge, 1991b). Un hecho similar, ligado a la colonización, se desprende de la conversión de los Clipoc a la fe católica: su alianza con los Vieux-Paysans en la lucha de estos contra los Zanglais. El sometimiento cultural que han causado los primeros a la tribu mediante la imposición de su credo habilita a aquellos a apoyarse en la comunidad protagonista de la novela para luchar contra el otro imperialista que también ha venido de Europa, pero que posee otra lengua y otras costumbres diferentes a las de ellos. Dos grupos aparecen hacia el final de la novela: los *Fils de la Patrie*, que eran jóvenes Vieux-Paysans patriotas, y los *Enfants de Dieu*, que eran jóvenes Zanglais orgullosos de sus tradiciones. El pueblo de los Ricochets toma partido en favor de la primera agrupación, pero ante la ausencia de aliados para la batalla que se avecina, la población va al bosque a fin de buscar la ayuda de los indígenas (Barcelo, 1981). Una vez ahí y luego del intento por parte del notario de convencer a los Clipoc de su participación sin lograr la adhesión de ellos, el doctor toma la palabra:

Allez-vous laisser massacrer sans lever le petit doigt des gens qui parlent la même langue que vous, qui ont la même religion que vous? Ou allez-vous vous joindre à des gens plus forts sans doute, mais qui ne parlent pas votre langue et ne respectent pas votre Dieu? Ou encore, allez-vous rester neutres et laisser faire? Je crois que rester neutres et laisser faire, c'est nous dire 'non' et vous ranger parmi nos ennemis. Mais vous seuls pouvez décider. Parlez-en entre vous. Le notaire Trouquet et moi, nous attendrons dehors votre réponse. (Barcelo, 1981, p. 265).

En el discurso del doctor de los Ricochets se evidencia un intento por mostrar la pertenencia de los Clipoc a la comunidad francoparlante que está a punto de entrar en batalla. Sus palabras se enmarcan dentro del comunitarismo, entendido como la ideología que busca la correspondencia total, en un espacio determinado, de una entidad social, unas disposiciones y formas de actuar culturales y de un poder político (Touraine, 1997). El nombre de quienes entran en disputa recuerda de forma paródica al lector los dos grupos de ciudadanos que existieron durante las Rebeliones que tuvieron lugar entre 1837 y 1838 en el Bajo Canadá: la Asociación de Hijos de la Libertad y el Club Dórico; los nombres que les asigna Barcelo en su obra desconciertan, debido al juego que establece entre el lenguaje y la religión (Vautier, 1998)¹². Mahii, Togo y Pogo deciden enfrentar a los Zanglais junto a los Vieux-Paysans. Sin embargo, se rinden ante sus enemigos. El apoyo brindado a los Vieux-Paysans no solo le cuesta a la tribu la vida de Togo, sino que debido a ello también es desterrada y despojada de sus tierras (Barcelo, 1981).

El sometimiento de la tribu a los Vieux-Paysans causa su desintegración progresiva. Hacia el final de la novela, la impronta del colonialismo sobre las poblaciones autóctonas de América del Norte es notoria. Su existencia implica una condición de diferencia a la manera en que la visualizó Eduardo Viveiros de Castro (2010): “[...] el otro de los otros *es también* Otro: [...] no hay lugar para un ‘nosotros’ sino ya determinado por la alteridad” (pp. 238-239, énfasis del autor). La historia de Cheval Rétif y Dernier Quartier, miembros de la tribu de los Siffleux que se encuentran con los protagonistas mientras estos se hallan reunidos alrededor de una fogata (Barcelo, 1981), refuerza la representación del impacto foráneo sobre los pueblos originarios¹³. Lo que se narra de tales personajes constituye uno de los nudos de polisemia de la obra de Barcelo en los que se superponen varios elementos históricos de referencia. Alude al mismo tiempo al referéndum de Quebec de 1980, a las guerras amerindias de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, al proceso de Louis Riel y a la batalla de Little Bighorn (Jarosz, 2005). Su pueblo, al igual que el de Mahii, sufre la llegada de los europeos a sus tierras. En el caso de los Siffleux, los Zanglais implementan la industria y el comercio, lo cual causa que la comunidad indígena quede subyugada a su sistema económico y cultural (Barcelo, 1981). Estando en Ville-Dieu bajo el resguardo del movimiento clandestino ‘La libertad o la muerte’, comprenden la ambigüedad de su situación, pues la percepción que tanto colonos Zanglais como Vieux-Paysans tienen de las poblaciones amerindias depende del lugar que ocupa cada uno de los grupos en las relaciones triádicas de dominación:

Par un Zanglais à qui il tentait de faire comprendre qu’il y avait peut-être un parallèle à tracer entre la situation des Siffleux dans le Nord-Sud et celle des Vieux-Paysans dans les Régions du Haut, Cheval Rétif se fit répondre qu’il n’y avait aucun rapport entre les Vieux-Paysans sournois mais traités avec bienveillance et les Siffleux nobles et victimes de presque toutes les formes de discrimination.

Le même soir, lors d’une réunion clandestine, Cheval Rétif demanda si la situation des indigènes des Régions du Haut, dont on lui avait décrit les conditions de vie pénibles, n’était pas, par rapport aux Vieux-Paysans, semblable à la situation des Vieux-Paysans par rapport à l’occupant zanglais. On lui répondit sèchement qu’il n’y avait aucune commune mesure entre le sort de ces indigènes dispersées et peu nombreux et celui des Vieux-Paysans qui avaient, eux, bâti ce pays tel qu’il était. (Barcelo, 1981, p. 290).

Aunque en el caso de los dos Siffleux su final es incierto¹⁴, dos hechos marcan el de la tribu protagonista de la novela. El primero de ellos es la muerte de Mahii; el segundo es el de la condena de Grand-Nez a cadena perpetua por haber disparado con su fusil al piloto de helicóptero encargado de transportarlo a los terrenos de caza de la tribu (Barcelo, 1981). Estos acontecimientos señalan el fin de los Clipoc desde una perspectiva doble: la agonía de la comunidad por la ausencia de un guía y su declive por el aislamiento que el Otro le ha infligido.

Lo anterior implica una variación en la estructura del ciclo vital de la comunidad que organiza la narración de *Cien años de soledad*. En esta, es Aureliano Babilonia quien se encierra hasta su muerte para leer su destino en los pergaminos de Melquíades. Vuelve a tales escritos luego de ver a su hijo arrastrado por insectos sobre el camino empedrado del jardín, lo cual organiza en el mundo de la ficción el epígrafe de los textos: “*El primero de la estirpe está amarrado en un árbol y al último se lo están comiendo las hormigas*” (García Márquez, 2007, p.

469, énfasis del autor). En la novela de Barcelo, el primero (el más viejo) del clan es al mismo tiempo el último. A diferencia del personaje de Macondo –que se aparta por sí mismo del mundo para intentar descubrir en la lectura quién es–, se le aísla por su actuar violento que supone el homicidio cometido, el cual muestra la imposibilidad de cohabitar el espacio con el Otro que la ficción ha resaltado ya con la masacre de los Niox. Grand-Nez y su destino son, en este sentido, una metáfora de la sociedad de Quebec y, a su vez, de las tribus de las tierras canadienses (Ollier-Pochart, 2012).

3. CONCLUSIONES

Cien años de Soledad y *La Tribu* poseen una simetría casi total en sus estructuras narrativas. No obstante, las variaciones que la novela escrita en lengua francesa lleva a cabo hacen posible que retrate aspectos propios de la historia y la cultura de Quebec. En el inicio de su obra, Barcelo presenta un origen múltiple ligado a distintos grupos humanos, lo cual le permite subvertir las ideas y nociones tradicionalmente aceptadas sobre la genealogía de su región. En su apogeo, en cambio, el desarrollo tecnológico llega con las acciones de una de las integrantes del mismo clan que protagoniza la ficción, mientras que el humanitario se presenta cuando tal comunidad amerindia deja de lado los avances científicos. Pese a ello, quizá es la última parte de la secuencia en cada una de las obras la que permite observar con mayor claridad las modificaciones estructurales de la ficción quebequesa. En la novela de Macondo, Aureliano Babilonia representa el público al que apela la ficción (Ludmer, 1972); en *La Tribu*, mediante la alegoría, es Grand-Nez quien ocupa su lugar. Con esto, la historia de los Clipoc muestra un final ambivalente: por un lado, representa el aislamiento en el que han quedado confinadas las comunidades originarias, las cuales han tenido que ceder sus tierras ante el avance del progreso instaurado por el hombre occidental; por otro, simboliza a la población francófona de América del Norte, inmersa en una lengua y una cultura ajenas a las suyas que amenaza con su desintegración.

Queda aún por estudiarse el papel que desempeñan tanto la apropiación de personajes como la de las técnicas narrativas que el autor quebequense ha hecho de la novela de Macondo. Aunque la lectura yuxtapuesta de *Cien años de Soledad* y de *La Tribu* nos ha permitido observar algunos de los puntos de contacto y de divergencia que existen entre la organización interna de estas novelas, consideramos que nuestro artículo adquirirá un significado más completo si se lee en relación con otros trabajos que abordan los aspectos que en estas páginas han quedado soslayados. Se espera que otras publicaciones de carácter comparatista que desarrollemos en el futuro nos permitan contribuir al estudio de tales temas.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Francisco Aiello, mi director de tesis de maestría, por su orientación durante mi investigación. Asimismo, agradezco a la Asociación Argentina de Literatura Francesa y Francófona, pues las jornadas anuales que realiza me han permitido nutrir mis perspectivas de análisis y consolidar rutinas de trabajo académico. Al Grupo de Estudios de Cultura, Medios y Sociedad en América Latina (GECUMESAL) y a Mara Burkart, su directora, por haberme abierto un espacio en él para complementar mi formación como investigador. De igual forma, este trabajo no podría haber sido escrito sin el apoyo de dos personas: Diana Gómez, quien me ha acompañado de forma incansable en todas mis empresas académicas y vitales, y Jaime Andrés Morales Quant, quien me ha alentado a continuar con mi trabajo pese a las adversidades de diversa índole que he tenido que enfrentar durante mis estudios de posgrado.

Fuentes de financiamiento

Si bien la investigación de maestría de la cual surge este escrito fue subvencionada con fondos propios, los ajustes necesarios para la configuración general del presente artículo fueron posibles gracias a la beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Ello

me ha permitido continuar estudiando los procesos de apropiación de la literatura latinoamericana que se dan en el interior de las culturas francófonas.

REFERENCIAS

- Araújo Fontalvo, O. (2015). *El legado de Macondo: antología de ensayos críticos sobre Gabriel García Márquez*. Barranquilla: Universidad del Norte.
- Arcos Guerrero, O. I. (2016a). Apropiedades estéticas de Macondo en la literatura canadiense de expresión francesa: La Tribu, de François Barcelo. Ponencia presentada en el I Congreso *Internacional y XXIX Jornadas Nacionales de la Asociación Argentina de Literatura Francesa y Francófona*. Buenos Aires, Argentina.
- Arcos Guerrero, O. I. (2016b). La tribu, de François Barcelo: Puntos de contacto con Cien años de soledad. En: M. Burkart y M. J. Rossi (Coords). *Actas del eje Cultura, arte y política en América Latina. III Jornadas de Estudios de América Latina y el Caribe. América Latina: escenarios en disputa* (pp. 63–69). Buenos Aires: Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <https://bit.ly/2m8mjbC>
- Baños Ramírez, O. (2004). La fuerza de las identidades. El caso de Quebec, Canadá. *Revista Mexicana de Estudios canadienses (nueva época)*, (8), 183-202. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/739/73900810.pdf>
- Barcelo, F. (1980). *Agénor, Agénor, Agénor et Agénor*. Montreal: Quinze.
- Barcelo, F. (1981). *La Tribu*. Montreal: Libre Expression.
- Barthes, R. (1990). *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bujnowska, E. (2011). *Le roman historique postmoderne et postcolonial au Québec (1981 – 1998)* (Tesis doctoral). Katowice: Universidad de Silesia. Recuperado de <http://www.sbc.org.pl/Content/100684/doktorat3160.pdf>
- Bujnowska, E. (2014). Existe-t-il un Macondo et des Buendía québécois dans le roman historique à la fin du XXe siècle au Québec? *Philologica Canariensis*, 20, 27-50. Recuperado de <https://ojsspd.ulpgc.es/ojs/index.php/PhilCan/article/view/341>
- De Certeau, M. (2006). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delâge, D. (1991a). Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois. *Liberté*, 33 (4-5), 15-28.
- Delâge, D. (1991b). La religion dans l'alliance franco-amérindienne. *Anthropologie et Sociétés*, 15 (1), 55-87. doi: <https://doi.org/10.7202/015158ar>
- Fernández Gómez, A. A. y Velasco Ortiz, A. (2011). Los primeros humanos en América. *Estrat crític: revista d'arqueologia*, 5 (1), 379-387.
- García Márquez, G. (2007). *Cien años de soledad*. Madrid: Alfaguara
- Genette, G. (1989). *Figuras III*. Barcelona: Lumen
- Guerra, F. (1988). Origen de las epidemias en la conquista de América. *Quinto Centenario*, 14, 43-51.
- Jarosz, K. (2005). La Tribu, de François Barcelo. Entre un roman historique et une histoire romanesque. En: M. Paluszkiwicz-Misiaczec, A. Reczyńska y A. Śpiewak (Eds). *Place and memory in Canada: Global perspectives* (pp. 169–179). Cracovia: Academia Polaca de Artes y Ciencias.
- Klein, H. S. y Schiffner, D. (2003). El origen de los amerindios: debates actuales. *Revista de Indias*, 63, (227), 19-30. doi: <https://doi.org/10.3989/revindias.2003.i227.549>
- Létourneau, J. (2002). Langue et identité au Québec aujourd'hui. Enjeux, défis, possibilités. *Globe*, 5(2), 79-110.
- Ludmer, J. (1972) *Cien años de soledad. Una interpretación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Méndez, J. L. (1992). *Cómo leer a García Márquez. Una interpretación sociológica*. San Juan de Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Morin, E. y Kern, A. (1995). La agonía planetaria. *Cuadernos de Economía*, 14 (23), 198-230.

- Ollier-Pochart, E. (2012). *Les écritures de l'histoire dans les romans québécois de la décennie 1980-1990* (Tesis doctoral). Bordeaux: Universidad Michel de Montaigne Bordeaux. Recuperado de <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00864167/document>
- Pageaux, D. H. (1982). Gabriel García Márquez en français. De la traduction au modèle. *Lendemain*, (27), 45-52.
- Paz, O. (1990). *La otra voz: Poesía y fin de siglo*. Barcelona: Seix Barral.
- Rehill, A. (2013). Les coureurs de bois, motif écocritique dans la littérature canadienne-française. *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 38 (2), 147-167. Recuperado de <https://journals.lib.unb.ca/index.php/scl/article/view/22063/25619>
- Servais-Maquoi, M. (1974). *Le roman de la terre au Québec*. Quebec: Universidad Laval
- Siskind, M. (2016). *Deseos cosmopolitas. Modernidad global y literatura mundial en América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (1997). *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tremblay, E. (2003). Del indígena real al indígena imaginario. Crónica de un deseo mestizo. *Anuario de Letras Modernas*. 11, 173-187.
- Vargas Llosa, M. (1971). *García Márquez: Historia de un deicidio*. Barcelona: Barral Editores.
- Vautier, M. (1998). *New World Myth: Postmodernism and Postcolonialism in Canadian Fiction*. Montreal y Kingston: Editorial Universitaria de Mc-Hill-Queen's.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Walsh Matthews, S. (2011). *Le réalisme magique dans la littérature contemporaine québécoise* (Tesis doctoral). Toronto: Universidad de Toronto. Recuperado de <https://bit.ly/2kCPgMh>

NOTAS

1 Extracto de la tesis que su autor ha entregado a la Universidad de Buenos Aires para optar por el título de Magíster en Literaturas en Lenguas Extranjeras y en Literaturas Comparadas. El presente escrito muestra contenido original incluido en el último capítulo del trabajo de grado mencionado, aunque con algunas modificaciones para su publicación como artículo en *Revista humanidades*. Acercamientos previos a la investigación fueron presentados en el I Congreso Internacional y XXIX Jornadas Nacionales de la Asociación Argentina de Literatura Francesa y Francófona (Arcos Guerrero, 2016a) y en las III Jornadas de Estudios de América Latina y el Caribe. América Latina: escenarios en disputa (Arcos Guerrero, 2016b), celebrados en Buenos Aires en 2016.

2 Tal como las demás historias de personajes que se encuentran en la novela.

3 Aunque nunca se aclara en el texto, por las acciones que se narran en la novela es posible inferir que esta denominación corresponde a Francia.

4 Con el nombre de Balbuk se designa en la ficción a la ciudad de Quebec.

5 Desde esta perspectiva, la libertad individual del canadiense se contraponen a supervivencia colectiva de los pueblos europeos. La reflexión de Tremblay es sobre las palabras de Charlevoix. De ahí que no se ajuste al proceso de colonización.

6 Krzysztof Jarosz (2005) y Ewelina Bujnowska (2011, 2014) afirman que Grand-Nez y Jafafoua le otorgan a la narración una dimensión mítica, pues representan a las naciones fundadoras de Quebec. Ollier-Pochart (2012), por su parte, considera que la historia de Le Corton y la de Grand-Nez en conjunto le permiten a Barcelo inscribir el nacimiento de su país bajo el signo de un desplazamiento. Con ellos entran en resonancia dos episodios de la Historia, de los cuales uno es más conocido que el otro. La doble narración del descubrimiento que traen consigo influye en la percepción de que es Quebec el espacio referido en la novela, el cual habría podido quedar desconocido y, por ende, no haber ingresado a la Historia.

7 La ausencia de proveedores se debe a las desgracias que sufre la tribu luego de atravesar el Gran Río para instalarse al norte de las Regiones de lo Alto (las regiones del Alto Canadá) y a su disminución por la enfermedad que llega con los hommes des bateaux. Esto último constituye una crítica a las epidemias que causó el arribo de los primeros hombres de Europa a nuestro continente. La viruela y la influenza fueron las principales causas de mortandad de los indígenas del Nuevo Mundo. En América del Norte, particularmente, iroquois, hurones, mimacs y penobscotts fallecieron debido a tales males (Guerra, 1988). La crítica también se observa con el reverendo Nelson Golden, quien es un misionario llegado para evangelizar a la gente del Norte. Le contagia sus

microbios a la población autóctona, lo que provoca la muerte de los indígenas dado que estos últimos carecen de las defensas pertinentes (Barcelo, 1981).

8 Los personajes convocados son Zogo y Mogo. El cambio de las letras iniciales de sus nombres es una constante en toda la novela. Juntos, permiten al lector recordar a José Arcadio Segundo y Aureliano Segundo, quienes eran tan parecidos que desde la época de la escuela “no se sabía con certeza quién era quién” (García Márquez, 2007, p. 212).

9 A excepción de Jafafoua, quien vive con sus cuatro mujeres y Grand-Nez, quien habita cerca a su casa (Barcelo, 1981)

10 Jafafoua es quien plantea esta preocupación, lo cual hace que, después de toda la travesía nómada que vive con los Clipoc, termine siendo un *habitant* llegado de Europa al Nuevo Mundo. De acuerdo con Servais-Maquoi (1974), tal personaje se opone al *coureur des bois*. De ahí que, a diferencia de Laval, Barcelo prolongue la presencia de Jafafoua hasta cuando comienza el declive de la tribu.

11 Así se denomina en la ficción a la comunidad francófona que habita el Valle de Richelieu

12 El suceso por el cual surgen los dos grupos y la lucha entre ellos es un ejemplo de la forma en la que la novela anula y condensa el tiempo en los eventos históricos a los cuales alude. Además de recordar a la Asociación de Hijos de la Libertad y el Club Dórico, aquí también se alude al Tratado de París de 1763, el Acta de Quebec, las Rebeliones de 1837 – 38, el referéndum de 1980 y la repatriación de la constitución en 1982 (Vautier, 1998; Bujnowska, 2011, 2014).

13 Con *Siffleux*, Barcelo se refiere a los Sioux

14 El narrador propone cuatro posibles finales al lector y le da la posibilidad de que imagine un quinto y de que lo escriba y se lo envíe al autor (Barcelo, 1981). Esto, al igual que las lecturas opcionales que aparecen a lo largo de la novela, le otorga al lector un papel activo en tanto (co)productor del texto.

Todos los derechos reservados. Universidad de Costa Rica. Esta revista se encuentra licenciada con Creative Commons. Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Costa Rica. Correo electrónico: humanidades@ucr.ac.cr/ Sitio web: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades>
CC BY-NC-ND