



Antonella Zugliani

A (tentativa de) reconciliação pelo pedido de desculpa: o caso canadense sob um viés pós-colonial

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção de grau de mestre em Relações Internacionais.

Orientadora: Profa. Marta Regina Fernández y Garcia Moreno
Coorientador: Prof. Paulo Henrique de Oliveira Chamon

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Antonella Zugliani

Graduou-se em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 2013.

Ficha Catalográfica

Zugliani, Antonella

A (tentativa de) reconciliação pelo pedido de desculpa : o caso canadense sob um viés pós-colonial / Antonella Zugliani ; orientadora: Marta Regina Fernández y Garcia Moreno ; co-orientador: Paulo Henrique de Oliveira Chamon. – 2019.

91 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2019.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Pós-colonialismo. 3. Pedido de desculpa. 4. Reconciliação. 5. Canadá. I. Moreno, Marta Regina Fernández y Garcia. II. Chamon, Paulo Henrique de Oliveira. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. IV. Título.

CDD: 327

Agradecimentos

Muitas vezes deparei-me, no processo de escrita desta dissertação, com o intraduzível. A conhecida sensação de impasse (e agonia) que é se esforçar para expressar um sentimento, uma ideia, um pensamento, e a decepção de ter que encaixotá-los nos limites de uma palavra, às vezes se desdobrando em várias outras, se estendendo, na tentativa de que aquilo alcance a dimensão indizível interna, que o outro consiga estabelecer um entendimento, uma compreensão, e, na maior sorte, uma comunicação. Quando buscamos definições das nossas relações humanas, a dificuldade transcende, se multiplica, se torna quase impossível.

No entanto, se aprendi algo durante essa caminhada, nada o é. Nada é impossível – se tantas pessoas incríveis estão do nosso lado para arrancar esse pessimista prefixo. Inclusive, tantas que só me certificaram de que o único olhar era para a possibilidade - que, o Google, em uma rápida pesquisa para me ajudar a traduzir, falou que é definida como sendo “o que faz a riqueza de alguém”. Todos os que aqui agradeço me tornaram mais rica.

Início, então, esta parte, com muito carinho e respeito agradecendo imensamente à Marta e ao Paulinho, pelas orientações impecáveis, por todos os comentários, pelas conversas extensas, pela prontidão na ajuda. Apesar de clichê, é demasiadamente verdadeiro: sem vocês, esta dissertação não teria sido concretizada. Ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, a todas as professoras, todos os professores, funcionárias e funcionários em geral, agradeço muito por terem expandido meus olhares e meus interesses, e terem me dado a certeza de considerar a pesquisa uma paixão e um objetivo.

Agradeço, ainda, a todos os amigos que fiz no mestrado, pelo intenso apoio, pelas risadas, por tornar isso tudo mais fácil, mais prazeroso, mais aconchegante e acolhedor. Por me lembrarem que nessas esquinas da vida, sempre tem muita gente maravilhosa e interessante pronta para trocar cumplicidade. Quero agradecer principalmente à Thais, à Aline e ao Rafael, por todos os momentos em que a ansiedade se transformou em calma, leveza, diversão. Gostaria muitíssimo também de agradecer por terem colocado no meu caminho Victor, a quem eu agradeço de forma tão extensa pelo olhar, pelo abraço, pela calma, pela paciência, pela compreensão, pela parceria. Obrigada por ter estado junto comigo e por toda força inacreditável que me deu no processo. O amor vence. Sempre.

Gostaria de agradecer àqueles que me dão suporte, base, chão, para absolutamente todos os passos que eu dei, dou e darei. Ao Pedro e à Bruna, meus irmãos, pelo amor que dói o peito e que não cabe, pela força inacreditável que me dão, pelo exemplo que são para mim, por transformarem o orgulho que tenho de vocês em inspiração para seguir os meus caminhos. Estendo o agradecimento para a minha família inteira. Obrigada por estarem sempre ao meu lado de todas as formas e sob quaisquer circunstâncias.

Por fim, obrigada, pai, por ser meu paraquedas, a minha fonte inesgotável de esperança, de crença, de motivação, de carinho. Queria dedicar a você e à mamãe, *in memoriam*, por serem os fundamentos de todas as minhas conquistas, pela vontade de vocês de proporcionar as melhores chances que o universo apresenta e apresentou. Vocês são a minha possibilidade.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Zugliani, Antonella; Moreno, Marta Regina Fernández y Garcia (Orientadora); Chamon, Paulo Henrique de Oliveira (Coorientador). **A (tentativa de) reconciliação pelo pedido de desculpa: o caso canadense sob um viés pós-colonial**. Rio de Janeiro, 2019. 91p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A (tentativa de) reconciliação pelo pedido de desculpa: o caso canadense sob um viés pós-colonial investiga o potencial do pedido de desculpa como ferramenta política. A partir de um panorama de como ele se insere em uma literatura maior sobre memória e trauma, proponho uma análise dos pedidos de desculpa das Igrejas e do Estado no Canadá pelo sistema de escolas residenciais implementado para a assimilação de comunidades indígenas e, mais remotamente, pelas práticas coloniais. Partindo de uma abordagem pós-colonial, sugiro também explorar as construções temporais e a possibilidade de resistência que tal instrumento permite. Mais além, olho para os limites do multiculturalismo do estado canadense, abrindo para se refletir criticamente sobre o fato de, apesar de ter havido iniciativas reconciliatórias através de um esforço discursivo em direção a novas relações não-violentas, observa-se a manutenção de uma marginalização das vítimas.

Palavras-chave

Pós-colonialismo; pedido de desculpa; reconciliação; Canadá.

Abstract

Zugliani, Antonella; Moreno, Marta Regina Fernández y García (Advisor); Chamon, Paulo Henrique de Oliveira (Coadvisor). **The (attempt at) reconciliation through apology: the Canadian case from a post-colonial perspective**. Rio de Janeiro, 2019. 91p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The (attempt at) reconciliation through apology: the Canadian case from a post-colonial perspective investigates the potential of the apology as a political tool. From an overview of how it fits into a larger literature on memory and trauma, I propose an analysis of church and state apologies in Canada for the residential school system implemented for the assimilation of indigenous communities and, more remotely, for colonial practices. Reflecting on the subject from a postcolonial approach, I also suggest exploring the temporal constructions and the possibility of resistance that such an instrument allows. Beyond that, I look at the limits of multiculturalism in the Canadian state, opening to critically reflect on the fact that, although there have been reconciliation initiatives through a discursive effort towards new nonviolent relations, one observes the maintenance of a marginalization of the victims.

Keywords

Post-colonialism; apology; reconciliation; Canada

Sumário

| | |
|---|----|
| 1. INTRODUÇÃO | 8 |
| 1.1. Antropomorfizando o Estado | 8 |
| 1.2. O erro histórico do agora Canadá | 11 |
| 1.3. Estrutura dos capítulos..... | 17 |
| 2. LEMBRAR, CONTAR E RECONTAR | 18 |
| 2.1. A atenção dada à memória nas Relações Internacionais..... | 18 |
| 2.1.1. Contra-conceitos | 23 |
| 2.2. Falando sobre o erro | 28 |
| 2.3. A temporalidade | 35 |
| 3. PEDINDO DESCULPAS, (RE)ESCREVENDO HISTÓRIAS..... | 42 |
| 3.1. Nunca mais! Exigências e suas vítimas | 42 |
| 3.2. A política nos pedidos de desculpas | 47 |
| 3.2.1. Os limites dos pedidos de desculpas eclesiais..... | 48 |
| 3.2.2. Até onde vão os pedidos de desculpas oficiais? | 55 |
| 4. DESCULPE-ME: HÁ (IM)POSSIBILIDADE DE RECONCILIAÇÃO? ... | 64 |
| 4.1. Violência reimaginada | 64 |
| 4.2. O passado transbordando para o presente | 69 |
| 4.3. Ainda e sempre (o colonialismo): a política impossível dos Innu e a dos Sahtu Dene..... | 77 |
| 5. CONCLUSÃO..... | 84 |
| 6. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS | 87 |

1. Introdução

1.1. Antropomorfizando o Estado

É comum, frequente e um tanto natural que desestabilizar ou simplesmente engajar no movimento de analisar algo tão cotidiano seja pretensão mais complicada do que se imagine. O senso comum, o recorrente e o quase-diário tornam-se (ou tornaram-se) potencialmente irreflexivos, envolvidos em iniciativas praticamente automáticas, impulsivas, imprimindo uma motivação que beira o burocrático. Nesse raciocínio, observamos como faz parte do processo naturalizado de educação de uma criança, mais do que incentivar que ela saiba o motivo pelo qual errou, certificar-se de que dispare as oito letras: “desculpa”. Ou seja, desde cedo aprendemos que nossos erros são consertáveis com o dizer de uma palavra - pensar sobre o ocorrido pode vir ou não, mas o imediatismo do resultado buscado em contextos que nos encontramos culpados por vezes acaba escanteando uma reflexão.

Em uma simples busca no site Google exatamente atrás de qual seria esse entendimento generalizado de um pedido de desculpa, cerne proposto desta pesquisa, encontramos algumas abordagens dentro de um campo semântico de autoajuda (os convido a fazerem o exercício de teclar “pedir desculpas” e clicar a tecla ENTER). Um resultado que chamou¹ atenção, uma vez que tentava embasar com especialistas o conteúdo proposto, levou-me ao site da revista feminina Cláudia. A matéria² sugeria haver cinco atitudes a serem tomadas na hora de pedir desculpas, em uma promessa de que elas elevariam a chance de ser “perdoada”. Em um momento no texto, fala-se sobre como “por mais cuidadosa que uma pessoa seja”, é difícil passar os anos e não cometer erros. Assim, como é colocado, “um pedido de desculpas é essencial para a manutenção da saúde da relação”.

¹Aqui vale colocar, antes de continuar, que nesta introdução embarco em uma redação que almeja levá-los ao encaminhamento de raciocínios tão meus, que fizeram com que eu desenvolvesse o tema desta dissertação - assim, somente nela, a primeira pessoa vai ser utilizada. Partindo de um pressuposto de que as escolhas do que se pesquisar cientificamente passa por desconfortos pessoais íntimos, o tom deste começo fugirá brevemente de um teor acadêmico dele esperado. Dito isso, tento guiá-los até a inserção da lógica na disciplina em que me entendo enquanto estudante.

² Matéria encontrada no endereço de link: <https://claudia.abril.com.br/noticias/5-atitudes-na-hora-de-pedir-desculpas/>.

Para o primeiro especialista citado, o doutor em sociologia e autor de “A desculpa” (2012) Alexandre Werneck, o pedido de desculpa “ajuda a superar as diferenças de valores e expectativas, o que contribui para a boa convivência”, em uma ética mais utilitarista. Além disso, diferencia se desculpar de se justificar: “é necessário ter arrependimento, ele deve ser sincero para comover o outro” - ou seja, também com foco nas consequências da ação. Já o terapeuta de família Moises Groisman acrescenta que “se você pede desculpas só para colocar uma pedra sobre um assunto polêmico, o ato perde a força”. Para isso, é necessário que se tenha consciência do erro e não esperar que o perdão venha com facilidade. Chamando o psicólogo estadunidense Fred Luskin de otimista, a matéria da “Cláudia” coloca que o estudioso acredita que a tendência é “encontrar receptividade do outro”. Para ele, “perdoar é uma característica inerente ao ser humano”. O texto segue com “dicas” para “promover um armistício”.

Outro resultado digno de ser mencionado na busca efetuada no Google é novamente uma matéria em formato de lista, dessa vez baseada no livro de Heather Shumaker “It’s OK Not to Share and Other Renegade Rules for Raising Competent and Compassionate Kids” (2012). Levando o ato de pedir desculpas para um caminho diferente daquele proposto pelos estudiosos anteriormente, a matéria do site Terra³ propõe um modelo pedagógico de educação que, em vez de ensinar à criança que se murmure o “‘desculpe’ robótico”, em que a criança “magicamente se safa”, os pais podem auxiliar as crianças “a desenvolver compaixão moral ao explicar que suas ações têm consequências, mostrando que eles podem fazer algo para melhorar as coisas”. Shumaker sugere os tais seis passos para evitar um pedido de desculpas automático: 1) traga as crianças para perto; 2) diga o que aconteceu à criança que causou o acidente e seja específico; 3) descreva o que você vê; 4) tome uma atitude; 5) faça uma garantia; e 6) seja um exemplo ao pedir desculpas em sua própria vida.

Após essa breve exposição de como o pedido de desculpa é algo disputado, uma construção social com diferentes significados ao longo do tempo e espaço e antes de seguir para apresentar como essas informações dialogam com as Relações Internacionais, vale trazer uma perspectiva etimológica do significado da palavra

³ Matéria encontrada no endereço de link: <https://awebic.com/mente/criancas-desculpa/>

“desculpa” para o dicionário brasileiro da língua portuguesa, Michaelis⁴: 1) ação de desculpas ou de se desculpar; 2) alegação atenuante ou justificativa de culpa; 3) lamentação por mal cometido; arrependimento, contrição, pesar; 4) argumentação que se apresenta em defesa própria; escusa, justificação, justificativa; 5) alegação que se usa para encobrir a verdadeira razão de (algo); evasiva, pretexto, subterfúgio; e 6) absolvição, clemência, perdão. Isso é, em todas as seis definições, há, em suas conceituações, a premissa de que um evento ocorreu anteriormente, cujas consequências não foram exatamente positivas - ao menos para uma das partes. A palavra, então, só existe por que um fato passado existiu.

Existem diversas formas com as quais lidamos com fatos passados, os bons e os ruins. Entendendo que o pedido de desculpas (e sua aceitação) é utilizado discursivamente como uma ferramenta em processos reconciliatórios nas relações humanas, tão cotidiano, conforme apontado anteriormente, analisá-lo como um instrumento de Estado pode parecer equivalente a antropomorfizar a entidade estatal, ou seja, entende-la como reproduzindo comportamento humano. Assim sendo, dentro do campo das Relações Internacionais, comumente estuda-se a lida dos Estados com legado e memórias de violência política com instituições de justiça. Apesar de compreendermos que o tipo de entidade a pedir desculpas não é coletiva, mas individual, com uma vida interna e consciência, o final do século XX estabeleceu as desculpas coletivas como um significativo movimento social que se mantém vivo na política contemporânea (Celermajer, 2009, p. 1). Enquanto há algumas décadas o pedido de desculpas político não estava no “menu de opções de líderes políticos” como maneira de lidar com erros históricos de larga escala, desde meados dos anos 1980 houve um boom deles ao redor do mundo (*ibidem*). Engajando na literatura produzida sobre o fenômeno, em seguida explorarei o caso específico a ser trabalhado nesta dissertação. Pretendo, assim, pensar o pedido de desculpa sendo utilizado como instrumento no jogo político do processo de reconciliação do Estado canadense com relação às comunidades indígenas. Com isso, proponho que pedidos de desculpa dizem respeito menos a uma antropomorfização do Estado por parte da análise, do que a um instrumento de poder por meio do qual a própria figura do Estado é constituída como soberana. Em outras palavras, não se trata de uma metáfora do Estado-como-humano, mas de uma

⁴ Informação obtida em sua versão online, encontrada no endereço de link: <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=mVYK>

das práticas de construção da soberania tanto da figura do humano quanto daquela do Estado. Finalmente, com isso, também proponho revisar a máscara multicultural que o Canadá veste para pensar na consequência da sua colonialidade constitutiva, logo, atual.

1.2. O erro histórico do agora Canadá

“Mr. Harper is sorry - me too (...)/Even as men abduct us as we hitchhike along highways/To disappear along this long colonial road/I found a way to stand up/And subvert colonial injustice/My body has always understood justice/Everyone eats, is our law/We included you/There is no word for exclusion in our language/So your whiteness was never a threat” – Lee Maracle (1)

“I lost my talk/The talk you took away/When I was a little girl/At Shubenacadie school/You snatched it away: I speak like you/I think like you/I create like you/The scrambled ballad, about my word/Two ways I talk/Both ways I say,/Your way is more powerful/So gently I offer my hand and ask/Let me find my talk/So I can teach you about me” – Rita Joe (2)

A poetisa autora do trecho (1) nasceu em Vancouver, no Canadá, em 1950⁵, e, se mudando para o Norte do país, cresceu como uma das primeiras crianças aborígenes que puderam ir à escola pública. Maracle é do povo indígena Stó:lō. Sua mãe é uma métis; seu pai, um Salish, e estudou em uma das escolas residenciais do país. Ela atualmente é ativista na luta indígena contra racismo, sexismo e opressão econômica – causas e heranças traumáticas de como o Estado canadense lidou com seus povos nativos. De autoria de uma escritora Mi'kmaq, grupo étnico indígena do leste do Canadá, o trecho (2) conta a experiência de Rita Joe na Escola Residencial Shubenacadie, localizada em Halifax, em Nova Escócia, para onde foi levada em 1944, quando tinha 14 anos⁶. O poema mostra os efeitos silenciadores do sistema de escolas residenciais implantado no país norteamericano.

Os relatos literários refletem traumas pessoais e intergeracionais vividos por indígenas e seus descendentes vítimas de violência estatal. De acordo com a Comissão da Verdade e da Reconciliação⁷, desde a invasão do Canadá há informações de que as igrejas realizavam sequenciais e frequentes destruições da cultura nativa através da evangelização. No entanto, a partir de 1840, o Estado se uniu às instituições religiosas para criar as primeiras escolas para crianças indígenas

⁵ Informações encontradas em: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/lee-maracle/>.

⁶ Informações encontradas em: <https://globalnews.ca/news/2555299/rita-joe-turning-a-painful-past-into-poetry/>.

⁷ Informações encontradas em: <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=905>

na cidade de Ontário – processo que foi iniciado a partir do resultado de um estudo recomendado pelo superintendente geral de assuntos indígenas da época sobre educação indígena, que concluía que educação doméstica e instrução religiosa formavam o melhor modelo para a população indígena. Em 1898, já existiam 54 escolas no país dentro desse modelo de internato. Em 1946, mais 20 escolas tinham sido criadas. Há registros de mais de 150 mil crianças entre 6 e 16 anos que foram separadas de suas famílias e internadas nessas escolas, mantidas pelas igrejas anglicana, católica, presbiteriana e metodista. Nesses locais, não era permitido falar o idioma indígena, os costumes autóctones eram apagados e o contato com a família era cortado. Além disso, a partir do depoimento de sobreviventes dessas escolas, sabe-se que muitas das crianças nos internatos eram submetidas a violências de todo tipo, inclusive sexuais. O número de escolas chegou a 139. A última a ser fechada foi em 1996, na província de Saskatchewan, localizada no centro-oeste do país.

As instituições religiosas, então, começaram a emitir comunicados reconhecendo seu papel nas atrocidades e pedindo desculpas por ele. Em 1991, a congregação religiosa Missionários Oblatos de Maria Imaculada ofereceu um pedido de desculpas às Primeiras Nações pelo “imperialismo cultural, étnico, linguístico e religioso que era parte da mentalidade com a qual pessoas da Europa inicialmente encontraram os povos aborígenes e que consistentemente esteve por detrás da forma pela qual os povos nativos do Canadá foram tratados pelos governos civis e pelas igrejas”.⁸ Dois anos depois, a Igreja anglicana ofereceu pedido de desculpas. No ano seguinte, a Igreja presbiteriana fez o mesmo. Apesar de o pedido de desculpas papal ser uma das 94 recomendações da Comissão de Verdade e Reconciliação no Canadá, e o atual primeiro ministro Justin Trudeau pressionar para que isso ocorra, o líder da Igreja Católica se recusa, até hoje⁹, a fazê-lo.

Sobre essa questão, a comunidade católica do Canadá diz que tem uma estrutura descentralizada, e que cada bispo diocesano é autônomo em sua diocese. De acordo com o site oficial da Conferência canadense de bispos católicos¹⁰, aproximadamente 16 de 70 dioceses católicas no Canadá foram associadas aos

⁸ Carta oficial de pedido de desculpas encontrada no endereço de link: http://www.cccb.ca/site/images/stories/pdf/oblate_apology_english.pdf

⁹ Matéria do The Guardian de março de 2018: <https://www.theguardian.com/world/2018/mar/28/pope-no-apology-canada-indigenous-schools-abuse>.

¹⁰ Informações encontradas no endereço de link: <http://www.cccb.ca/site/eng/media-room/files/2630-apology-on-residential-schools-by-the-catholic-church>

pensionatos indígenas e “cada diocese e comunidade religiosa é legalmente responsável por suas próprias ações”. Assim sendo, “a Igreja Católica como um todo não foi associada às escolas residenciais”. No entanto, colocam no comunicado, em um relatório submetido à Comissão Real sobre Povos Aborígenes em novembro de 1993, a Conferência reconheceu que “vários tipos de abuso experienciados em algumas escolas residenciais nos moveu a uma profunda análise de consciência enquanto uma Igreja”. Ademais, mencionam que, em 1991, os bispos católicos canadenses e os homens e mulheres líderes de comunidades religiosas emitiram uma nota falando que “nós sentimos e profundamente nos arrependemos da dor, do sofrimento e da alienação que muitos experienciaram” nas escolas. Assim sendo, quase todas instituições religiosas haviam se pronunciado sobre a questão, faltando o posicionamento por parte do governo do país.

Cabe pontuar, aqui, que o Canadá implementou oficialmente uma política de multiculturalismo durante as décadas de 1970 e 1980 (Kobayashi, 1983). Com isso, de acordo com Wayland (1997), o governo federal canadense tem sido descrito como um instigador do multiculturalismo como uma ideologia por conta da ênfase pública na importância social da imigração. Assim, o Estado propaga o termo “multiculturalismo” como sendo resultado de uma tradição que reúne diferentes religiões e influências culturais para um resultado que é a unidade do Canadá como um mosaico cultural. A nação, assim, consiste em pessoas de uma variedade racial, religiosa e com históricos culturais distintos, sendo, assim, aberta ao pluralismo - muito pelo fato de o país de ter recebido, desde o século XIX, ondas de imigração (Berdichewsky, 2007). Em 1988, o multiculturalismo foi, assim, institucionalizado oficialmente pelo Ato Canadense de Multiculturalismo. Dois anos depois, o Ato de Radiodifusão e Televisão assegurou que o sistema de transmissão deveria refletir a diversidade de culturas no país. Torna-se relevante, portanto, ressaltar esse contexto, uma vez que, fomentando um simbolismo de Estado multicultural, o tratamento violento dado a populações específicas deve ser ainda mais cautelosamente lido e investigado, no esforço de observar se tais violências não somente se renovaram.

A partir dessa breve descrição do caráter multicultural do Estado, vale seguir para a linha do tempo dos pedidos. Em janeiro de 1998, a Ministra Federal de Questões Indígenas fez um pedido de desculpas formal para os povos aborígenes do Canadá pelas políticas de assimilação do governo, em particular seu papel no

programa de escolas residenciais. No depoimento, ela falou: “O Governo do Canadá reconhece o papel que teve no desenvolvimento e na administração dessas escolas. (...) particularmente àqueles indivíduos que experienciaram a tragédia de abuso sexual e físico nas escolas residenciais, que carregaram esse fardo acreditando que de algum jeito eram responsáveis, nós desejamos enfatizar que o que você experienciou não é sua culpa e nunca devia ter acontecido. A todos vocês que sofreram com essa tragédia nas escolas residenciais, nós pedimos profundas desculpas.”¹¹ Essa atitude ganhou forte atenção midiática, o “The New York Times” tendo a descrito, em cobertura da época, como “pela primeira vez, o governo canadense formalmente pediu desculpas para os 1,3 milhão de indígenas pelos 150 anos do que os grupos indígenas caracterizaram como programas assistenciais paternalísticos e escolas racistas que devastaram suas comunidades tão exaustivamente quanto qualquer guerra ou doença”¹².

A grande publicidade dada por parte do governo ao pedido de desculpas e o depoimento sugere que o próprio deu importância ao evento como um ato político. No entanto, o fato de não ter sido um chefe de Estado a ter comandado a iniciativa deixou a desejar aos envolvidos no caráter oficial da postura. Somente em junho de 2008, dez anos depois, o primeiro ministro Stephen Harper, na Câmara dos Comuns lotada, pediu desculpas para os povos indígenas que, quando crianças, foram “arrancados de suas famílias e enviados para internatos”, diante da política oficial de governo de “matar o índio na criança”, conforme reportou o Washington Post¹³. Harper condenou o esforço estatal de apagar a cultura aborígine e assimilar nativos canadenses em uma sociedade europeia. Ele disse que “o governo reconhece que a ausência de um pedido de desculpas tem sido um impedimento à recuperação e à reconciliação. Assim, em nome do governo do Canadá e todos canadenses, estou aqui na frente de vocês, nessa câmara tão central a nossa vida como um país, para pedir desculpas para os povos aborígenes pelo papel do Canadá no sistema de escola residencial indígena”.

¹¹ A ministra Jane Stewart na ocasião do lançamento do relatório Gathering Strength: Canada's Aboriginal Action Plan em 7 de Janeiro de 1998, em Ontário.

¹² Matéria encontrada no endereço de link: <https://www.nytimes.com/1998/01/08/world/canada-s-indigenous-tribes-receive-formal-apology.html>

¹³ Matéria encontrada em: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/06/11/AR2008061100419.html?noredirect=on>

Já em 2017, no ano passado, o primeiro ministro Justin Trudeau ofereceu um pedido de desculpas “amplo e emotivo”¹⁴ aos povos indígenas nas províncias de Newfoundland e Labrador, onde por muito tempo no século 20 crianças indígenas foram forçadas a ir para internatos, as separando de suas famílias e culturais e sendo subjugadas a abuso. A atitude foi entendida como sendo complementar a de Harper, uma vez que ambas províncias só entraram como parte do território canadense em 1949, tendo um sistema de pensionato similar às escolas residenciais. Na época do primeiro pedido de desculpas oficiais do primeiro ministro, Harper não entendia que os abusos cometidos nesses locais no começo do século eram culpa do governo federal.

Outro evento importante no panorama canadense aconteceu em meados dos anos 1990, quando, enquanto pressionavam o governo do país por um pedido de desculpas pelas atrocidades cometidas com as escolas, o povo Sahtu Dene, após ficar sabendo que o urânio transportado de suas terras foi usado para fazer as bombas nucleares de Hiroshima e Nagasaki, enviou representantes para o Japão para pedir desculpas por sua participação. Muitos estudiosos apontam como o ato escancara uma ironia, com um povo estando preparado para aceitar responsabilidade da pequena parte que teve no sofrimento do outro, enquanto um Estado, entendido como uma instituição poderosa, não aceita – até a época – a responsabilidade do roubo de terras e um sistemático não-reconhecimento.

Diante do contexto acima cronologicamente exposto, de um emaranhado complexo de sequenciais pedidos de desculpas nem sempre complementares, mas correlacionados, neste trabalho, discuto, olhando para o caso do Estado pós-colonial canadense, como o pedido de desculpas político pode ter como consequência a ratificação do Estado como ator central do processo de reconciliação de atrocidades, permitindo uma estrutura discursiva que possibilita a higienização sobre o ocorrido e a continuação de um silenciamento dos povos marginalizados. Busco, assim, entender como esse processo político se dá a partir de uma estrutura discursiva do país se desculpar, com o político do Estado transgressor como tendo a posição elevada da fala, ou seja, mantendo a centralidade do Estado. Assim, o ritual acabaria estando sujeito a representações problemáticas dos povos marginalizados e a narrativas sanitizadas da transgressão.

¹⁴ Matéria encontrada em: <https://www.nytimes.com/2017/11/24/world/canada/trudeau-indigenous-schools-newfoundland-labrador.html>

Nesse esforço, perpasso pelo entendimento de tempo propagado nesses atos públicos. Entendendo que a concepção de tempo tem um papel nas práticas sociais de inclusão e exclusão, pretende-se usá-la para pensar continuidade, descontinuidade e simultaneidade nas filosofias ocidentais, que moldam o pertencimento a comunidades políticas. Argumento que essa concepção, que é utilizada por outros atores para compreender pedidos de desculpas em outros contextos, tanto coloniais, quanto papais e até domésticos em Estados colonizadores, pode ser usada também para compreender os efeitos lógicos desencadeados pelo pedido de desculpas no contexto canadense.

Com esse objetivo, analiso a plataforma pela qual a narrativa representa tanto a vítima (o “outro”) quanto o “self”. Isso é, como o entendimento da transgressão por parte do Estado canadense e das Igrejas é novamente apropriado, conforme apontam alguns estudiosos da disciplina, assim permitindo que os políticos e líderes religiosos ofereçam suas versões, e os grupos marginalizados permaneçam silenciados – normalmente na posição de ouvir e aplaudir. Assim, a partir da problematização dessa estrutura, a concepção de tempo no caso canadense será analisada. No contexto em que o pedido de desculpas públicos está – não só no Canadá, mas no mundo todo – cada vez mais em proeminência nos debates e nas literaturas, diversos teóricos tentaram explicitar os conceitos de tempo que permeiam esses atos, pensando, por exemplo, como o passado é relacionado ao presente e como esses formam o sentido de comunidade (Bastian, 2013; Coulthard, 2014).

Nesse sentido, analiso como as narrativas podem permitir que se ratifique o Estado como ator central no processo político, também na fase reconciliatória de um conflito, mais uma vez expondo e elaborando sua própria versão oficial do ocorrido, silenciando possíveis resistências à narrativa e potencialmente promovendo uma higienização do ocorrido. Além disso, espero compreender como esses atores se utilizam de instrumentos, focando na concepção de tempo na filosofia ocidental nos movimentos de exclusão e inclusão. Paralelamente, exponho versões daqueles que atuam como os destinatários dos pedidos de desculpas em questão. Para efetuar esses movimentos, parto de pressupostos das teorias pós-coloniais, na intenção de colaborar com as pesquisas sobre justiça transicional que analisam especificamente caso canadense – cujas consequências são debatidas até os dias atuais, junto a possibilidades de remediá-las.

1.3. Estrutura dos capítulos

Antes de entrar de fato no caso que será estudado, dediquei o *primeiro capítulo* para traçar um panorama sobre a era do pedido de desculpas anteriormente mencionada, trazendo a literatura das Relações Internacionais que tratam especificamente do assunto e situando-a dentro de uma literatura que trata sobre memória, trauma e memoriais, além de tratar como tal discussão tangencia na questão da temporalidade. Em seguida, no *segundo capítulo*, entro na história canadense, mapeando nas narrativas que identifiquei como envolvidas no caso, desde a demanda pelos pedidos até a realização dos mesmos a partir de diferentes versões. Assim, serão tratados os pedidos de desculpas das Igrejas e do Estado, olhando para as questões temporais subjacentes. No mesmo capítulo, dedico-me a expor as reações aos pedidos de desculpas mencionados, trazendo matérias de diferentes veículos, locais (no caso, canadenses) e internacionais, em um movimento de mitigar a angústia de manter vozes apagadas, enquanto as mesmas tiveram, sim, ressonância em diferentes momentos do(s) processo(s). No *terceiro capítulo*, por fim, empenho-me a sugerir o que essas construções dizem a respeito do Estado e sobre a indigeneidade, ou seja, o que é constitutivo do Estado canadense e como isto coloca questões políticas a partir de comunidades indígenas, observando as condições das relações narradas ao longo da dissertação em um momento mais atual e como elas possivelmente tiveram influência das suas construções a partir desse movimento político de pedidos de desculpas.

2. Lembrar, contar e recontar

Forty-three years old, and the war occurred half a lifetime ago, and yet the remembering makes it now. And sometimes remembering will lead to a story, which makes it forever. That's what stories are for. Stories are for joining the past to the future. Stories are for those late hours in the night when you can't remember how you got from where you were to where you are. Stories are for eternity, when memory is erased, when there is nothing to remember except the story.

(The Things They Carried - Tim O'Brien)

A intenção deste capítulo é bordar um pretense guia teórico, tecido a partir de escolhas dentro de extensas literaturas - uma base que vai sustentar, complementar e interagir com o exposto anteriormente e o que será explorado nos próximos capítulos mais diretamente. Assim, esta sessão terá como instrumentos de confecção autores que possam auxiliar no encaminhamento do raciocínio e das premissas que formaram o argumento desta dissertação. Primeiramente, irei traçar um breve panorama a respeito da ascensão das discussões sobre memória dentro das Relações Internacionais e expor possíveis contra-conceitos. Em seguida, irei tratar especificamente da literatura que fala sobre a questão do pedido de desculpa político. Encerrando esta seção, irei propor uma leitura específica do pedido de desculpas político à luz do debate acerca de tempo. Esses movimentos, pensando no contexto canadense, com que esta dissertação quer contribuir, pretendem que se estabeleça uma conversa com a discussão que os pedidos de desculpas trazem à tona dentro de um contexto mais amplo de memória.

2.1. A atenção dada à memória nas Relações Internacionais

Proponho, nesta seção, apresentar alguns autores que façam a ligação da disciplina das Relações Internacionais com a questão da memória, a fim de refletir como as demandas dos pedidos de desculpas e os mesmos emergem como um resgate e uma narrativa de memórias no contexto da questão indígena específica do Canadá. Nessa toada, comentando sobre o “boom” da memória nas décadas finais do século XX, Duncan Bell (2006) propõe como ela se tornou uma obsessão cultural de grandes proporções ao redor do mundo - algo que entende como sendo uma tendência que seguirá pelo futuro (Bell, 2006, p. 1). Segundo ele, questões que envolvem memória histórica têm tido um papel fundamental na ascensão de política identitária, principalmente nos Estados Unidos, e tem participado na proliferação

de conflitos civis e étnicos. “Elas têm estado na vanguarda de debates sobre justiça transicional, reconstrução pós-conflito, legitimidade de violência política, legado do Holocausto e uma pletora de outros processos e práticas” (tradução livre da autora, *ibidem*). Ainda de acordo com Bell, essas tendências sociais e políticas têm refletido na academia, uma vez que o estudo da memória tem perpassado por diversas disciplinas, como história, sociologia, antropologia e estudos culturais. No entanto, propõe, nas Relações Internacionais, na época que escrevia, a atenção dada a essa análise não havia tido respaldo substancial.

Logo na introdução do livro, intitulada “Memory, Trauma and World Politics”, Bell conceitua memória, em termos gerais, enquanto o processo ou a faculdade em que eventos ou impressões do passado são retomados e preservados. E, também em termos gerais, propõe que a memória coletiva poderia ser descrita como sendo percepções “amplamente compartilhadas do passado” (Bell, 2006, p. 2), moldando a história que “grupos de pessoas contam sobre si mesmas, ligando passado, presente e futuro em uma narrativa simplificada” (*ibidem*). Assim, é o que mantém o passado vivo no presente, ainda que seja somente uma imagem altamente seletiva dele. Bell cita Avishai Margalit em “The Ethics of Memory”, em que diz: “Memória ... é conhecimento do passado. Não é necessariamente conhecimento sobre o passado” (Margalit, 2003, p.14, *apud* Bell, 2006, p. 2).

A partir dessas conceituações, Bell delineia três caminhos pelos quais, em seu livro, as questões de memória, trauma e política internacional podem ser exploradas. Na primeira parte, as questões de memória e trauma são abordadas por uma exposição das origens e da evolução de modos particulares de se conceber o passado. Para Bartelson, conforme coloca Bell, “memória (e esquecimento) tiveram um papel central na fundação e subsequente estabilização do sistema internacional moderno espacialmente diferenciado” (Bell, 2006, p. 3), e apenas buscando entender a forma pela qual isso ocorreu que será possível estabelecer um mundo cosmopolita. Já Jay Winter, que será retomado posteriormente com um pouco mais de detalhe, fala sobre o modo que a memória tem sido uma fonte vital de inspiração e uma importante categoria de análise social por parte do século XX. Além disso, Winter propõe que a guerra, e especialmente as duas guerras mundiais e a do Vietnã, impulsionaram o interesse por memória traumática e o moldaram.

Bell, ainda sobre a primeira parte, sugere como memória e trauma sempre tiveram entrelaçados com política mundial. Traz, nesse sentido, Jeffrey Olick e

Chares Demetriou, que exploram algumas das origens da nossa fascinação contemporânea por trauma, propondo que, junto com o ressentimento, são resultados da contradição entre certeza e aleatoriedade na vida moderna, “aspectos de um único universo discursivo” (Bell, 2006, p. 4), e são substitutos das teodiceias tradicionais. Os autores argumentam, de acordo com Bell, que não devemos condenar tanto o ressentimento, uma vez que é talvez a única resposta apropriada para a condição pós-Holocausto. “Trauma ... é não somente um infeliz subproduto da modernidade, mas um aspecto central dela” (Olick e Demetriou, 2006, p. 75). A partir dessa premissa, sugerem uma defesa das reivindicações por reparações e justiça restitutiva, centrais a diversas facetas contemporâneas da política tanto doméstica quanto internacional.

Na segunda parte, Jenny Edkins, K. M. Fierke e Larry Ray vão discutir, segundo Bell, a relação teórica entre memória, trauma e identidade, mas também aplicando em casos como as práticas de mobilização étnica na antiga Iugoslávia e nos estados pós-comunistas no geral, e as funções do trauma nos Estados Unidos do pós 11/9 e no Oriente Médio. Já a terceira parte também busca propor abordagens da relação entre passado e presente, mas com o foco empírico mais restrito, com análises detalhadas sobre países específicos, como Maja Zehfuss propondo uma reflexão sobre os debates sobre a intervenção humanitária na Alemanha durante os anos 1990. De acordo com Bell, a maioria dos capítulos lidam explicitamente com questões éticas surgindo de práticas de memória, discutindo se há uma obrigação de lembrar aspectos do passado - se sim, de que formas e com quais propósitos.

Em um movimento similar de abordar a emergência da importância da memória, Thomas U. Berger afirma que o fato de o passado e a forma pela qual é representado ter importância política não é nada novo (Berger, 2012, p. 9). Também voltando à Orwell, Berger fala sobre como sua máxima da mesma obra anteriormente citada, “quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado”, já está na mentalidade de governantes há tempos. O que considera ser algo novo é o tanto que, doméstica e internacionalmente, história e memória têm sido contestadas. Antes, estados conseguiam promover representações elogiosas das suas histórias ao reprimir narrativas críticas, ao menos em âmbito do discurso público. Tal cenário passou por modificações, no entanto, como coloca:

No moderno sistema westfaliano de estados juridicamente independentes e soberanos, governos receberam direito de fazê-lo [promover representações elogiosas de histórias] sem interferência de atores externos. Mas em diversas democracias liberais, os aspectos obscuros e negativos de suas histórias nacionais tornaram-se partes aceitas, até requeridas, de como o passado é retratado. Por exemplo, tem se tornado uma prática rigorosa não só para professoras de escolas e políticos alemães a discussão do Holocausto e os crimes do Terceiro Reich, mas para equivalentes na França, nos Estados Unidos ou na Austrália que se discuta - respectivamente - as atrocidades cometidas pelo governo Vichy, os horrores da escravidão americana e o racismo, e o abuso sistemático de povos indígenas australianos. Enquanto no passado a história era escrita por vitoriosos, hoje - como Elazar Barkan pontuou - as vítimas também têm voz. (Berger, 2012, p. 9, tradução livre da autora).

Berger segue para dizer que estudiosos têm costurado diversas potenciais explicações para a emergência mundial desse fenômeno. Um dos fatores seria a aumentada pluralização e democratização de sistemas políticos modernos que permitem expressões de uma mais ampla gama de visões diferentes relacionadas ao passado. Além disso, a disseminação de normas de direitos humanos pelo sistema internacional incentivou grupos e indivíduos a buscarem questões relacionadas à justiça histórica. “As vítimas de injustiças passadas são apoiadas por uma rede crescente de instituições internacionais e grupos não governamentais, como o Tribunal Penal Internacional e a Anistia Internacional, que querem ajudá-los a se recuperarem de seus traumas e dissuadir a recorrência de abusos similares no futuro” (Berger, 2012, p. 9, tradução livre da autora). Outros fatores também apontados como atuando no que Berger entende como transformação de como sociedades lembram o passado seriam as mudanças na tecnologia de coleta e disseminação de dados e a necessidade de criar identidades baseadas nos princípios universais em um mundo cada vez mais plural e multicultural e, por último, mas não em tom conclusivo, o impacto singular do Holocausto na política e cultura contemporâneas.

Em “The Generation of Memory: Reflections on the ‘Memory Boom’ in Contemporary Historical Studies” (2007), Jay Winter, falando dentro do campo da História, embarca em uma reflexão sobre como além de as questões envolvendo o Holocausto terem inspirado sequenciais reflexões sobre a noção de memória, trauma e história, a “obsessão” (Winter, 2007, p. 364) com memória vem de uma multiplicidade de tendências sociais, culturais, médicas e econômicas. Nesse sentido, especificamente em relação aos agentes de estado, Winter destaca como esses têm um “interesse evidente em legitimar narrativas”, o que, como sugere, seria o que entendem como sendo a definição de “memória coletiva”: “histórias que

refinam as credenciais culturais de suas reivindicações ao poder” (Winter, 2007, p. 369). Movimentos nacionalistas, como menciona, apresentam versões de suas próprias histórias e constroem mitos políticos para organizar histórias sobre o passado e, assim, inflamar ações no presente (Winter, *ibidem*).

Outros grupos, outras coletividades, também têm sido foco de trabalhos sobre memória. Winter propõe como, nas três décadas anteriores a quando escrevia seu texto, a globalização e a integração europeia vinham diminuindo a estridência de algumas narrativas nacionais. Apesar de não ter sumido, a retórica nacionalista crescentemente divide espaço com outras linguagens de identidade coletiva (Winter, 2007, p.370). Isso é, Winter complementa, o tão esperado fim da territorialidade não chegou, mas as narrativas estatais competem cada vez mais com outras regionais ou étnicas. “Nos dois lados do Atlântico, no ‘norte’ desenvolvido e no ‘sul’ em desenvolvimento, muitos grupos étnicos e minorias desprovidas de direitos têm demandado direito de falar, agir e alcançar libertação ou autodeterminação” (Winter, *ibidem*). Para tanto, nessas lutas, há a necessidade da construção de novas histórias, de seu próprio passado utilizável. Winter simula um alerta, diante desse contexto, de que memória coletiva é um termo que nunca deve colapsar para se tornar uma série de histórias formadas por e pelo Estado.

Levando essa discussão especificamente para dentro do contexto de genocídio, e engajando com a mesma, Adam Jones (2011) fala sobre como George Orwell em “1984” ilustra uma das formas com que o stalinismo e outros totalitarismos são exemplos clássicos de manipulação de história e memória. No entanto, pondera, os processos não são tão unilaterais como em uma imposição ditatorial, mas reflexões de contínuas contestações e evolução. Traz, assim, Elizabeth Jelin para mencionar a legitimidade das lutas pela memória, isso é, quem tem os direitos de determinar o que deve ou não ser lembrado e de que forma. Ela propõe que esses momentos de contestação sobre as comemorações e memoriais são indicativos de processos de lembrança nos níveis subjetivo e simbólico, em que memórias de diferentes atores sociais são atuadas e tornam-se “o presente”, fazendo com que seja mais fácil analisar a construção da memória coletiva, social e pública (Jones, 2011, p. 501). Já com relação à prevenção de genocídios futuros, Jones (2011) discorre sobre como a luta contra o esquecimento é provavelmente a tarefa principal a ser encarada por estudiosos e ativistas ao redor do mundo. Assim sendo,

busco propor, na próxima parte, abordagens que tentam pensar a memória no plural: as memórias.

2.1.1. Contra-conceitos

A partir da discussão acima apresentada proponho, em seguida, delinear uma exposição sobre de que maneira parte da literatura de memória tende a apagar histórias não-ocidentais e a violência colonial, assim como apontar contra-conceitos, com uma base teórica mais alinhada às perspectivas sugeridas nesta dissertação. Nos termos de Mirko Grmek, Jones sugere que o “memoricídio” apaga paulatinamente as lembranças das vítimas de atrocidades. Cabe, antes de desenvolver o conceito, contextualizar que em uma entrevista intitulada “History does not exist”, que ocorreu antes da Guerra de Independência da Croácia, o cientista com cidadania tanto croata quanto francesa disse: “*History does not exist because it is something that is gone forever. History is really investigating traces of the past in the present, which is something completely different*” (Fatovic-Ferencic & Buklijas, 2000, p. 8). Assim sendo, nessa linha lógica, Grmek vai cunhar, no início da década de 1940, o termo a que Jones se refere. Sejla Haracic o define como:

It squarely means “killing of memory”, and it should be analysed as such. By “memory”, one should understand social, cultural, historical or national memory, in one word – collective memory (Yanay, 2008: 137). To be more precise, we should note that memocide is used to describe deliberate and “systematic eradication of cultural monuments associated with a particular ethnic or religious group” (Hamblin, 1999: 40), in order to expunge human memory (Porteous and Smith, 2001: ix) about group belonging, or even the very existence of a group. It is also applied to other situations that not necessarily include destruction of cultural monuments (physical prop of memory), but present acts and means of wiping out the memory of a specific group (Haracic, 2012, p. 237).

Haracic complementa, ainda, que há infinitos métodos de cometer memoricídio, alguns sofisticados, disfarçados, e, assim, menos detectáveis ou puníveis. A autora vai além para afirmar, categoricamente, que cometer memoricídio é uma forma de contribuir para limpeza étnica (Haracic, 2012, p. 237). Tal conceito aparece na literatura junto a outras abordagens que buscam seguir um movimento distinto de autores que tratam da memória dentro de um *mainstream* do pensamento ocidental. Em “Postcolonial witnessing”, Stef Craps propõe como as recorrentes comparações com o Holocausto podem funcionar como o termo

freudiano “*screen memories*”, que significa uma memória que esconde outra mais angustiante (ver Huyssen, 1986, 2003 e 2005; Hansen, 1996). O autor propõe que se pode argumentar que, especialmente nos Estados Unidos e em vários países da Europa, o Holocausto é lembrado para deslocar, reprimir ou “*screen*” episódios constrangedores de um passado nacional, como o genocídio de nativo-americanos, escravidão e segregação, guerra nuclear, a Guerra do Vietnã, no caso dos Estados Unidos, a história colonial e a colaboração com os nazistas, no caso da Europa (Craps, 2013, p. 80).

Craps baseia-se, ainda, em duas obras que falam sobre o Holocausto para tecer críticas a respeito da reprodução de narrativas eurocêntricas que ocorre em parte da literatura de memória. Em “The Holocaust and Memory in the Global Age”, Levy e Sznajder argumentam que a disseminação global do discurso do Holocausto gerou uma nova forma de memória, chamada “memória cosmopolita”, que definem como sendo “a memória que abriga a possibilidade de transcender fronteiras étnicas e nacionais” (Craps, 2013, p. 74, tradução livre da autora). Eles percebem o Holocausto como tendo escapado o particularismo espacial e temporal para emergir como uma base de comparação moral comum na esteira para a Guerra Fria, uma era de incerteza caracterizada pela ausência de narrativas ideológicas maiores (Craps, 2013, p. 75). Levy e Sznajder colocam, de acordo com Craps:

The negative memory of the extermination of the Jews can serve as a universal moral norm, they argue, and thus help foster a human-rights culture and advance the cause of global justice. Nowadays, victims of human-rights violations who seek recognition for their suffering often analogize their experience to that of the Jews during the Holocaust and compare the perpetrators to the Nazis. The Nazi genocide functions as a global narrative template, which is used to conceptualize and to demand recognition for marginalized or ignored acts of in, p. 75 justice and traumatic histories across the globe (Craps, 2013).

Na outra obra, intitulada “The Social Construction of Moral Universals”, Jeffrey Alexander, de forma similar, argumenta que um evento histórico específico e que foi extremamente traumático para um grupo particular delimitado foi transformado em um símbolo generalizado de sofrimento humano e redefinido como um episódio traumático para toda humanidade. Segundo Craps, Alexander propõe que:

Through symbolic extension and emotional identification, Alexander maintains, the Holocaust has become a universal “sacred-evil” myth that holds out “historically unprecedented opportunities for ethnic, racial, and religious justice, for mutual recognition, and for global conflicts becoming regulated in a more civil way” (3). The diffusion of the Holocaust metaphor has “deepened contemporary sensitivity to social evil,” made us aware that “evil is inside all of us and in every

society,” and enlarged the human imagination to such an extent that, for the first time in history, it is capable of “identifying, understanding, and judging the kinds of genocidal mass killings in which national, ethnic, and ideological groupings continue to engage today” (35) (Craps, 2013, p. 75-56)

Craps aponta que ambos textos, tanto o de Levy e Sznajder quanto o de Alexander, receberam a crítica de que suas análises são marcadas por um eurocentrismo. Olhando para uma reduzida amostra que envolve a Alemanha, os Estados Unidos e Israel, os autores extrapolam suas conclusões para o resto do mundo, confundindo, assim, o Ocidente com o mundo todo. Em seu artigo, no entanto, Alexander chega a enfatizar que está se referindo ao Ocidente e, trazendo Martin Jay (2009), Craps coloca que apesar de o argumento dele passar pela reflexão de que há uma universalização do Holocausto, o autor conclui falando que o evento teve apenas modestas incursões em culturas não-ocidentais que estavam longe e reconhece que em diversas partes do mundo ele não é uma referência comum. Diante disso, Craps propõe que as regiões e nações não-ocidentais tendem a estarem preocupadas com traumas históricos que elas mesmas sofreram. Em diversos casos, esses seriam aqueles resultantes do imperialismo ocidental (Craps, 2013, p. 80).

Outra crítica que Craps vai trazer aos estudos de Levy, Sznajder e Alexander é a de que, por serem melhor lembradas, as atrocidades da Europa são tidas como moralmente mais significantes do que as atrocidades em outros lugares. Nesse panorama, o trabalho desses autores, sugere Craps, é sintomático de uma tendência maior de estudiosos ocidentais que consideram o genocídio de povos europeus no século XX como uma questão de pesquisa mais urgente do que o genocídio de não-europeus por europeus nos séculos precedentes ou por estados pós-coloniais com suas populações indígenas hoje. Conforme argumentou Moses (Moses, 2002, p. 9, *apud* Craps, 2013, p. 80), a assimetria se baseia na suposição de que o Holocausto é único, sem precedente e singular, o que implica que os genocídios coloniais e indígenas são marginais ou mesmo primitivos, assim reforçando o eurocentrismo. Em vez de promoverem uma solidariedade transcultural, as alegações de Levy, Sznajder e Alexander sobre a universalidade do Holocausto, que percebem como sendo uma fonte única de lições morais universais que presumivelmente não podem ser aprendidas de nenhum outro evento, podem ser interpretadas como “uma forma de imperialismo euro-americano no campo da memória” (tradução livre da autora, A. Assmann & Conrad, 2010, p. 9, *apud* Craps, 2013, p. 80).

Em movimento parecido de expor outras abordagens possíveis, vale trazer Ana Luiza Flauzina (2014) que aponta alguns outros autores do *mainstream* da literatura de memória que tratam do Holocausto como um marco importante para, assim, concluir também como podem ser considerados problemáticos. Ela cita que Irving Greenberg, fundador do Centro de Recursos do Holocausto e primeiro diretor da Comissão do Memorial do Holocausto nos Estados Unidos, considera “blasfêmia” (Friedberg, 2000, p. 353-4 *apud* Flauzina, 2014, p. 133) comparar outros genocídios ao Holocausto, e a professora de estudos judaicos modernos e Holocausto da Universidade de Emory, Debora Lipstadt, similarmente, caracteriza como “equivalências imorais” (Lipstadt, 1993, cf. nota 59, p.212, *apud* Flauzina, 2014, p. 133). Em seguida, Flauzina propõe como a “representação irreconciliável do Holocausto como uma tragédia distinta tem sido amplamente criticada” (Flauzina, 2014, p. 133). O contra-argumento geral seria, como escreve, que não há razões históricas que sustentem a afirmação. Ela ilustra:

Particularmente, estudiosos indígenas norte-americanos desenvolveram um consistente corpus teórico para abordar esta questão. O historiador David E. Stannard foi um dos primeiros intelectuais a desafiar o conceito da singularidade, levando em consideração o genocídio de populações indígenas durante o processo de colonização. A publicação de seu livro *American Holocaust* em 1992, no qual ele descreve esta realidade de extermínio, começou a popularizar a expressão e, naturalmente, provocou muitos debates. Em outro importante artigo, Stannard considera os principais argumentos desenvolvidos por aqueles que defendem a singularidade do Holocausto e os desafia com base em argumentação histórica e política. Entre outras questões, o autor analisa as inconsistências no argumento da singularidade levando em consideração questões como a porcentagem da população afetada pelo processo de extermínio, a forma como se deu a campanha de genocídio, os meios de destruição usado pelos autores do delito e a questão do dolo (Flauzina, 2014, p. 133).

Ademais, Flauzina complementa que a retórica da singularidade do Holocausto serve, enquanto uma ferramenta política, como uma justificativa moral para descartar reivindicações de genocídio, impondo impedimentos ao reconhecimento e enfrentamento de outros genocídios. Isso é, “ajuda a silenciar os extermínios passados responsáveis pela fundação dos Estados Modernos” (Flauzina, *ibidem*).

Também engajando na discussão dos usos tradicionais da memória a respeito do genocídio de judeus durante a Segunda Guerra Mundial, Andreas Huyssen (2014) elabora sobre o campo sobre o Holocausto e a violência colonialista, propondo uma concepção diferente de usos do passado. Ele desenvolve que “na medida em que as energias utópicas da modernidade clássica foram

enfraquecendo, nas três últimas décadas, o passado se estabeleceu firmemente como uma âncora temporal na cultura popular das sociedades ocidentais” (Huyssen, 2014, p. 177). Triunfando sobre o presente, conforme coloca, a cultura da memória acabou por bloquear imaginações de futuros alternativos. Assim sendo:

As projeções da política transformativa minguaram a tal ponto que as lembranças do passado vieram a ocupar um espaço cada vez maior nos debates públicos. É duvidoso que essa perda possa ser compensada apenas pelo progresso dos direitos humanos internacionais. A globalização parece constituir cada vez mais um destino, em vez de um processo controlável. A mentalidade da vitimação tem popularidade global (Huyssen, 2014, p. 177).

Nesse sentido, de acordo com Huyssen, no primeiro plano e no centro da política mundial da memória, estão os traumas históricos, acompanhado por um quase-mantra de que uma dada coisa nunca mais deverá acontecer. No entanto, o que vai acontecer segue sendo um ponto cego. Huyssen diz que o escritor e cineasta Alexander Kluge, criticando o capitalismo consumista, falou do ataque do presente ao resto do tempo. “Hoje, ficaríamos tentados a falar do ataque do passado ao futuro e a afirmar, como fizeram alguns historiadores, que há um excesso de memória” (Huyssen, 2014, p. 177).

O que o autor quer sugerir, diante do que entende como tendo sido “uma desterritorialização e uma reterritorialização do espaço da memória”, é um deslocamento do foco e um uso do passado “em suas interligações e em seus conflitos transnacionais e transculturais, e não apenas em seu espaço nacional, e, portanto, territorialmente limitado” (Huyssen, 2014, p. 178). O resultado desse processo de reorientação, seria, então, “palimpsestos da memória em fluxo constante, acrescentando e apagando dados à medida que se deslocam no tempo” (*ibidem*, 2014). Isso é, “um passado local ou nacional se aproxima de outros passados lembrados, ou até se funde com eles, sendo estes reescritos e usados de diversas maneiras” (*ibidem*, 2014). Essa abordagem de entrelaçamento de campos divergentes de memória tem sido muito mais explorada na literatura, no cinema e nas artes do que nos estudos acadêmicos que lidam com a temática da memória, segundo Huyssen.

Diante da exposição desses contra-conceitos e argumentos importantes ao uso de memória na academia, a serem explorados com mais intensidade em trabalhos futuros, proponho a relevância de mais um debate nessa linha, que também tangencia a questão cultural das abordagens de memória enquanto movimentos contrários ao ocidental. Isabel Guillen (2013) em um artigo que

analisava os movimentos negros de Pernambuco, se utiliza do conceito de ancestralidade. Ela o define: “Ancestralidade aparece não como apego ao passado (no sentido conservador de tradição). Mas como elemento dinâmico que faz a ponte entre passado e futuro – que permite compartilhar experiências e indicar rotas de luta, novos caminhos”¹⁵.

Isso é, elabora Guillen, o movimento negro “lutou por manter esses ancestrais vivos na memória, e esta luta determinou a escolha de estratégias políticas e educacionais fortemente arraigadas numa oralidade”¹⁶. Para conservar essa memória, a autora propõe que fatores como a organização e manutenção de grupos culturais têm sido fundamentais. Esses “através de letras de canções, loas e toadas, ou atuações teatrais e performáticas, levam para o grande público histórias e mitos dos ancestrais”¹⁷. Além dos depoimentos orais, também há um investimento de publicar matérias divulgando histórias de figuras históricas como Zumbi dos Palmares, ou Malunguinho, do quilombo do Catucá. Velhos maracatuzeiros e poetas, como Solano Trindade, também merecem destaque por seus valores de resistência nessa memória.

2.2. Falando sobre o erro

Dentro da literatura mais ampla sobre memória explorada anteriormente, nesta seção pretendo esboçar como o pedido de desculpas, cerne desta dissertação, é discutido no âmbito político. Início a breve revisão bibliográfica trazendo como o fenômeno entrou para o jogo político, para, então, trazer autores que falam sobre o potencial reconciliatório do pedido de desculpas. Em seguida, exponho outros que veem de forma crítica o uso dessa ferramenta - entendimento que perpassa este trabalho. Concluo, então, abrindo a discussão de temporalidade que será adentrada mais detalhadamente na próxima seção.

Há pelo menos três décadas o pedido de desculpas políticos “não estava no cardápio de opções que líderes políticos consideravam para lidar com erros históricos de larga escala” (Celemajer, 2009, p. 2) No entanto, desde meados da

¹⁵ Artigo sem indicação de página, encontrado no endereço de link: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364666404_ARQUIVO_Ancestralidadeeoralidadeanpuh.pdf.

¹⁶ *ibidem*, 2013.

¹⁷ *ibidem*, 2013.

década de 1980, pesquisadores alegam ter havido um boom dele. Nesse contexto, Celermajer argumenta como o fenômeno marca um novo estágio no nosso reconhecimento da importância da responsabilidade coletiva. Propõe, então, que ele começou com pedidos de desculpas dos países europeus por violações contra judeus durante o Holocausto, assim se espalhando para outros contextos, de nações coloniais e pós-coloniais por violações contra povos indígenas, de nações por abusos sistemáticos contra parte de suas populações e de nações por suas negligências ou seus abusos com outras nações e povos. Alguns pedidos de desculpas tratam de atrocidades em um passado remoto ou mais distante, já outras violações falavam sobre acontecimentos em um passado mais imediato (Celermajer, *ibidem*). Na virada do século, como coloca Celermajer, o pedido de desculpas estabeleceu-se ao lado de julgamentos, compensações e comissões de verdade como uma das estratégias básicas na caixa de ferramentas de se lidar com o passado.

Escrevendo no começo dos anos 2000, Berger afirma, ecoando a afirmação da existência de uma era do pedido de desculpa descrita por Celermajer, que é “claro que estamos testemunhando a emergência de uma tendência internacional em direção ao pedido de desculpa e à contrição” (Berger, 2002, p. 10). O que não fica tão evidente, ele complementa, é o motivo pelo qual o fenômeno é difundido de forma desigual. Isso é, apesar de a culpa ter sido oficialmente institucionalizada em uma base global, isso não ocorreu em todos os lugares, da mesma forma, ao mesmo tempo e com os mesmos resultados. Ele sugere:

Enquanto os líderes de alguns países expressam contrição pelo passado, outros continuam a negar que eles tenham qualquer coisa pelo que pedir desculpa. Enquanto alguns países oferecem compensações generosas para vítimas, outros se restringem a oferecer somente simbólicos pedidos de desculpas. Apesar de, em alguns casos, pedidos de desculpas e tentativas de reconciliações parecerem levar a relações interestatais mais estáveis, em outros casos qualquer progresso que foi feito se mantém provisório e de curta duração. Em resumo, o passado tem sido politizado como nunca, e a questão de que tipo de narrativa histórica (o que vai ser referido aqui como ‘narrativa histórica oficial’) um estado escolhe promover tem se tornado uma característica relevante das políticas doméstica e internacional (Berger, 2002, p. 10, tradução livre da autora).

Na linha de se pensar o pedido de desculpa como etapa possível de um processo reconciliatório, Celermajer (2009) critica o fato de que, apesar de ter estado cada vez mais presente no contexto da política internacional, questões envolvendo o fenômeno receberam apenas poucas análises conceituais. A autora opina como considera tal escassez curiosa, já que teóricos contemporâneos sociais, legais e políticos vêm estudando avidamente outras instituições para lidar com a

justiça passada e transiciona¹⁸. Ela sugere que isso pode ser explicado pelo fato de que os teóricos caem facilmente no veredito populista de que os pedidos de desculpa não são nada mais que “meras palavras” (Celemajer, 2009, p. 3), assim os relegando a um nível de importância menor no espectro de estratégias para lidar com o passado. Outra suposição que levanta é a de que isso vem dos nossos pressupostos dogmatically mantidos sobre os modos apropriados da política liberal moderna, por um lado, e dos nossos pressupostos sobre o tipo de atitude que o pedido de desculpas é, por outro lado, “que nos força a concluir que o pedido de desculpas não tem lugar na nossa vida política pública e secular” (Celemajer, *ibidem*). Celermajer complementa:

To the strict eyes of secular political theory, apology represents an aberrant contamination, one of those unfortunate moments when we lapsed back into primitive ritual, rather than reaching forward to more rational mechanisms of justice. If we theorize apology at all, we approach it as a reminder that the modernist project of rationalizing politics remains unfinished (Celemajer, 2009, p. 3).

Berger, também nesse esforço de olhar para o potencial do pedido de desculpa, traz uma discussão sobre quais seriam as implicações práticas desse fenômeno, propondo duas possíveis abordagens ao tema. A parte *mainstream* das Relações Internacionais e da ciência política - com algumas exceções, pondera - tem desdenhado de questões relacionadas à história e cultura como espetáculos à parte, essencialmente simbólicos. Com isso, estudiosos têm focado nas “forças mais concretas que se acredita que realmente impulsiona política” (BERGER, p. 10, 2012), como a balança de poder e considerações de interesses materiais. Já as paixões envolvendo brigas pela história tendem a ser compreendidas por esses mesmos estudiosos como efêmera, com impacto passageiro nas questões políticas ou epifenômicas, como subprodutos de disputas por outros fatores mais importantes. A partir disso, Berger propõe que tal raciocínio passa por: quando estruturas profundas que conduzem as políticas internacional e doméstica estão favorecendo o conflito, as narrativas históricas são geradas de maneira a apoiar o conflito; caso contrário, as narrativas desaparecem e são substituídas por novas que apoiam relações mais cooperativas e pacíficas. Isso é, resume: “dinheiro e baionetas

¹⁸ Mais tarde, Coulthard (2014) vai propor que o fenômeno do pedido de desculpa, que considera ser uma “indústria”, foi desenvolvido em contextos de Estados que buscavam passar por uma transição formal de uma história violenta de regimes abertamente autoritários para formas de governo mais democráticas, conhecida na literatura como “justiça transicional”. No entanto, mais recentemente, o movimento foi importado para Estados estáveis e liberal-democráticos, como o Canadá ou a Austrália.

fazem o mundo girar, e não quaisquer noções peculiares que as pessoas possam ter sobre lutos antigos ou glórias passadas” (tradução livre da autora, Berger, 2012, p. 11).

A outra possível abordagem do tema, que Berger chama de “minorias significativa e influente de observadores” (tradução livre da autora, Berger, *ibidem*), vê a memória histórica como tendo um impacto decisivo e até preponderante na política. Acreditam, assim, que as animosidades geradas pelo passado influenciam profundamente percepções de se nações ou grupos de pessoas são confiáveis ou não. Argumentam, ainda, que será impossível construir relações estáveis entre perpetradores de atrocidades e suas vítimas a não ser que lutos antigos sejam abordados, uma vez que as vítimas do abuso não vão conseguir se curar de seus traumas do passado e os grupos a que pertencem vão desconfiar e até desprezar os perpetradores impenitentes. Os sentimentos e as percepções geradas por tal negligência pode gerar novas tensões e confrontos. “Somente através de um processo longo e meticuloso de reconhecimento mútuo de injustiças históricas que o processo de reconciliação pode começar e um padrão mais cooperativo de relações ser estabelecido” (tradução livre da autora, Berger, 2012, p. 11). Berger coloca que tal ponto de vista é forte especialmente entre os estudiosos que estudam a busca por justiça em sociedades que passaram por uma transição de autoritarismo a formas mais democráticas de governo, além de muito representada por ativistas não-governamentais, organizações de direitos humanos, líderes políticos, e boa parte do público geral no mundo democrático. Buscando resumir essa abordagem, o autor fala que se fosse para tentar colocá-la em um recado curto, ele escreveria “sem justiça, sem paz” - “ou pelo menos não uma estável e duradoura” (*ibidem*, 2012).

Unindo-se a esse debate que entende a ferramenta como algo positivo, Erin Wilson e Roland Bleiker (2013) afirmam que cada vez mais pesquisadores têm se voltado para o fato de que, em resposta aos crescentes desastres humanitários e violações de direitos humanos, os pedidos de desculpas têm se tornado um componente integral nos processos de reconciliação e manutenção de paz. São, atualmente, reconhecidos como um instrumento político essencial para reconciliar grupos antagonistas dentre democracias emergentes, além de terem se tornado ferramentas de política externa usadas por Estados para interagir com a comunidade internacional. De acordo com Wilson e Bleiker (2013), diversas teorias têm

avанçado para explicar os motivos pelos quais os pedidos de desculpa têm se tornado tão proeminentes:

Melissa Nobles (2008: 2) draws attention to what distinguishes apologies from other symbolic gestures, such as diplomatic agreements or monuments designed to remember traumatic events. She believes that apologies not only offer public rectifications of the past but "also morally judge, reassign responsibility, and introduce expectations about what acknowledgement of that history requires." Used in this way apologies can enable a reconfiguration of the identity of a political community. In particular, they may allow for excluded members of the community to become politically reintegrated. By acknowledging that an act of violence or any other trauma was wrong, an apology resets the moral framework in which the community operates and acknowledges that certain individuals or groups have experienced injustice (Celermajer 2009; Tutu 1999).

Isso é, tal parte da literatura parte do princípio otimista de que o pedido de desculpa altera as normas do que era e o que é correto e aceitável, assim podendo trazer dignidade para aqueles que sofreram com algum erro no passado. No entanto, distanciando-se da visão de que mantém esse comprometimento normativo com o ato de se pedir desculpas e aproximando do movimento proposto neste trabalho, autores pós-coloniais tecem críticas sobre o uso do pedido de desculpas na política, mas bem distintas do teor apenas simbólico indicado pelo *mainstream*. Eles buscam apontar para como o instrumento é problemático por uma série de motivos, um exemplo sendo que sua própria estrutura prevê o colonizador falando e o colonizado escutando (Bentley, 2017). A narrativa da transgressão é, mais uma vez, apropriada e promovida pelo Estado colonizador, e o formato de seu ritual permite que os políticos ofereçam pedidos de desculpas autopreservadores - resultados problemáticos que são analisados nos trabalhos que falam sobre falar pelo outro e representar o outro, como Edward Said elabora. Também sobre como os pedidos de desculpas são atos de fala, Sara Ahmed (2004) sugere que são desenhados para formalizar um novo nível de relacionamento entre aquele que está pedindo desculpas e o lado prejudicado, podendo falhar de diversas formas, como tendo formulação imprópria, intenções desonestas, ou mesmo recusa de aceitar o pedido.

Corntassel e Holder (2008) citam Mark Gibney e Erik Roxstrom (2001) para elaborar outra crítica a respeito do pedido de desculpa, argumentando que o processo de perdão frequentemente perpetua o desequilíbrio de poder que levou à violência em um primeiro momento, especialmente quando o processo é dominado pelo estado. "O estado poderoso não só decide se e quando um pedido de desculpa será feito (...), mas também a maneira pela qual tudo isso será feito" (Gibney e Roxstrom, 2001, p. 935, *apud* Corntassel e Holder, 2008, p. 468). Tanto o pedido

de desculpa quanto comissões da verdade são mecanismos cujos objetivos são representar um passo em direção a relações renovadas entre grupos, marcando um ponto final a uma história de erros. Segundo Corntassel e Holder, entretanto, tais estratégias baseadas no estado não conseguem oferecer possibilidades significativas para retificar injustiças vigentes relacionadas à posse de terra e autodeterminação que impactam 350 milhões de povos indígenas residindo em diferentes países ao redor do mundo. Pesquisas anteriores, segundo ambos, falharam em identificar os problemas inerentes nos fóruns de reconciliação dominados pelo estado, assim falhando em promover um equilíbrio entre as estratégias de restituição e reconciliação. Diante desse contexto, opinam Corntassel e Holder:

É nossa contestação que, se pedidos de desculpa e comissões da verdade não conseguem abordar efetivamente injustiças históricas e contínuas cometidas contra povos indígenas, então são mecanismos fundamentalmente defeituosos para transformar relações intergrupais. Povos indígenas são desproporcionalmente alvos de violências estatais assim como de reformas neoliberais. Assim sendo, a incapacidade de abordar injustiças contra povos indígenas reflete sérias deficiências em termos de abordar um amplo segmento de casos para os quais mecanismos de reconciliação são requeridos. Pedidos de desculpa e comissões da verdade devem reconciliar injustiças passadas. A preponderância dos casos em que povos indígenas foram alvos de violências e agora supostamente devem se beneficiar de reconciliação tornam suas comunidades testes importantes da habilidade geral de pedidos de desculpa e comissões realmente alcançarem o que são pensados para fazer (tradução livre da autora, 2008, p. 466).

Seguem para dizer, nesse sentido, que pensar o pedido de desculpa ou uma comissão de verdade e reconciliação como formas de políticas neutralizarem uma história de erros é configurá-los para errar com os povos indígenas e negligenciar uma oportunidade de transformar relações existentes que vão além de gestos vazios e simbólicos. Para tentar mostrar o motivo pelo qual Andrew Rigby, então diretor do Centro para Estudos da Paz e Reconciliação, chama tais atitudes de “reconciliações baratas”, os autores citam como ele conta uma história do Reverendo Mxolisi Mpambani para ilustrar a lógica dessa estratégia. Havia dois amigos, Peter e John. Um dia Peter rouba a bicicleta de John. Depois de alguns meses, ele estende a mão para John e fala para falarem sobre reconciliação. John então responde que não, que é para falarem sobre sua bicicleta. Peter responde para que John esqueça a bicicleta por ora, que é para falarem de reconciliação. John novamente nega, e insiste que eles não podem falar de reconciliação até que Peter devolva sua bicicleta. Diante desse exemplo, em que se pede para que a vítima seja reconciliada com sua perda, que não é base para um acordo sustentável, se tenta mostrar um dos principais problemas de se estabelecer processos de reconciliação

dominada pelo estado para povos indígenas. Descolonização e restituição são elementos necessários para a reconciliação, uma vez que são necessários para transformar relações com comunidades indígenas da forma que a justiça requer (Cornthassel e Holder, 2008, p. 467).

Vale, aqui, pensar, dentro da lógica de como o pedido de desculpa funciona quais são as caracterizações possíveis. Wilson e Bleiker o categorizam a partir de dois critérios: os atores que estão oferecendo o pedido e aquilo pelo qual está sendo feito o pedido. Assim, propõem, principalmente pelos argumentos de Michael Cunningham (1999), que há pelo menos cinco tipos de atores que têm tido papéis importantes em oferecer o pedido de desculpas. O primeiro grupo são os indivíduos, com um exemplo recente os “sorry books” que os cidadãos australianos assinaram e entregaram às crianças aborígenes que foram forçadamente retiradas de seus pais - apesar de cada um desses gestos serem privados, eles tornam-se políticos quando considerados coletivamente. Outra ilustração possível, como sugerem os autores, pode ser observado com os cidadãos da África do Sul pedindo desculpas uns aos outros como parte da Comissão de Verdade e Reconciliação.

O segundo grupo são as organizações profissionais e comerciais, como foi o caso da polícia australiana pedindo desculpas pelo papel que sua força exerceu com as gerações roubadas ou, mais recentemente, quando o CEO da Goldman Sachs pediu desculpas, em 2009, pelos erros que contribuíram para a crise global financeira. O terceiro tipo de ator que pode ser pensado são as organizações religiosas, como Cunningham coloca ter sido determinadas ordens de freiras e monges que foram responsáveis por abusos em seus internatos. Já o quarto ator seria definido como sendo os líderes espirituais oferecendo pedido de desculpas públicos, como o papa se retratando pelas atrocidades cometidas durante as Cruzadas e pelo papel da Igreja Católica no Holocausto. O quinto e último ator categorizado, que o autor considera o mais relevante politicamente, são os pedidos de desculpas oferecido por Estados - alguns exemplos sendo o governo japonês pedindo desculpas pelo tratamento de seus prisioneiros de guerra durante a Segunda Guerra Mundial, ou o governo canadense pedindo desculpas pelo tratamento com seus povos nativos.

Para além de categorizá-lo a partir do ator que o está proclamando, uma segunda forma de pensar o pedido de desculpas é examinando pelo que estão tentando se retratar (Wilson e Bleiker, 2013). Assim, distinguem-se entre pedido de

desculpas históricos e contemporâneos. Fazendo uso da análise de Celermajer, os autores caracterizam o histórico como sendo aquele que remete a injustiças que ocorreram num passado remoto, normalmente lidando com situações que nem o perpetrador nem a vítimas estão vivos. Assim, não é mais possível admitir responsabilidade pessoal pelos crimes ou receber um pedido de desculpa pessoal por eles, o que torna especialmente difícil a determinação de responsabilidade e a atribuição de agência (Celermajer, 2009).

Já o pedido de desculpas contemporâneo acontece em contextos em que o trauma é recente, e as vítimas e os perpetradores estão encarando o desafio de conviver uns com os outros e reconstruir a comunidade. Tais concepções que separam história/contemporâneo e passado/presente serão desestabilizadas e vão dialogar, na próxima seção, com as propostas acima expostas de Bentley, Ahmed e Corntassel e Holder, que criticam o uso do pedido de desculpa e a noção linear de temporalidade que ele esconde e da qual parte. Se a manutenção dos erros não ficou no passado, mas se perpetua no presente, a questão temporal também pode ser entendida como uma ferramenta colonial auxiliando na higienização do colonizador.

2.3. A temporalidade

A reflexão proposta nesta seção irá passar por três afirmações principais, sendo embasadas por diferentes autores. Primeiramente, sugiro um entendimento da relação entre desculpa e tempo para, em seguida, sugerir um entendimento de tempo e comunidade política. Concluindo, irei propor uma interseção entre esses dois entendimentos, ou seja, como eles funcionam atuando juntos.

Conforme narrado anteriormente neste projeto, em junho de 2008 o primeiro ministro conservador, Stephen Harper, fez o pedido de desculpas em nome do Estado canadense aos sobreviventes indígenas do sistema de escola residencial. Glen Sean Coulthard, em seu livro “Red Skin, White Masks” (2014), em que critica o colonialismo contemporâneo, fala sobre como a atitude do político foi caracterizada como um “novo capítulo” na história das relações aborígenes e não-aborígenes no país, tendo sido um evento muito esperado e emocional. Em salas de estar, escritórios, igrejas e demais espaços de convívio, povos nativos e não-nativos se reuniram para testemunhar a ocasião histórica. Apesar de o ceticismo dos nativos

com relação ao pedido de desculpas ter estado bem presente nos dias que o antecederam, Coulthard (2014) afirma que logo antes de ele ocorrer, muitos acreditaram que a fala de Harper seria um “primeiro passo” genuíno e necessário no longo caminho de perdão e reconciliação.

No entanto, não demorou até que o benefício da dúvida fosse dissipado. No dia 25 de setembro de 2009, em uma reunião do G20 em Pittsburgh, na Pensilvânia, Harper alegou que os canadenses “não tinham história de colonialismo” (2014). Ele continuou: *“We have all of the things that many people admire about the great powers but none of the things that threaten or bother them.”*¹⁹ No mês seguinte, no dia 1 de outubro de 2009, o Chefe Nacional da Assembléia das Primeiras Nações, Shawn Atleo, respondeu ao primeiro ministro: *“The Prime Minister’s statement speaks to the need for greater public education about First Nations and Canadian history... The future cannot be built without due regard to the past, without reconciling the incredible harm and injustice with a genuine commitment to move forward in truth and respect.”*²⁰. A premissa que fica evidenciada nesse raciocínio seria a de como todo pedido de desculpas envolve uma formulação de um passado em que houve a violação e de um presente e futuro possíveis em função da reconciliação que se acredita que irá acontecer a partir daquele momento. Isso é, os pedidos de desculpa políticos, proponho, envolvem tanto uma construção específica da relação temporal entre passado, presente e futuro, quanto um conteúdo específico para essas categorias.

Ambas falas são reações de um movimento global já em vigor há algumas décadas, conforme comentado anteriormente, que advoga que o perdão e a reconciliação são premissas importantes para amenizar ou resolver os impactos sociais causado por violência intraestatal, atrocidade em massa e injustiça histórica. Tais mudanças e como elas ocorrem podem permitir que ferramentas de (re)construção do Estado sejam naturalizadas. Assim, aqui, busco apresentar brevemente a argumentação do que o entendimento de tempo esconde. Isso é, como a compreensão específica de passado, presente e futuro, que também ecoa nas

¹⁹ Fala do primeiro ministro publicada na matéria da Reuters encontrada no endereço de link: <https://www.reuters.com/article/columns-us-g20-canada-advantages/every-g20-nation-wants-to-be-canada-insists-pm-idUSTRE58P05Z20090926>

²⁰ Fala do representante publicada no veículo The Georgia Straight encontrada no endereço de link: <https://www.straight.com/blog/shawn-atleo-criticizes-stephen-harper-over-no-history-colonialism-remark>

reações aos pedidos de desculpas, pode ser analisada como um instrumento violento, especificamente no caso canadense. Ou seja, caracterizado como um novo momento, o pedido de desculpa pretende que a comunidade se realinhe, “*gets back in step, clocks and watches set to the same time – as if by setting off again from the same point we can’t help but arrive at the destination all together and without fractures*” (Bastian, 2013, p. 111).

De acordo com Bastian (2013), há literaturas em história, genealogia, memória e trauma que evidenciam a atenção ampla dada a dimensões temporais de pertencimento como mecanismos de inclusão e exclusão sociais. Essa bibliografia, a autora coloca, contribuiu enormemente para desviar da idealização de comunidades estáticas e homogêneas em direção a um entendimento de pertencimento como dinâmico, não-linear e baseado em múltiplas histórias. No entanto, Bastian (2013) pondera, tais abordagens não dão atenção propriamente ao tempo. Apesar de a importância da dimensão temporal ser reconhecida, a autora alerta que a reivindicação contínua de diversas disciplinas da ciência social e das humanidades de que o tempo é um elemento de análise em escassez, mostra que ainda deve ser trabalhado como são outros conceitos metafísicos como identidade e espaço. A preocupação é que sem uma atenção explícita à maneira pela qual o tempo é pensado, suposições como linearidade do tempo e neutralidade podem implicitamente moldar essas análises de formas problemáticas.

Em outras palavras, Bastian opta por focar particularmente na compreensão de continuidade, descontinuidade e simultaneidade das filosofias ocidentais tradicionais de tempo para explorar como continuam a problematicamente moldar os entendimentos de quem pode pertencer à comunidade política e de que formas. Afirmando que olha para os debates acerca de pedidos de desculpas políticos, Bastian lembra que outros aspectos dessa problemática já foram abordados em debates como o do nacionalismo, “*including the centrality of the development of imagined experiences of simultaneity within particular spatial borders (e.g. Anderson, 1991), which is often held in tension with an awareness of the structural impossibility of attaining such an experience (e.g. Bhabha, 1990)*” (Bastian, 2013, p. 96). A autora reflete, nesse sentido, que concentra na análise de tempo na base de que “*remaking social relations along less exclusionary lines thus requires that we challenge the supposed neutrality of these concepts and instead show how they*

are mobilized in varying ways in the construction of 'insiders' and 'outsiders'” (Bastian, 2013, p. 95).

No movimento de pensar a temporalidade e abordando a cidadania enquanto um fenômeno, Shapiro (2000) aponta para a dualidade implícita no conceito de Estado-Nação. Por um lado, o Estado é entendido como uma entidade territorial que historicamente expandiu seu controle político, legal e administrativo ao monopolizar a violência e incorporou diversas subunidades em um entidade legal e administrativa com fronteiras definitivas (Shapiro, 2000, p. 80). Por outro lado, a Nação pressupõe a existência sempre já presente de uma cultura coerente, com o compartilhamento de origem ou com um povo com uma coerência histórica estável. Assim a manutenção simbólica do Estado-Nação, como propõe Shapiro, requer a gestão de não só de espaços territoriais, como de narrativas históricas. Em modalidades de autobiografias coletivas - observadas, por exemplo, em documentos oficiais, histórias e comentários jornalísticos, o estado nação é roteirizado de formas que buscam impor coerência no que é, na verdade, uma série de condições fragmentadas e arbitrárias de montagem histórica. Já com relação às contestações a tais autobiografias, outras modalidades de escrita, como diários ou romances, desafiam tais roteiros e artifícios performáticos de coerência nacional e social. Nesse sentido, como resultado, a identificação temporal do cidadão é suspensa em um conflito contínuo de discursos e narrativas, como exemplifica:

Fuentes offers a gloss on the relationship between writing and the imagination of time when, after losing his way on a driving trip, he stopped to ask directions of a Mexican peasant in the Morelos region. He asked the peasant the name of the village into which he had wandered, and the man responded: 'That depends, we call the village Santa Maria in times of peace. We call it Zapata in times of war' (Fuentes, 1982: 61). Stunned by the response, Fuentes ascribes a knowledge to the 'old campesino' that 'most people in the West have assiduously ignored since the seventeenth century: that there is more than one time in the world, that there is another time existing alongside, above, underneath the linear time of the calendars of the West' (p. 61) (p. 82, 2000).

Em termos derridianos, Fuentes reconhece que sempre há um rastro de não-presença na presença, como a presença do tempo histórico do Ocidente tem dívidas com outros tempos. Sugere, a partir disso, que o controle do Estado-Nação sobre a identidade é baseado em um “modelo unívoco de temporalidade” (p. 83, 2000) e que uma crítica da hegemonia ocidental deve ser um desafio ao monopólio ocidental das concepções de futuro e ao apagamento do Ocidente a passados alternativos.

Desenhando uma investigação da relação entre periodização e modernidade na política internacional, Chamon e Lage (2015) argumentam: “*the act of*

periodization, when naturalized as either natural or simply heuristic, implicates the production of what Richard Ashley called, in another context, a “deep structure”, that is, “an autonomous code, a fixed generative principle” that disciplines meaning and fixes contingencies, giving an appearance of coherence and stability (Ashley, 1988, p. 232, *apud* Chamon e Lage, 2015, p. 69). Em outras palavras, sugerem os autores, ao criar limites claros na história, a periodização permite que a produção de períodos enquanto entidades coerentes os torna claramente diferenciáveis de outras entidades coerentes. Assim, propõem, a não-problematização da periodização entre a pré-modernidade e a modernidade tende a produzir os dois períodos como entidades coerentes e homogêneas.

No entanto, esse acordo resulta em uma espécie de chantagem²¹, que prevê que se pode somente aceitar ou rejeitar o discurso coerente apresentado, ou seja, qualquer presente deve ser moderno ou não moderno. Eles desenvolvem:

Acceptation or repudiation of the deep structure are the only available alternatives. As both options revolve around the presence or absence of the same discursive sovereign center, that is, of a delimited (because periodized) concept of modernity, the array of possibilities available for imagining and interrogating difference towards alternative modernities is considerably limited. To periodize, in this sense, becomes not a neutral, epistemological or hermeneutical matter of giving names to, or unveiling, what is already present in history itself, but a political technique that constitutes the very grounds of history, their internal and external limits, and regulates past, present, and future. (Chamon e Lage, 2015, p. 69-70)

Já para Kathleen Davis, de maneira similar, a periodização “*does not refer to a mere backdescription that divides history into segments, but to a fundamental political technique—a way to moderate, divide, and regulate—always rendering its services now. In an important sense, we cannot periodize the past*” (Davis, 2008, p. 5, *apud* Chamon e Lage, 2015, p. 70). Tal noção, segundo Chamon e Lage, contrasta com o que ela vê como a prática da periodização como uma supressão da política. Isso é:

Such conceptualization leads her to look into the break that allegedly separates the “medieval”, the “sacred”, the “feudal” from the “modern”, the “secular”, the “capitalist” as an operation intrinsically connected to particular conceptions of sovereign state and secular politics. The reproduction of the medieval/ modern periodization is not an empirical claim to history, but a philosophical and political problematization: “modernity” works as the historical period in which the modern state has freed itself from the ecclesiastical authorities and that capitalism developed out of feudal relations; at the same time, this historical period is exactly

²¹ Quanto aos pedidos de desculpas, a ser discutido mais detalhadamente no próximo capítulo, proponho que as periodizações que o constituem também carregam essa “chantagem”, nos termos de Chamon e Lage. A propagação da concepção de passado/presente no pedido de desculpa também só dá abertura para duas possíveis reações: aceitá-lo ou rejeitá-lo.

what constructs, hierarchically, that from which it has historically freed itself (DAVIS, 2008) (Chamon e Lage, 2015, p. 70) .

Constantin Fasolt também trabalha esse movimento, afirmando: “[modern political thought] presupposed ideas like ‘politics’ and ‘the state’ that were only the result of the development under investigation” (FASOLT, 2004, p. 219, apud Chamon e Lage, 2015, p. 70), incorrendo em um movimento que privilegia modernidade contra Idade Média. Nesse sentido, sugerem:

The “Modern world” is political by nature, precisely in its being historical; its reality derives from a subject’s projection, not from its quality of being so “in itself”. A particular conception of the state and a particular conception of the subject are both built into the limits of history and, hence, in the articulation between history and politics, between “modernity” and “its others”. It is impossible to step outside history to grasp the past as a metaphysical origin; history already presupposes an origin without which it is impossible, but with which it is not purely historical, but also political (FASOLT, 2004) (Chamon e Lage, 2015, p. 70).

Segundo Chamon e Lage, tanto Fasolt quanto Davis acreditam que o principal problema com periodização advém da afirmação de crença de que um dos centrais papéis da história deve ser produzir conhecimento sobre o passado, assim apagando as pressuposições dessa prática. Diante disso, afirmam:

Such problematization of the political implications of periodization can be said to be inscribed in every performative act that aims at tracing lines at once between a “before” and an “after” and between “us” and “them”, being constitutive of the most pervasive acts of periodization that are constantly reenacted and/or presupposed in daily and academic discourses. Furthermore, they both highlight how the modern/pre-modern divide is directly related to some of our deepest commitments such as freedom, the state, citizenship, and history (Chamon e Lage, 2015, p. 70)

Resumidamente, concluem que essas reflexões atentam para o fato de que a periodização nunca é somente uma descrição do passado. É, assim, um movimento político que atua em direção à produção de identidades e diferenças.

Trazendo um olhar sobre a heterogeneidade do tempo, Partha Chatterjee (2004) cita Benedict Anderson, quando ele fala sobre o ideal universal de nacionalismo cívico e como a nação vive em um tempo vazio homogêneo. Tal entendimento, ele sugere, segue o pensamento histórico moderno que imagina o espaço social como sendo distribuído em um tempo vazio homogêneo - o que, complementa, um marxista poderia chamar de tempo do capital. Segundo ele:

Empty homogeneous time is the time of capital. Within its domain, capital allows for no resistance to its free movement. When it encounters an impediment, it thinks it has encountered another time—something out of pre-capital, something that belongs to the pre-modern. Such resistances to capital (or to modernity) are therefore understood as coming out of humanity’s past, something people should have left behind but somehow haven’t. But by imagining capital (or modernity) as an attribute of time itself, this view succeeds not only in branding the resistances

to it as archaic and backward, but also in securing for capital and modernity their ultimate triumph, regardless of what some people may believe or hope, because after all, time does not stand still (Chatterjee, 2004, p. 4).

A partir das problematizações e concepções acerca do conceito de tempo e periodização expostos nesta seção, sugiro que todo pedido de desculpa político envolve uma formulação de um passado em que houve violação e de um presente/futuro possível em função da reconciliação. Em seguida, propus como o Estado-Nação é um aparato de organização tanto temporal quanto espacial, sendo território e narrativa, ou seja, ele só existe por meio de uma relação entre passado/presente/futuro. Combinando o entendimento da relação entre desculpa e tempo com o entendimento de tempo e comunidade política acima exposto, proponho que o pedido de desculpa opera uma construção temporal típica do Estado-Nação e se insere, nesse contexto, dentro das disputas ao redor da construção da (e do pertencimento espaço-temporal à) comunidade política. Será analisado, assim, no próximo capítulo, de que maneira essas concepções aparecem no caso específico do Canadá.

3. Pedindo desculpas, (re)escrevendo histórias

Neste capítulo, proponho três movimentos, todos visando entender o pedido de desculpas político como um instrumento de poder e como ele opera no Canadá. Primeiramente, irei tratar das exigências das comunidades. Em seguida, analiso, a partir do pedido de desculpas, sob a ótica do colonialismo e da temporalidade, quais são as respostas que as igrejas e o Estado canadense dão para tais demandas, a partir das suas narrativas. Por último, busco, em dois casos, apontar quais são os limites do discurso de pedidos de desculpas, o possível e o impossível.

3.1. Nunca mais! Exigências e suas vítimas

Nos era proibido falar nossa língua de origem e muitos de nós acabamos por esquecer nossa língua materna. Claro que não tínhamos acesso a nossos pais e a nossos avós para que nos ensinassem os elementos essenciais de nossa cultura. Ao invés de desfrutar do aconchego familiar, as crianças sofriam privações, falta de afeto e apenas tinham como amigos as outras crianças para nos apoiar. Muitos entre nós sofreram abusos sexuais e punições corporais. É difícil conciliar essas práticas com a aplicação de qualquer princípio cristão (Saganash, 2005, p. 85, tradução livre da autora).

No esforço de expor o funcionamento político do pedido de desculpas por meio da análise das narrativas de cada parte envolvida na história da violência ocorrida no estado canadense, propõe-se que uma das maneiras pela qual se é possível identificar a narrativa da comunidade indígena, dentro desse contexto reconciliatório, seria a demanda das Primeiras Nações pelo pedido de desculpa. Em “Apologies to Indigenous Peoples in Comparative Perspective”, Michael Tager (2014) analisa comparativamente o processo do pedido de desculpa nos Estados Unidos, na Austrália e no Canadá. Em determinado momento de seu artigo, ele aponta que um dos fatores que explicam o “relativo sucesso” na Austrália e no Canadá seria a maior mobilização indígena por um pedido de desculpa do que o que ocorreu nos Estados Unidos. No Canadá, ele menciona, o líder nativo Phil Fontaine passou por abuso quando frequentava uma escola residencial. Como chefe da Assembleia das Primeiras Nações (AFN, na sigla em inglês), ele pressionou intensamente por uma resposta ao relatório da Royal Commission on Aboriginal Peoples (RCAP). Criada em 1990 para avaliar o status de povos indígenas e fazer recomendações para reformas, o RCAP emitiu o relatório com um capítulo que detalhava as condições precárias das escolas residenciais e o abuso generalizado que lá ocorria, defendendo a realização de investigações com ações remediadoras

conforme fossem apropriadas, incluindo um pedido de desculpas e compensação (Royal Commission on Aboriginal People, 1996, ver p. 364 - 367, *apud* Tager, 2014, p. 6). Ainda segundo Tager, a elite política canadense, que também pode ser lido como sendo o governo, não adotou os resultados dessa pesquisa, não endossando nenhuma de suas 440 recomendações. O relatório pedia mais investimentos em moradia, educação e treinamento para o mercado de trabalho para nativos, além de propor expandir o status soberano das Primeiras Nações, após uma derrota apertada do referendo sobre Quebec se separar do Canadá, gerando medo sobre a desintegração do país.

Na medida em que o governo de Jean Chrétien aparecia querer engavetar o documento, Fontaine tinha reuniões semanais com a Ministra para Assuntos Indígenas em 1997 para discutir os resultados do documento (Tager, 2014, p. 7). De acordo com Tager, a pressão da Assembleia ajudou a persuadir um governo relutante a fazer seu primeiro pedido de desculpa em 1998, realizado por Stewart, a ser analisado mais adiante nesta dissertação. Matthew Coon Come, no entanto, que sucedeu Fontaine como chefe da AFN em 2000, com uma postura de mais confronto, considerou o pedido de desculpa de 1998 inadequado (Johnson, 2000, *apud*, Tager, 2014, p.7). Ele pedia, em contrapartida, uma Comissão de Verdade e Reconciliação (TRC, na sigla em inglês) no estilo da que ocorreu na África do Sul, com audiências públicas e um acordo compreensivo a todos que foram estudantes nas escolas residenciais, aqueles que sofreram e não sofreram abuso, pelo trauma de terem sido removidos de suas famílias e pela perda de cultura e linguagem (Mofina, 2000, *apud*, Tager, 2014, p. 7). Essas questões formaram a posição oficial da AFN, mas o “radicalismo” - nos termos do governo à época - de Coon Come tornou as negociações com o governo mais difíceis (Thompson, 2001, *apud*, Tager, 2014, p.7). No entanto, a reeleição de Fontaine em 2003 para chefe da AFN renovou o diálogo, de acordo com Tager (2014).

Outro fator que contribuiu para pressionar o governo foram os processos iniciados por nativos. Cem ex-estudantes das escolas residenciais apresentaram ações judiciais por abusos em 1996. Um ano depois, já haviam 600, e em 1998, já eram 1.600. Em 2005, o número subiu para mais de 13.000 (Sillars, 1998; Simpson, 2005, *apud* Tager, 2014, p. 7). Em 1998, após um tribunal ter determinado que as igrejas e o governo eram legalmente responsáveis pelo abuso nas escolas residenciais (Cox, 1998, *apud* Tager, 2014, p. 7), as comunidades indígenas

começaram a apresentar ações judiciais coletivas. Com isso, o governo tentou estabelecer um sistema de resolução, que previa que pagaria 70% dos acordos, e as igrejas pagariam 30%. No entanto, a alternativa não funcionou, visto que, pela primeira vez, em 2005, um tribunal aprovou uma ação judicial coletiva, em que o governo era potencialmente extensamente responsável - o que levou a um acordo no mesmo ano em que o governo alocou cerca de \$2 bilhões para ex-alunos das escolas residenciais, com adicional para aqueles que sofreram abusos físicos ou sexuais (Jacobs, 2005, *apud* Tager, 2014, p. 8).

Ao concluírem que mesmo após a implementação do acordo de 2005 alcançada com o último governo, a administração de Harper não aparentava que iria emitir um pedido de desculpa, líderes indígenas passaram a tomar ações mais diretas, como a AFN definindo um dia nacional de protesto em junho de 2007. Conhecido como “Day of Action” (em português, Dia da Ação), o dia reuniu grupos aborígenes canadenses em protestos pelo país para chamar atenção para a pobreza, a saúde e os problemas sociais que indígenas vivendo dentro e fora das reservas do país estavam encarando. Ou seja, as manifestações não foram diretamente sobre o ocorrido nas escolas residenciais, mas sobre as violências estruturais²² a que estão submetidos. Conforme publicou a Reuters na época²³, em Ottawa, cerca de 1.000 pessoas (algumas segurando cartazes “Make First Nations Poverty History”), seguiram pela capital até uma ilha no Rio Ottawa. No Morro do Parlamento, montaram dez barracas. Na ocasião, Fontaine, então chefe da AFN, falou para a reportagem: “Nós queremos que nosso povo seja tratado com dignidade e respeito. Nós estamos buscando necessidades básicas da vida que vêm com ser canadense” (*tradução livre da autora*, Sibonney, 2007). Apesar de os organizadores pedirem que não se fizesse bloqueios, um grupo dissidente do protesto, atrás de “atenção do público”, como seu líder mesmo definiu, de acordo com a matéria, acendeu fogueiras e montou barricadas. O líder do grupo, Shawn Brant, afirmou: “Nós certamente sabemos que nunca tivemos escuta do governo, nós nunca tivemos a compreensão do público canadense. Agora parece que temos. Vamos continuar a

²² A concepção de violência como sendo gerada “por estruturas organizadas e institucionalizadas”, e, assim, “naturalizada e oculta em estruturas sociais, que se expressa na injustiça e na exploração e que conduz à opressão dos indivíduos” será utilizada ao longo desta dissertação (Minayo, 1994, *apud* Almeida e Coelho, 2008).

²³ Matéria encontrada no endereço de link: <https://www.reuters.com/article/us-natives/cross-canada-protests-denounce-natives-poverty-idUSN2926265620070629?feedType=RSS&rpc=22&sp=true>

apertar essas teclas e continuar essa campanha se é a isso que as pessoas respondem” (*ibidem*, 2007).

Ainda segundo a matéria, “o censo mostra que em torno de 1.3 milhão de canadenses, ou cerca de 4.4 por cento da população, têm alguma ancestralidade aborígene, incluindo índios, métis e inuítes”, e uma estimativa de 40% da população nativa vive em pobreza, em comparação com 15,7% do país como um todo. Diante dessas condições, os líderes aborígenes criticaram o primeiro ministro Stephen Harper, que se recusou a financiar um acordo de C\$5.1 bilhões assinado pelo governo liberal em 2005 para ajudar a retirar os nativos da pobreza - uma condição em que foram colocados, dentro da necessidade do Estado canadense de abarcar povos indígenas conforme sua lógica soberana, assim os marginalizando, sendo parte do que sofrem com a violência estrutural²⁴.

Voltando a tratar especificamente sobre as escolas residenciais, Fontaine, no movimento de reforçar as pressões ao governo, em abril de 2008, publicou um artigo na editoria de Opinião do jornal diário Toronto Star²⁵, em formato de carta aberta ao primeiro ministro Stephen Harper. Sob o título “*Apology to native people must end ‘denial of truth’*”, Fontaine abre o texto lembrando como, em meados de outubro de 2007²⁶, o governo prometeu pedir desculpas pelo sistema de escolas residenciais que gerou danos profundos para as crianças das Primeiras Nações, Métis e Inuítes. Nesse sentido, ele afirma como qualquer expressão ou palavra de desculpa seria de grande importância e cuidadosamente estudada - após 150 anos

²⁴ No livro “First Nations Child Poverty”, em que as autoras traçam uma revisão de literatura e uma análise sobre o problema especificamente quanto às crianças, há a discussão de que a crise de pobreza das comunidades indígenas no Canadá remonta a séculos de colonialismo, incluindo fome, doença, assassinato, perda de terra, acordos suspensos, escolas residenciais, pouco investimento do governo e discriminação no mercado de trabalho. Elas complementam, ainda, que o movimento de culpabilizar tais comunidades pela sua própria pobreza “justifica a inação do governo, e permite que outros canadenses ignorem ou neguem as formas pelas quais se beneficiam da desapropriação de terra, de crianças e de língua das pessoas aborígenes no seu país” (Britain e Blackstock, 2015, p. 17, tradução livre da autora).

²⁵ Texto pode ser encontrado no endereço de link: https://www.thestar.com/opinion/columnists/2008/04/22/apology_to_native_people_must_end_denial_of_truth.html.

²⁶ Em matéria da empresa de televisão canadense CBC que noticia o pedido de desculpas australiano aos povos nativos, Fontaine fala: “We hope that Canada's apology that was promised in the recent speech from the throne will be as significant and as full as sincere as the Australian government's apology”. O texto informa que o último discurso indicava que o primeiro ministro iria lançar uma Comissão de Verdade e Reconciliação sobre as escolas aborígenes e “usar essa ocasião para dar uma declaração de pedido de desculpa para fechar esse triste capítulo da nossa história”. Matéria encontrada no endereço de link:

<https://www.cbc.ca/news/canada/manitoba/australian-apology-to-native-people-sets-high-bar-for-canada-afn-1.708893>

esperando, só se aceitaria honestidade sobre “o sombrio período da nossa compartilhada história”. Além disso, para os sobreviventes, só seria aceito um pedido de desculpa que fosse feito na Câmara dos Comuns, onde o primeiro ministro se dirigiria ao Parlamento, à nação e ao mundo. Deveria ser, Fontaine continua descrevendo, um evento com significância e importância como houve na Austrália, por exemplo, e as galerias têm que estar lotadas de sobreviventes com suas famílias, assim como representantes da igreja e do governo.

Já sobre o conteúdo, fala que deve acabar a negação da verdade e da história. Deve, assim, levar consciência sobre a política de escolas residenciais e suas consequências desastrosas - admitir que foi errado, aceitar responsabilidade e dar garantias de que jamais acontecerá de novo. Ademais, o pedido de desculpas deve reconhecer que uma sequência de governos sistematicamente tentou “matar o índio na criança”, ao estabelecerem políticas que separavam crianças de suas famílias, proibiam o uso de línguas e culturas e doutrinavam esses povos para fazer com que acreditassem que quem eram e o lugar de onde vieram não eram bons o suficiente para a cidadania canadense. Assim sendo, Fontaine pede que se reconheça que as políticas causaram dano profundo, perda e luto a indivíduos, famílias, comunidades e subsequentes gerações e reconhecer a necessidade de reconciliação e cicatrização. Ele continua:

It should specify that several generations of children were deprived of day-to-day parental love and support; that mothers, fathers, grandparents, extended family members and communities were equally deprived of their children; that health care, nutrition and emotional needs of the children were neglected; that many lost the ability to speak our languages, practice our cultures; that thousands were scarred for life from deliberate physical, sexual and psychological abuse; and that some never returned home leaving their families to mourn their passing not even knowing where they were buried (Fontaine, 2008).

O artigo continua demandando que o Canadá peça desculpas por ignorar os tratados de direitos e os apelos dos ancestrais por uma boa educação para suas crianças, assim reconhecendo que eles tiveram uma educação inferior que afetou as oportunidades de emprego e os meios de sustento por gerações²⁷. As premissas

²⁷Em uma entrevista da Eliane Brum com Eduardo Viveiros de Castro, o antropólogo fala sobre o Brasil, no que proponho que pode ser extrapolado para o caso canadense, de forma generalizada: “O que aconteceu com a história do Brasil é que foi um processo circular de transformação de índio em pobre. Tira a terra, tira a língua, tira a religião. Aí o cara fica com o quê? Com a força de trabalho. Virou pobre. Qual foi sempre o truque da mestiçagem brasileira? Tiravam tudo, convertiam e diziam: agora, se vocês se comportarem bem, daqui a 200, 300, 400 anos, vocês vão virar brancos. Eles deixam de ser índios, mas não conseguem chegar a ser brancos. Pessoal, vocês precisam misturar para virar branco. Se vocês se esforçarem, melhorarem a raça, melhorarem o sangue, vai

racistas de inferioridade, desrespeito, discriminação e desigualdade, também devem estar claras como tendo sido as bases das políticas de assimilação dessas escolas, e que foram usadas para justificar a tentativa de destruição da identidade e que isso foi profundamente errado. A partir disso, e encaminhando sua carta para o final, o líder da AFN diz que os sobreviventes vão necessitar de garantias de que o governo do Canadá não vai de novo tentar destruir a identidade das comunidades indígenas como povos distintos, que não vai tentar comprometer suas línguas ou culturas nem vai tentar subestimar suas famílias ou comunidades. Assim sendo, Fontaine vai buscar garantias de que o Canadá vai respeitar seus direitos enquanto povos, “agora e no futuro”, reconhecendo e apreciando as diferenças. Em um tom mais pessoal e se posicionando como Chefe Nacional e sobrevivente de uma escola residencial, ele afirma que espera que, quando o Canadá pedir desculpas por todos esses erros, as demais vítimas, ao aceitá-las e, assim, perdoarem, possam seguir com suas vidas. Finaliza expondo suas expectativas sobre os efeitos a longo prazo do demandado:

To achieve the reconciliatory goals of the apology and ensure it will have a lasting and beneficial effect, it will be necessary for us all – survivors, government and church representatives alike – to embrace attitudes of honesty, generosity, humility, commitment and courage. The power of a sincere apology is in its satisfaction of a basic human need. It can heal wounds of those who have been hurt. It can help establish trust. It can restore human dignity and self-respect. It can take the first step toward reconciliation. A sincere and honest apology given can add to the sum of justice in the world (Fontaine, 2008).

Dois meses depois, em junho de 2008, Stephen Harper emitiu o esperado pedido de desculpas. Assim, nessa próxima parte deste capítulo, olharemos para a narrativa - e, assim, a versão - articulada ao redor dos pedidos de desculpas que responderam às diferentes demandas apresentadas acima.

3.2. A política nos pedidos de desculpas

Esta seção pretende seguir dois critérios a fim de organizar uma narrativa de eventos que aconteceram em contextos distintos, em momentos diferentes e com motivações variadas, esses sendo: o critério cronológico²⁸ e o critério do agente. Assim sendo, será dividida em blocos, apesar de se compreender que os pedidos de desculpas se comunicam, interagem e muitas vezes ecoam em determinados pontos.

virar branco. O que chamam de mestiçagem é uma fraude. O nome é branqueamento.” Entrevista encontrada em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html.

²⁸ As informações a respeito da cronologia dos eventos tiveram como um dos parâmetros principais uma linha do tempo realizada pela emissora CBC do Canadá, publicada no endereço de link: <https://www.cbc.ca/news/canada/a-timeline-of-residential-schools-the-truth-and-reconciliation-commission-1.724434>.

Será desenvolvido primeiro os pedidos de desculpa das igrejas; depois, seguiremos para os pedidos de desculpas de representantes do governo.

3.2.1. Os limites dos pedidos de desculpas eclesiásticos

No final dos anos 1970, as igrejas protestantes, católicas, anglicanas e metodistas do Canadá estavam recebendo diversas críticas por estarem sendo tão intimamente ligadas aos projetos coloniais de civilizar e catequizar povos indígenas, operando em escolas residenciais, e às consequências desastrosas de ambos. No entanto, somente em 1981 o assunto viria à tona mais publicamente, com a devida atenção dada. A ativista Alberta Billy, da nação Laichwiltach We Wai kai, de British Columbia, se posicionou em frente a membros da denominação protestante evangélica United Church of Canada e afirmou, como consta na matéria da jornalista Martha Troian (2011): “The United Church owes the Native peoples of Canada an apology for what you did to them in residential school.”²⁹ Apesar de ter deixado os representantes inicialmente paralisados, cinco anos depois, após muita discussão, o Rev. Robert Smith emitiu um pedido de desculpas em nome da Igreja. Nele, Smith foca principalmente em elencar quais ele acredita terem sido os erros principais de sua igreja³⁰:

Long before my people journeyed to this land your people were here, and you received from your Elders an understanding of creation and of the Mystery that surrounds us all that was deep, and rich, and to be treasured. We did not hear you when you shared your vision. In our zeal to tell you of the good news of Jesus Christ we were closed to the value of your spirituality. We confused Western ways and culture with the depth and breadth and length and height of the gospel of Christ. We imposed our civilization as a condition of accepting the gospel. We tried to make you be like us and in so doing we helped to destroy the vision that made you what you were (Smith, 1986).

O resultado desses fatos, ele coloca, é que “vocês e nós somos mais pobres” e “a imagem do Criador” está turva, e que a igreja não é o que foi feita por seu deus para ser. Assim, termina, finalmente, com o pedido de desculpa: “*we ask you to forgive us and to walk together with us in the Spirit of Christ so that our peoples may be blessed and God’s creation healed*”. Com essa formulação, a instituição religiosa, através de pedir desculpa pelo que gerou a missão de impor o cristianismo com parceria do Estado do Canadá no sistema de escolas residenciais, reitera essa

²⁹Informações encontradas na matéria com endereço de link: <https://newsmaven.io/indiancountrytoday/archive/25-years-later-the-united-church-of-canada-s-apology-to-aboriginal-peoples-A3-5m0AmGkKwie6ZS8cCjw/>.

³⁰ Documento encontrado no website da Igreja, junto a outros documentos sobre reconciliação: <https://www.united-church.ca/social-action/justice-initiatives/apologies>

mesma atitude, quando enfeita a frase de expressões cristãs, como “*Spirit of Christ*”, “*blessed*” ou “*God’s creation*”. Troian (2011) informa que, a princípio, a comunidade aceitou o pedido de desculpas. No entanto, demonstraram incômodo com o fato de que era vaga e não falavam “we, the United Church of Canada”, limitando-se a insistir no seu papel quanto à imposição da cultura europeia nos povos indígenas. Dezesete anos depois, em 1998, a Igreja emitiu novo pedido de desculpa, dessa vez explicitando o caso das escolas residenciais. Segundo James Scott, conselheiro geral da United Church para as escolas residenciais, a igreja tinha medo do que isso significaria em termos de processos e falência, mas acabou sendo positiva, garantindo boas mudanças dentro da instituição (Troian, 2011). O comunicado³¹ dessa vez foi emitido por Rev. Bill Phipps, em que começa:

As Moderator of The United Church of Canada, I wish to speak the words that many people have wanted to hear for a very long time. On behalf of The United Church of Canada, I apologize for the pain and suffering that our church’s involvement in the Indian Residential School system has caused. We are aware of some of the damage that this cruel and ill-conceived system of assimilation has perpetrated on Canada’s First Nations peoples. For this we are truly and most humbly sorry. To those individuals who were physically, sexually, and mentally abused as students of the Indian Residential Schools in which The United Church of Canada was involved, I offer you our most sincere apology. You did nothing wrong. You were and are the victims of evil acts that cannot under any circumstances be justified or excused (Phipps, 1998).

Na continuação de sua fala, Phipps declara como muitos dentro da igreja não entendem por que devem dividir a culpa por esse período da história canadense - mas, assim como compartilham muitas bênçãos de seus ancestrais, ele diz, também devem compartilhar seus fardos - esses sendo o fato de terem desonrado as lutas das Primeiras Nações e a riqueza de suas dádivas. O reverendo narra como estão no meio de uma longa e dolorosa jornada, uma vez que estão refletindo sobre os choros que não ouviram e sobre como se comportaram enquanto uma igreja. Sobre o futuro, afirma: “As we travel this difficult road of repentance, reconciliation, and healing, we commit ourselves to work toward ensuring that we will never again use our power as a church to hurt others with attitudes of racial and spiritual superiority. We pray that you will hear the sincerity of our words today and that you will witness the living out of our apology in our actions in the future”.

A congregação religiosa católica Missionary Oblates of Mary Immaculate, responsável pela maior parte das escolas residenciais, emitiu um comunicado, escrito por seu presidente Rev. Doug Crosby. Abrindo o texto, o representante

³¹ Documento encontrado no website da Igreja, junto a outros documentos sobre reconciliação: <https://www.united-church.ca/social-action/justice-initiatives/apologies>

escreve que, após 150 anos estando junto dos povos nativos no Canadá, a igreja sente que deve pedir desculpas por alguns aspectos dessa “presença”³². Um dos motivos pelo qual entendem que o pedido deve vir agora é simbólico: no ano seguinte, em 1992, fez “500 anos da chegada dos europeus nas costas da América”, e, com isso, enquanto diversas celebrações estão sendo marcadas para a ocasião: “*the Oblates of Canada wish, through this apology, to show solidarity with many Native people in Canada whose history has been adversely affected by this event*”. Além disso, o pedido, Crosby complementa, responde a críticas recentes de que no sistema de escola residenciais houve a ocorrência de abusos físicos e sexuais: “*We apologize for the existence of the schools themselves, recognizing that the biggest abuse was not what happened in the schools, but that the schools themselves happened*” (Crosby, 1991). Assim como fez a United Church, a Oblates elenca outros motivos pelo que sente necessidade de pedir desculpa, mencionando o encontro dos europeus com o povo nativo e sugerindo certa ingenuidade por parte da igreja, como apenas inserida em um contexto maior de colonialismo europeu:

We apologize for the part we played in the cultural, ethnic, linguistic, and religious imperialism that was part of the mentality with which the Peoples of Europe first met the aboriginal peoples and which consistently has lurked behind the way the Native peoples of Canada have been treated by civil governments and by the churches. We were, naively, part of this mentality and were, in fact, often a key player in its implementation. We recognize that this mentality has, from the beginning, and ever since, continually threatened the cultural, linguistic, and religious traditions of the Native peoples. (Crosby, 1991)

Já trazendo para a atualidade da época, Crosby diz que reconhece que os problemas das comunidades nativas hoje - esses sendo, por exemplo, o alto desemprego, o alcoolismo, violência doméstica, altos índices de suicídio - são resultados não de falha pessoal, mas de “séculos de imperialismo sistêmico” - qualquer povo que teve suas tradições arrancadas acabaria sofrendo com “doenças sociais”. Dessa forma, “pela parte que tivemos” de manter esse sistema, por mais “naive” que ela pode ter sido, “we sincerely apologize”. Pedem desculpas não só pelo papel da igreja no ocorrido, mas pela própria existência das escolas, tendo em vista que o maior abuso não foi o que aconteceu nessas escolas, mas que essas escolas aconteceram, sempre com a premissa de que “línguas, tradições e práticas religiosas europeias eram superiores às línguas, tradições e práticas religiosas nativas” (Crosby, 1991).

³² Documento pode ser visualizado no endereço de link: http://www.cccb.ca/site/images/stories/pdf/oblate_apology_english.pdf

Novamente mencionando como as motivações partiram de uma mentalidade colonial e um complexo de superioridade europeia, o reverendo expõe que as pessoas que operavam nesse sentido “deram suas vidas em dedicação a um ideal que, por mais sincero em sua intenção” foi - reitera - ingênuo: “These men and women sincerely believed that their vocations and actions were serving both God and the best interests of the Native Peoples to whom they were ministering. History has, partially, rendered a cruel judgment on their efforts”. Em seguida, termina a carta dizendo que, entendendo que com todo pedido de desculpa sincero há, implicitamente, a promessa de um novo modo de agir, a Oblates busca uma relação renovada com os povos nativos.

Dois anos depois, seria a vez da Anglican Church, também após receber muita crítica. Em um tom quase lírico³³, começando com uma descrição de uma espécie de tomada de consciência da igreja (como “I am deeply conscious of the sacredness of the stories that you have told and I hold in the highest honour those who have told them”), o arcebispo Michael vai repetir “I am sorry”, elencando os motivos pelos quais aquele pedido está sendo feito: por ter feito parte de um sistema que tirou crianças de suas casas e famílias; por ter tentado refazer a imagem dos povos nativos, tirando sua língua e traços da identidade; e pelo fato de que nas escolas houve casos de abusos físicos, sexuais, culturais e emocionais.

A última igreja a pedir desculpas foi a Presbyterian Church, no ano seguinte, em 1994³⁴. Enfatizando mais em um tom confessional, o texto começa esclarecendo que o movimento da igreja vem de novos entendimentos do passado, não de um senso de superioridade àqueles que viveram em outros tempos, visto que não teriam feito diferente no mesmo contexto. Também se inserindo dentro de um sistema maior de colonialismo, a igreja lista pelo que toma reconhecimento:

We acknowledge that the stated policy of the Government of Canada was to assimilate Aboriginal peoples to the dominant culture, and that The Presbyterian Church in Canada co-operated in this policy. We acknowledge that the roots of the harm we have done are found in the attitudes and values of western European colonialism, and the assumption that what was not yet moulded in our image was to be discovered and exploited. As part of that policy we, with other churches, encouraged the Government to ban some important spiritual practices through which Aboriginal peoples experienced the presence of the creator God (Presbyterian Church, 1994).

Ainda de acordo com o comunicado, muitos membros da igreja, “de boa fé”, se doaram em amor e compaixão para os aborígenes - o que a congregação

³³ Encontrado no endereço de link: <https://www.anglican.ca/tr/apology/english/>

³⁴ Encontrada no endereço de link: <http://www.presbycan.ca/residentialschools/confession.html>.

reconhece, junto com aqueles que, em um “insight profético”, estavam cientes dos danos que estavam sendo causados e protestaram, sem serem ouvidos. E a confissão segue, com um teor de que achavam cegamente de que aquilo seria o melhor para as comunidades:

We confess that The Presbyterian Church in Canada presumed to know better than Aboriginal peoples what was needed for life. The Church said of our Aboriginal brothers and sisters, "If they could be like us, if they could think like us, talk like us, worship like us, sing like us, work like us, they would know God as we know God and therefore would have life abundant". In our cultural arrogance we have been blind to the ways in which our own understanding of the Gospel has been culturally conditioned, and because of our insensitivity to aboriginal cultures, we have demanded more of Aboriginal peoples than the gospel requires, and have thus misrepresented Jesus Christ who loves all peoples with compassionate, suffering love that all may come to God through (Presbyterian Church, 1994).

Mais recentemente, em 2013, a igreja emitiu outro pedido de desculpa, dessa vez mais específico, aos ex-estudantes da escola residencial em Kenora, Ontário, onde experimentos médicos e nutricionais ocorreram³⁵. Na cerimônia em um memorial onde a instituição “*de ensino*” funcionava, com ex-alunos presentes, Peter Bush, representante da congregação, disse reconhecer que no local houve abuso físico, emocional e sexual e, por isso, pede desculpas. “We sinned, and I am sorry for that”, ele adicionou, alegando que a igreja quer reafirmar seu pedido de desculpa aos sobreviventes, mantendo o compromisso de reconciliação. Documentos haviam revelado na época que as crianças aborígenes que foram enviadas à instituição Cecilia Jeffrey foram sujeitadas a tratamentos experimentais para infecções de ouvido, assim como experimentos nutricionais e dentários, de acordo com o historiador canadense Ian Mosby (Mosby, 2013).

A igreja católica nunca pediu desculpas enquanto instituição, uma vez que alega que tem uma estrutura descentralizada, e que cada bispo diocesano é autônomo em sua diocese, conforme mencionado no início deste trabalho. Mesmo sendo uma das 94 recomendações da Comissão de Verdade e Reconciliação no Canadá que o Papa peça desculpas, até hoje há a recusa. Em março de 2018, em uma carta aos “povos indígenas do Canadá”, o bispo Lionel Gendron, presidente da Conferência Canadense dos Bispos Católicos colocou que o Papa Francisco não fugiu de reconhecer de injustiças que os povos indígenas encararam ao redor do mundo e de expressar arrependimento pelos erros passados. No entanto, não mencionando os termos, escondendo atrás de um nome técnico, Gendron diz que o pontífice não pode atender ao item 58 do relatório da Comissão de Verdade e

³⁵ Informações encontradas no site da emissora canadense CBC: <https://www.cbc.ca/news/canada/manitoba/church-apologizes-to-kenora-residential-school-survivors-1.1318382>

Reconciliação, que pede para que o Papa emita um pedido de desculpas “a sobreviventes, suas famílias, a comunidades pelo papel da Igreja Católica Romana pelo papel no abuso espiritual, cultural, emocional, físico e sexual das crianças das Primeiras Nações, inuítes e métis”³⁶ as escolas residenciais. Ele escreveu³⁷:

He [o Papa] has pointed to Indigenous Peoples as critical dialogue partners to whom the Church needs to listen. The Catholic Bishops of Canada have been in dialogue with the Pope and the Holy See concerning the legacy of suffering you have experienced. The Holy Father is aware of the findings of the Truth and Reconciliation Commission, which he takes seriously. As far as Call to Action #58 is concerned, after carefully considering the request and extensive dialogue with the Bishops of Canada, he felt that he could not personally respond. At the same time, sharing your pain, he has encouraged the Bishops to continue to engage in an intensive pastoral work of reconciliation, healing and solidarity with the Indigenous Peoples and to collaborate in concrete projects aimed at improving the condition of the First Peoples. With respect to their culture and values, the Pope encourages the young to gather the wealth of traditions, experience and wisdom that comes from the Elders, whilst inviting the Elders to make this patrimony available to the young, so that they might carry it forward while facing the challenges that life presents. (Gendron, 2018, p. 1)

O documento segue com Gendron afirmando que, no que diz respeito aos bispos, “nós escutamos seu convite para engajar honestamente e corajosamente com o passado, reconhecer as falhas de membros da Igreja Católica e dar passos ativos de solidariedade com Povos Indígenas em direção a um futuro melhor” (Gendron, 2018, p. 1, *tradução livre da autora*). Pede aos povos indígenas, assim, “compromisso” com esse movimento, realizado com “forte encorajamento do Papa Francisco” (*ibidem*, 2018).

Com relação às reparações promovidas pelas igrejas, em maio de 2016, o jornal canadense *The Globe and Mail*³⁸ publicou que a falha dos esforços da Igreja Católica de arrecadar dinheiro para a reconciliação e recuperação de aborígenes significou que as demais igrejas envolvidas no sistema de escolas residenciais foram liberadas de mais de C\$3 milhões em contribuições. Em 2007, cerca de 86 mil nativos canadenses fizeram um acordo com o governo do Canadá, chamado *Indian Residential Schools Settlement Agreement (IRSSA)*. Como as organizações católicas geriam a maior parte das escolas residenciais, ficaram com a maior parte

³⁶ Informação encontrada no endereço de link: <https://www.cbc.ca/news/politics/truth-and-reconciliation-94-calls-to-action-1.3362258>

³⁷ Documento encontrado no endereço de link: http://www.cccb.ca/site/images/stories/pdf/Letter_to_Indigenous_Peoples_-_27_March_2018_-_en.pdf

³⁸ Matéria encontrada no endereço de link: <https://www.theglobeandmail.com/news/politics/churches-escape-residential-school-settlement-obligations-in-wake-of-catholic-deal/article29767422/>.

das obrigações financeiras. De acordo com a reportagem, o programa de arrecadação da Igreja Católica conseguiu juntar apenas C\$3,7 milhões do seu objetivo de C\$25 milhões, o que fez reduzir o total requerido das igrejas Anglicana, United e Presbiteriana, uma vez que o acordo com o governo federal previa que as contribuições fossem de acordo com as dos católicos.

A Igreja Anglicana pôde ficar com C\$2, 7 milhões do que havia arrecadado e, com isso, devolver para as igrejas comunitárias locais - segundo um porta-voz, muitas dessas comunidades montaram programas de reparação com sua parte do dinheiro. A United Church pôde reduzir C\$450.000 da sua obrigação, também segundo um porta-voz. Já a Igreja Presbiteriana tinha chegado ao máximo de sua obrigação de C\$1.3 milhão para realizar programas de cura, logo, contratualmente não estava em posição de devolver nada. Quanto à Igreja Católica, o governo afirmou, em e-mail ao jornal, que o acordo liberando a instituição de suas contribuições financeiras é confidencial. A reportagem ouviu, ainda, Fontaine, líder da AFN, que disse que a reconciliação não está sob risco por essa questão do financiamento: *“The fact that there is this misunderstanding or unresolved issue doesn't compromise in any way the efforts to bring about reconciliation. Because reconciliation is not simply a matter of money, though it's an important consideration”* (Galloway e Fine, 2016).

Observados os pedidos de desculpas das igrejas envolvidas, proponho que, conforme foi sugerido ao longo das apresentações dos textos, essas instituições religiosas entendem suas participações nas violências cometidas contras as comunidades indígenas como sendo parte (muitas vezes, ingênua, ou com intenções boas, ou de boa fé) de uma estrutura maior de imperialismo e colonialismo europeu. Ou seja, na motivação principal de “levarem a palavra de Deus” para esses povos, acabaram vendo-se em um cenário de abusos contra um determinado grupo, que, uma vez que entendem ter sido circunstancial, inscrevem os acontecimentos como estando limitados ao passado. Sugiro que a maior parte dos pedidos de desculpa ocuparam mais espaço de seus comunicados falando sobre o colonialismo e como estavam inseridos nessa lógica ocidental civilizatória, do que falando especificamente sobre o sistema de escolas residenciais.

No primeiro pedido de desculpa, a United Church, por exemplo, fala sobre como “confundi os jeitos e as culturas ocidentais” com o “gospel de Cristo”. Já a Missionary Oblates of Mary Immaculate diz que “ingenuamente” faziam parte da mentalidade do imperialismo cultural, étnico, linguístico e religioso. A Igreja

Anglicana, mesmo sendo a que mais focou no caso específico, também sugeriu que fizeram “parte de um sistema que tirou vocês e suas crianças de suas casas e família”. Na lista com os fatos pelos quais toma conhecimento, a igreja presbiteriana fala sobre como seus erros têm raízes “nas atitudes e valores do colonialismo europeu ocidental” e como estavam “cegos”. A igreja católica, única a se recusar a pedir desculpa enquanto instituição, não fala sobre o colonialismo diretamente nem sobre as escolas residenciais, limitando-se a falar sobre “erros passados”. Proponho, diante dos pedidos de desculpa que focam na conjuntura colonialista, que seus entendimentos passam por uma premissa de que o processo acabou, o que acaba por autorizar a associação das violências a serem desculpadas com o colonialismo europeu. Os pedidos, divulgados por cartas, mensagens, comunicados, tudo por escrito, sem qualquer interlocução performatizada, reforça e escancara o perpetrador como estando no centro da reconciliação e apaga a versão das vítimas.

3.2.2. Até onde vão os pedidos de desculpas oficiais?

A escritora Emily M. Keeler (2017) publicou no site da emissora CBC do Canadá um artigo intitulado “*Sorry - can we talk about why Canadians apologize so much?*”³⁹, em que, bem-humorada, trata sobre como, no Canadá, pedem-se desculpas com frequência e rapidamente. Ela fala sobre o hábito que se tem no país de usar “*sorry*” com a intenção de pedir licença, como para pedir o ketchup para o garçom no restaurante. Conta, ainda, quando quase foi atropelada por um caminhão e, antes de o motorista poder dizer qualquer coisa a ela, já disparou: “*sorry!*”. Observando esse conhecido costume canadense, Keeler desenvolve que há algumas teorias que tentam explicá-lo. Uma delas, ela propõe, é que o cidadão do Canadá herdou uma certa peculiaridade (“*awkwardness*”) inata como subproduto da colonização britânica (Keeler, 2017).

Keeler lembra que, quando o atual primeiro ministro Justin Trudeau foi eleito, ele disse ao The New York Times⁴⁰ que o país não tem uma identidade principal, não há um Canadá “*mainstream*”. Para ela, que concorda com o político,

³⁹ Artigo publicado no endereço de link: <https://www.cbc.ca/2017/sorry-can-we-talk-about-why-canadians-apologize-so-much-1.3939997>

⁴⁰ Matéria encontrada no endereço de link: https://www.nytimes.com/2015/12/13/magazine/trudeaus-canada-again.html?_r=0

é exatamente essa falta de clareza central, essa frouxidão, que torna a cultura boa. Ser canadense, Keeler coloca, é não ser “americano”, no que ela quer dizer, é não ser estadunidense. “Por exemplo, nossos vizinhos para o sul acabaram de eleger um líder para quem a palavra ‘desculpa’ pode até nem existir”, desenvolve, em referência a Donald Trump. Nos Estados Unidos, emitir um pedido de desculpa é quase que uma admissão de fraqueza. Já no Canadá, fala-se tanto “desculpa” que a província de Ontário teve que elaborar uma lei em 2009 chamada Apology Act para limitar a responsabilização de uma pessoa por ter pedido desculpa, e isso ser usado como evidência⁴¹. Assim, os advogados poderiam defender seus clientes que pediram desculpas, apesar de não serem culpados.

No nível do Estado, o Canadá faz refletir esse hábito, no entanto, no que proponho, não se trata de um costume herdado, mas, ao menos no âmbito dos pedidos de desculpas oficiais, de uma tecnologia de poder. O governo do país, entre diversos exemplos, pediu desculpas para os nipo-canadenses pelos campos de concentração durante a II Guerra Mundial, em 1988⁴², para os ítalos-italianos pela internação devido a supostos papéis de liderança em organizações fascistas, em 1990⁴³, para a comunidade LGBT canadense por décadas de sistemáticas opressões e rejeições, em 2017⁴⁴ e para “as mães e os pais cujas crianças não salvaram, as filhas e os filhos cujos pais não ajudamos” na decisão parte de uma política externa antissemita de rejeitar a entrada de um barco com refugiados saindo da Alemanha nazista, em 2018⁴⁵. No que interessa especificamente a este trabalho, levaremos em consideração para análise de três pedidos de desculpas oferecidos por

⁴¹ Nessa lei, conceitua-se: “‘apology’ means an expression of sympathy or regret, a statement that a person is sorry or any other words or actions indicating contrition or commiseration, whether or not the words or actions admit fault or liability or imply an admission of fault or liability in connection with the matter to which the words or actions relate. 2009, c. 3, s. 1”. Sobre o entendimento dos efeitos de um pedido de desculpa, pedido por conta própria ou por outro indivíduo, a lei propõe: (a) does not, in law, constitute an express or implied admission of fault or liability by the person in connection with that matter; (b) does not, despite any wording to the contrary in any contract of insurance or indemnity and despite any other Act or law, void, impair or otherwise affect any insurance or indemnity coverage for any person in connection with that matter; and (c) shall not be taken into account in any determination of fault or liability in connection with that matter. 2009, c. 3, s. 2 (1). Encontrado em: <https://www.ontario.ca/laws/statute/09a03&pm=pd>.

⁴² Informações em: <https://www.cbc.ca/archives/government-apologizes-to-japanese-canadians-in-1988-1.4680546>.

⁴³ Informações em: <https://www.cbc.ca/news/canada/ottawa/apology-to-interned-italian-canadians-questioned-1.971511>.

⁴⁴ Informações em: <https://www.cbc.ca/news/politics/homosexual-offences-exunge-records-1.4422546>.

⁴⁵ Informações em: <https://www.nytimes.com/2018/11/07/world/canada/trudeau-apology-jews-st-louis.html>.

representantes do governo para as Primeiras Nações, os Métis e Inuítes: a ministra de Assuntos Indígenas e do Desenvolvimento do Norte, Jane Stewart; o primeiro ministro Stephen Harper; e o primeiro ministro Justin Trudeau.

Em janeiro de 1998, uma Afirmação de Reconciliação foi entregue, por escrito, para Phil Fontaine, à época líder da AFN, conforme citado anteriormente. No comunicado, Stewart descreve como “infelizmente, nossa história a respeito do tratamento de povos aborígenes não é algo de que podemos nos orgulhar”. Isso é, “atitudes de superioridade racial e cultural” levou à supressão de culturas e valores aborígenes e, como um país, há o fardo de “ações passadas que resultaram no enfraquecimento da identidade dos povos aborígenes”. Além disso, deve-se reconhecer, ela coloca, que o impacto dessas ações até destruíram o território tradicional dessas comunidades, ao serem realocadas e por determinações do Indian Act⁴⁶. Em seguida, Stewart foca no sistema de escolas residenciais:

This system separated many children from their families and communities and prevented them from speaking their own languages and from learning about their heritage and cultures. In the worst cases, it left legacies of personal pain and distress that continue to reverberate in Aboriginal communities to this day. Tragically, some children were the victims of physical and sexual abuse. (...) To those of you who suffered this tragedy at residential schools, we are deeply sorry (Stewart, 1998⁴⁷).

Junto a esse pedido de desculpa oficializado, o governo criou um fundo de \$350 milhões como um primeiro passo para lidar com o legado de abuso físico e sexual, além de definir planos para o desenvolvimento da comunidade e o fortalecimento da governança indígena. No entanto, para a comunidade indígena, de acordo com matérias do jornal The New York Times e The Washington Post⁴⁸, as ofertas de reparação não foram suficientes e era esperada uma afirmação mais contundente do governo.

O próximo episódio aconteceu somente dez anos depois, quando Stephen Harper ofereceu o primeiro pedido de desculpas oficial do principal representante do governo do Canadá. Logo no início de sua fala, que foi televisionada e recebeu

⁴⁶ Promulgado em 1867 pelo Parlamento do Canadá, o Indian Act era um estatuto que tratava dos direitos das Primeiras Nações (não incluía Métis e Inuítes) a partir da premissa de que o governo federal tinha competência exclusiva para legislar em relação a essas comunidades. Informações em: <https://www.cbc.ca/news/canada/background-the-indian-act-1.1056988>

⁴⁷ Comunicado encontrado em: <https://www.facinghistory.org/stolen-lives-indigenous-peoples-canada-and-indian-residential-schools/chapter-5/government-apologizes>.

⁴⁸ Informações encontradas em: <https://www.washingtonpost.com/wp-srv/inatl/longterm/canada/stories/apology010898.htm> e <https://www.nytimes.com/1998/01/08/world/canada-s-indigenous-tribes-receive-formal-apology.html>.

atenção nacional e mundial⁴⁹, o primeiro ministro colocou: “*The treatment of children in Indian Residential Schools is a sad chapter in our history*”. Sugerindo que esse capítulo já acabou, está no passado, ele vai continuar para explicitar o que ocorreu nas escolas residenciais, destacando dois objetivos centrais do sistema: remover e isolar crianças das influências de suas casas, famílias, tradições e culturas e assimilá-las na cultura dominante. Marcando bem claramente o tempo em que está atualmente, diferente do passado que acabou de narrar, o qual ele nega, Harper afirma categoricamente: “*Today, we recognize that this policy of assimilation was wrong, has caused great harm, and has no place in our country*”. Assim, o governo agora reconhece que as consequências do que foi implementado foram profundamente negativas e que as políticas tiveram impactos duradouros para essas comunidades. Apesar de alguns ex-alunos terem falado positivamente sobre suas experiências nessas escolas, ele destaca, a maioria dos relatos são trágicos e o legado dessas escolas é ter contribuído para problemas sociais que continuam a existir. Nesse panorama, o governo diz reconhecer que a ausência de um pedido de desculpa havia sido um impeditivo para a reconciliação e para a nova relação que se quer criar com essas comunidades, logo:

on behalf of the Government of Canada and all Canadians, I stand before you, in this Chamber so central to our life as a country, to apologize to Aboriginal peoples for Canada's role in the Indian Residential Schools system. (...) The burden of this experience has been on your shoulders for far too long. The burden is properly ours as a Government, and as a country. There is no place in Canada for the attitudes that inspired the Indian Residential Schools system to ever prevail again (Harper, 2008).

Ainda de acordo com Harper, a comissão apresenta uma “oportunidade única de educar todos canadenses” sobre o sistema de escolas residenciais, definindo o momento como sendo um passo positivo para o estabelecimento de uma relação baseada no conhecimento da “história compartilhada”, com respeito mútuo e desejo de seguir juntos com um novo entendimento de que “famílias fortes, comunidades fortes e culturas vibrantes e tradições vão contribuir para um Canadá mais forte para todos nós”. Pelas construções de suas frases, com as escolhas de palavras, como “papel” (*role*, em inglês), Harper faz sugerir como o Canadá não considera ter tido responsabilidade total sobre a execução dessa política. Além

⁴⁹ Repercussão chegou também ao Brasil, com matéria publicada no site de notícias da TV Globo: <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL597660-5602,00-GOVERNO+DO+CANADA+PEDE+DESCULPAS+OFICIAIS+AOS+INDIOS+POR+DISCRIMINACAO.html>.

disso, ao construir um roteiro de forma a deixar a entender que os abusos e a negligência eram anomalias, sugiro que o primeiro ministro busca maquiagem a violência da simples existência do sistema de escolas residenciais, ou seja, o fato de que a própria premissa de sua criação tinha declarada intenção institucional de proporcionar tais violações, ao ser movido por uma vontade assimilacionista (McKinley, 2014). Seu discurso esbarra em uma reiteração de um discurso que prevê que indígenas devem ser protegidos. Laura McKinley destaca:

That is, the apology is for the failure to protect, not the failure to see that protection relies on the colonial trope of the savage and puerile ‘Indian’ in need of the white paternal safeguard, guidance and law. Fiduciary duty, which the Crown has a legal responsibility to uphold, states that Canada must act honourably towards Indigenous nations; it does not, however, require that this relationship be seen as a relationship between dominant and subordinate nations and peoples (McKinley, 2014, p. 59).

Justin Trudeau, atual primeiro ministro do Canadá, colocou que o país está se tornando um novo tipo de Estado, definido não pela sua história europeia, mas por uma multiplicidade de identidades de todo o mundo, apelando para uma noção de herança pan-cultural. Ele propõe: *“There are shared values — openness, respect, compassion, willingness to work hard, to be there for each other, to search for equality and justice”* (Trudeau, 2015, *apud* Lawson, 2015). Ele vai além para falar que tais qualidades são o que fazem o Canadá se tornar “o primeiro estado pós-nacional”. Tal posicionamento busca tentar concretizar e, principalmente, tenta convencer o público, vislumbrando passar uma imagem diplomática do Canadá como sendo um país que abraça diferentes culturas.

Sanjay Sharma e Ashwain Sharma, em 2003, publicaram um artigo chamado “Paranóia Branca: Orientalismo na Idade do Império” em que discutem os limites do dito multiculturalismo. Para eles, baseando-se na obra de Said, “o orientalismo contemporâneo parece menos com o perigo de tornar-se nativo (e até mesmo miscigenado) em sua relação com o não-eu, o que explica o ‘frisson’ da diferença que agora é mais difícil de suportar” (Sharma e Sharma, 2003, p. 62). Ademais, propõem que “o encontro com o outro não é mais o único de um lugar distante ou mediado por representações orientalista” (*ibidem*, 2003). Em contrapartida, ele virou uma “ocorrência cotidiana” na metrópole ocidental multicultural. Os autores trazem Zizek para falar que:

o multiculturalismo é uma forma negada, invertida e auto-referencial de racismo, um “racismo como uma distância” - ele “respeita” a identidade do outro, concebendo-o como uma comunidade auto-encapsulada “autêntica”, em relação à qual ele, o multiculturalista, mantém uma distância considerada possível devido a

sua posição universal privilegiada (Zizek, 1997, p. 44 *apud* Sharma e Sharma, 2003, p. 62)

Sharma e Sharma colocam como é justamente “a questão vazia da universalidade” do multiculturalismo que possibilita que se respeite a especificidade do outro, “mantendo a distância apropriada e afirmando sua própria superioridade” (Sharma e Sharma, 2003, p. 62). Conforme argumenta Zizek, lembram os autores, uma vez que aceitamos que o capitalismo global articula um orientalismo contemporâneo, faz-se necessário uma oposição a ele, “simplesmente expondo a (falsa) universalidade do multiculturalismo, abrigando o eurocentrismo no disfarce de sua própria particularidade” (*ibidem*). Nessa tentativa de desmascarar, seguimos para analisar os pedidos de desculpa do primeiro ministro.

Trudeau também pediu longas desculpas pelas escolas residenciais. Em um evento com a presença intensa da mídia e de vítimas, o primeiro ministro começa sua fala ecoando a de Harper: “*The treatment of Indigenous children in residential schools is a dark and shameful chapter in our country’s history*”⁵⁰. Ao reconhecer o passado e educar os canadenses sobre o que aconteceu com crianças indígenas nessas escolas, ele diz, será possível assegurar que essa história não será esquecida.

Dirigindo sua fala especialmente para ex-alunos das escolas residenciais de Terra Nova e Labrador, no leste do Canadá⁵¹, mas também para todas as vítimas, Trudeau segue, assim como fez Harper, para narrar o que aconteceu:

At the turn of the twentieth century, the Moravian Mission and the International Grenfell Association established schools with dormitory residences for Indigenous children with the support of the province of Newfoundland and Labrador. Their stated purpose was to educate Innu, Inuit, and NunatuKavut children from the communities of Black Tickle, Cartwright, Davis Inlet, Goose Bay, Hebron, Hopedale, Makkovik, Nain, Northwest River, Nutak, Postville, Rigolet, Sheshatshiu and other parts of Newfoundland and Labrador (Trudeau, 2017).

O primeiro ministro complementa que atualmente sabe-se que essas crianças indígenas eram isoladas de suas “comunidades, famílias, tradições e culturas” nas escolas que funcionaram com “apoio do governo do Canadá”. Nessa linha, sugere-se que o estado canadense considera sua agência como apenas sendo parte de uma

⁵⁰ Discurso encontrado na íntegra em: <https://www.macleans.ca/news/canada/read-justin-trudeaus-apology-to-residential-school-survivors-in-newfoundland/>

⁵¹ Harper não pediu desculpas a esses sobreviventes por que as escolas em que estudaram não era gerenciada pelo governo federal canadense, uma vez que foram criadas antes da província se unir à Confederação em 1949. Fonte: <https://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/justin-trudeau-labrador-residential-schools-apology-1.4417443>.

estrutura maior, assim não se responsabilizando pelo caráter central na criação e implementação do sistema. Trudeau propõe que para seguir com a reconciliação, o governo do Canadá deve compreender o papel das escolas residenciais na história do país e como o colonialismo levou a essas práticas:

We must recognize the colonial way of thinking that fueled these practices. It's important because it was there, in these residential schools, that many former students were sorely neglected, while others were subjected to tragic physical and sexual abuse. Many experienced a profound void at the loss of their languages and cultural practices, while others were not properly fed, clothed or housed. Ultimately, every single child was deprived of the love and care of their parents, families and communities. Children who returned from traumatic experiences in these schools looked to their families and communities for support but, in many cases, found that their own practices, cultures and traditions had been eroded by colonialism. It was in this climate that some experienced individual and family dysfunction, leaving a legacy that took many forms (Trudeau, 2017).

Resultado dessas ações, ele segue para dizer, foi a experiência que alguns tiveram de luto, pobreza, violência familiar, abuso de substâncias e problemas de saúde mental e física. Ele pede desculpa, ainda, pela falta de compreensão das sociedades e culturas indígenas que levou a crianças serem enviadas para longe de suas casas, famílias e comunidades e colocadas em escolas residenciais - e por acreditar erroneamente que as crianças indígenas só conseguiriam ser bem cuidadas se fossem levadas para longe dessas influências. Trudeau considera que essa é uma “parte vergonhosa” da história do Canadá decorrente do colonialismo, em que pessoas indígenas eram tratadas com falta de igualdade e respeito.

Ele destaca, ainda, que nesse período, que constrói seu raciocínio como já tendo ficado “no passado”, “para trás”, o Canadá subestimou culturas e tradições indígenas como sendo inferiores ou irrelevantes, e emenda que “pedir desculpas hoje não é o suficiente”, sem dizer o que, então, exatamente, seria o suficiente. Continua afirmando que o Canadá, enquanto um governo e um país, divide o fardo com essas comunidades, “aceitando totalmente as responsabilidades e as falhas” que lhe dizem respeito, também sem especificar quais seriam essas exatamente. Traça, em seguida, uma linearidade em que o reconhecimento dos traumas históricos aparece com três dimensões temporais. Isso é, os acontecimentos do passado que causaram a necessidade do perdão, o peso do presente como sendo aquele da reconciliação e lembrança do ocorrido e o futuro, o novo capítulo, onde estará a nova relação que se quer estabelecer. Assim, utiliza-se dessa organização

temporal para tentar confirmar seu projeto de um Canadá renovado, com relações melhores e não-violento:

All Canadians possess the ability to learn from the past and shape the future. This is the path to reconciliation. This is the way to heal the relationship between Indigenous and non-Indigenous people in Canada. Today's apology follows on the heels of a historic new approach to reconciliation between Canada and Indigenous peoples. We understand that reconciliation between the Government of Canada and Indigenous peoples can be a difficult process and is ongoing – and we know it doesn't happen overnight. But it is my hope that in apologizing today, acknowledging the past and asking for your forgiveness, that as a country, we will continue to advance the journey of reconciliation and healing together. While we cannot forget the history that created these residential schools, we must not allow it to define the future. We call on all Canadians to take part in the next chapter – a time when Indigenous and non-Indigenous people build the future we want together” (Trudeau, 2017).

Após a análise dos discursos apresentados dos governos, proponho que, notadamente similares entre eles, tanto Harper quanto Trudeau se concentram em falar sobre o sistema de escolas residenciais, apenas tangenciando uma questão colonial maior (somente quando sugerem que o colonialismo é um evento encerrado), apesar de também terem atuaram como agentes. Na construção da versão do ocorrido, ambos utilizam de uma lógica linear do pedido de desculpa. Já quando perpassam pelas consequências dessa política de Estado, costuram um argumento de que, na época, o Canadá acreditava que aquilo deveria ser feito e que as crianças seriam mais bem cuidadas nas escolas. Ou seja, acabam por esquematizar indiretamente um raciocínio de que teriam errado de forma ingênua, esperando o melhor resultado para aquela situação. Parto do pressuposto, no entanto, de que o Estado canadense foi formado por sua história colonial, ou seja, que dependeu das violências coloniais e do sangue desses povos (Campbell, 1996) para sua fundação, e que, como será demonstrado mais adiante, a violência colonial continua. Entretanto, os governos focam nesse episódio específico de seu “passado”, algo supostamente mais facilmente resolvível. Em outras palavras, quando elaboram que a violência já passou, ela não seria algo constitutiva do Estado, seria algo encerrado. No entanto, a posição com relação aos indígenas e o pedido de desculpa é algo que atravessa o espectro político, em que proponho que não são os governos que foram coloniais, mas o Estado é colonial.

Os protocolares pedidos de desculpas das igrejas, emitidos por escrito, focaram principalmente no colonialismo em que estavam inseridos, apontando uma

ingenuidade, e não tanto no sistema de escolas residenciais - onde praticaram violência de forma direta, com as próprias mãos daqueles que as serviam. Já os pedidos de desculpas do Estado foram no movimento contrário, mas também indicando uma ingenuidade: focaram no sistema de escolas residenciais, apesar de esse ser apenas um dos episódios de violências coloniais que ocorreram, e não tanto no projeto colonial que estiveram (e estão) inseridos, uma vez que essa característica é constitutiva de sua formação. E se desculpar pelo colonialismo pode ser entendido como significar desculpar-se pela sua existência. Além disso, em ambos pedidos de desculpas, sugiro, tanto os das igrejas, quanto do Estado, são predados em um entendimento específico de tempo que separa passado, presente e futuro, e, assim, como vimos no capítulo 2, sustenta e (re)produz o Estado Nação.

Avanço, então, de uma forma mais prática, para apontar como a demanda dos pedidos de desculpas seguidas pela série de discursos de atores ocidentais deveriam objetivar não somente o reconhecimento pelos perpetradores daqueles que foram colocados como vítimas nessa relação conflituosa, mas deveriam indicar uma busca prática e delineada por justiça, reparação, restituições, e, principalmente, o fim efetivo da violência contra a comunidade em questão. Com essa linha lógica, encaminharemos para o próximo capítulo, em que trataremos sobre o que os pedidos de desculpas fazem transbordar o que é constitutivo do estado canadense, e o que eles nos falam também sobre indigeneidade. A partir disso, analisaremos como o fim das escolas residenciais pode ter representado discursivamente um fim também do colonialismo formal, mas não necessariamente de práticas coloniais ou de premissas coloniais, olhando para como o Canadá trata atualmente as comunidades indígenas.

4. Desculpe-me: há (im)possibilidade de reconciliação?

Neste capítulo, proponho inicialmente ilustrar, através de matérias de jornais, como está o panorama mais atual das comunidades indígenas no Canadá. Em seguida, a partir de uma exposição de como se deram as relações das mesmas com os colonizadores, discuto como a violência foi institucionalizada nas veias do Estado, logo, como ela é constitutiva. A partir disso, trago a reflexão sobre como esse panorama ecoa no debate acerca das necessidades de reconciliação para com tais comunidades e de que forma se pode pensar nessas estratégias dialogando com as condições atuais dessas comunidades.

4.1. Violência reimaginada

Em um panorama de esforço discursivo reconciliatório em confronto com atitudes coloniais do governo e as mais diferentes taxas refletindo uma marginalização das comunidades indígenas na sociedade canadense, tem-se o que Martin Lukacs chamou em artigo do *The Guardian*⁵² em 2016 de uma “grandiosa retórica” de Trudeau a respeito das Primeiras Nações como sendo apenas uma “simulação barata de justiça”. Nas aparências, ele narra, o primeiro ministro parece diferente dos outros: chorando pela história obscura do país e comprometido com uma mudança profunda e fundamental. Esse roteiro, no entanto, tem cada vez mais desmantelado. Ele esclarece:

It began with the fraying of Trudeau’s official platform. A legal order issued to the Liberals to end racial discrimination against Indigenous children? Repeatedly ignored. Compensation for 16,000 individuals snatched from their homes and adopted by non-Indigenous families in the Sixties Scoop? Opposed in court. And that historic budget for First Nations? Turned out most of the funds would flow only in 2020—after the next election. Not exactly the “new relationship” that Trudeau announced to rapturous international applause (Lukacs, 2016).

Lukacs segue para dizer que reconciliação é uma esperança poderosa e uma nova relação profundamente desejada que Trudeau tem invocado. No entanto, propõe que se essa reconciliação não incluir restituição de terra, reconhecimento de um real autogoverno, a remediação dos rios e florestas, ela permanecerá somente

⁵² Encontrada no endereço de link: <https://www.theguardian.com/environment/true-north/2016/sep/19/justin-trudeaus-lofty-rhetoric-on-first-nations-a-cheap-simulation-of-justice>.

uma noção vaga, uma manobra cínica para preservar um *status quo*. A boa notícia, ele pondera em tom otimista, é que as comunidades indígenas nunca estiveram tão comprometidas em pressionar o governo a transformar suas palavras em ações. “*They have endured too much to be satisfied with Trudeau attending a pow wow, flashing a Haida tattoo on his arm, or calling for yet another consultation and study*”, ironizou.

Essa seção pretende, assim, apresentar brevemente como as condições atuais da população indígena no Canadá. Em 2012, Jennifer Huseman e Damien Short publicaram “*‘A slow industrial genocide’: tar sands and the indigenous peoples of northern Alberta*”, artigo em que discutiam o impacto nas comunidades indígenas da exploração de areia betuminosa no norte da província canadense Alberta. Enquanto o projeto trouxe renda a alguns, riqueza para outros, o meio ambiente sofreu, junto com as vidas de diversos grupos indígenas - fenômeno que consideram “profundamente preocupante” (p. 216, 2012). A atividade gerou mudanças na paisagem com o deflorestamento, causou a contaminação da água, a destruição do habitat e da biodiversidade e, assim, mudanças em tradições das comunidades indígenas Dene, Cree e Métis. “*The river used to be blue. Now it’s brown. Nobody can fish or drink from it. The air is bad. This has all happened so fast*”, colocou Elsie Fabian, que vive em uma comunidade indígena próxima ao rio Athabasca (Thomas-Muller, 2008, *apud* Huseman & Short, p.230, 2012). Sobre tal panorama, os autores sugerem que diversas pessoas em comunidades indígenas acreditam que estão em um estágio final na batalha de sobrevivência que começou na América do Norte no século XVII, definindo (não de forma emotiva ou imprecisa, pontuam Huseman e Short) como genocídio seu passado e sua situação presente, causado por colonizadores e governos coloniais (p. 230, 2012).

Seis anos após a publicação do estudo acima mencionado, o Canadá parece enfrentar questões parecidas. No final de 2018, a ampliação do polêmico oleoduto Trans Mountain, projeto que pretende ligar os campos petrolíferos de Alberta ao porto de Vancouver, tem gerado desentendimentos. Os pedidos de desculpas, mais uma vez, aparecem no jogo político, mas agora com o erro estando diretamente mais próximo ao presente. A emissora canadense CBC noticiou⁵³ que o primeiro ministro Justin Trudeau pediu desculpas pelo seu governo ter falhado na consulta

⁵³ Matéria encontrada no endereço de link: <https://www.cbc.ca/news/indigenous/trudeau-afn-pipeline-1.4932663>.

das opiniões das Primeiras Nações a respeito do projeto. Em dezembro⁵⁴, Trudeau foi à reunião anual da Assembléia das Primeiras Nações (AFN, na sigla em inglês) anunciar a legislação de bem estar da criança e uma reforma no jeito que Ottawa lida com alegações históricas. Ao final, o primeiro ministro abriu para perguntas e comentários.

Na ocasião, a representante da Primeira Nação Neskonlith, Judy Wilson, afirmou a Trudeau que não houve consenso sobre a expansão do oleoduto, que cruza 513km da Nação Secwepemc, da qual faz parte Neskonlith. Além disso, lembrou que o apoio a esse projeto não condiz com seu discurso nas Nações Unidas no ano anterior, em que ele categorizou a relação passada do Canadá com povos indígenas como uma de “humilhação, negligência e abuso”⁵⁵, assim prometendo introduzir políticas que ajudassem as Primeiras Nações a seguirem em direção à autodeterminação. Dirigindo-se à líder pelo seu primeiro nome, Trudeau disse que ela deveria ter mais cuidado ao minimizar posições tomadas por outras Primeiras Nações que discordam dela, uma vez que algumas consentiram o projeto. Complementou, ainda, que o governo está no processo de ouvir mais. No entanto, fala que jamais alcançará unanimidade, e que é um primeiro ministro não por ter tido 100% dos votos - “isso acontece na Coreia do Norte”, ele colocou.

Logo após esse evento, um grupo de líderes de Primeiras Nações cobrou do primeiro ministro um pedido de desculpa pelos comentários “condescendentes” e “sexistas”⁵⁶ na sua resposta dada a Judy Wilson. A Union of British Columbia Indian Chiefs (UBCIC), em carta, escreveu: “Você respondeu usando o primeiro nome dela, o que foi totalmente desrespeitoso e ignorou o protocolo” (tradução livre da autora). Ademais, acreditam que o tom de Trudeau foi diferente com um líder homem que levantou questões parecidas e obteve como resposta que Ottawa “não fez um trabalho bom o suficiente”. Em resposta ao grupo, o assessor de imprensa do escritório do primeiro ministro, Matt Pascuzzo, não respondeu diretamente à demanda pelo pedido de desculpa. Entretanto, colocou que estão engajando com

⁵⁴ Um mês antes, em novembro, Trudeau emitiu outro pedido de desculpas, dessa vez em visita à nação Tsilhqot pelos erros passados, no que considerou como sendo parte do movimento para renovar as relações do Canadá com os povos indígenas. Informações encontradas em: <https://pm.gc.ca/eng/news/2018/11/03/prime-minister-visits-tsilhqotin-nation-personally-deliver-statement-exoneration>.

⁵⁵ Informações sobre o evento encontradas em: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-41342434>.

⁵⁶ Informações encontrada no endereço de link: <https://nationalpost.com/news/canada/first-nations-chiefs-call-for-apology-after-trudeaus-patronizing-and-sexist-comments-on-trans-mountain>.

117 grupos indígenas e que “nenhuma relação é mais importante ao nosso governo do que a com os povos indígenas”.

Romeo Saganash, integrante da Primeira Nação Cree e membro do parlamento, em setembro de 2018, deixou claro que discorda de Pascuzzo. Em uma discussão sobre a paralisação pela Corte Federal do projeto do oleoduto Trans Mountain e a concomitante insistência do governo liberal de seguir com a expansão, o legislador afirmou, conforme publicado em matéria do jornal inglês *The Guardian*⁵⁷:

When the prime minister says that this pipeline expansion will be done no matter what, and his minister adds that Canada will not be able to accommodate all indigenous concerns, what that means is that they have decided to willfully violate their constitutional duties and obligations. Mr Speaker, sounds like a most important relationship, doesn't it? Why doesn't the prime minister just say the truth and tell indigenous peoples that he doesn't give a fuck about their rights? (*The Guardian*, 2018)

O presidente da Câmara, Geoff Regan, advertiu Saganash pela linguagem utilizada e deu a ele a oportunidade de retirar a palavra que utilizou. Saganash, então, afirmou que o que está acontecendo é insultante e o deixa raivoso, mas que ele retira a palavra. O acontecimento causou repercussão e, de acordo com a matéria, muitos argumentaram que o uso do palavrão era insignificante quando colocado em perspectiva com os numerosos desafios que as comunidades indígenas enfrentam pelo país.

Em julho de 2018, o jornal *The Washington Post* publicou uma matéria que informava que por mais de duas décadas, o índice de crime no Canadá estava em declínio, e o índice de encarceramento estava lentamente em tendência de diminuição também. No entanto, de acordo com um relatório do dia 19 de junho da agência nacional de estatística canadense, houve um aumento da super-representação de indígenas presos. Enquanto indígenas representam 5% da população total do país, eles são 27% da população carcerária de 2016-2017, o que indica um aumento de oito pontos percentuais em relação à década anterior. Entre infratores jovens e mulheres, a super-representação é ainda mais dramática, segundo o *Washington Post*. A juventude indígena, que compõe apenas 8% da população jovem no Canadá, representou 46% das admissões a medidas

⁵⁷ Matéria encontrada no endereço de link: <https://www.theguardian.com/world/2018/sep/26/trudeau-romeo-saganash-indigenous-rights-parliament>

socioeducativas em 2016-2017, um número que cresceu 25 pontos percentuais em uma década.

De todas as mulheres condenadas em nível federal, 43% são indígenas, as tornando a população carcerária de maior crescimento no Canadá, de acordo com o escritório que fiscaliza serviços correccionais. Para a emissora pública de Ontário TVO, a advogada Mi'kmaq e professora de política e administração pública na Universidade Ryerson, Pamela Palmater, falou que as prisões são “essencialmente as novas escolas residenciais”. Já o consultor independente do governo de Ontário, Howard Sapers, falou ao jornal estadunidense que as pessoas têm alarmado de diferentes formas ao longo dos anos sobre o fenômeno, mas o ritmo de crescimento dessas tendências continuam a superar o dos esforços feitos para revertê-las. Além disso, concluiu que o superencarceramento de pessoas indígenas no Canadá é “um artefato de contato colonial”. A questão carcerária se junta a outras diferentes questões atingindo comunidades indígenas, como desemprego crônico, abuso de substâncias químicas, traumas de infância, falta de oportunidades educacionais, e, mais especificamente, o desaparecimento e assassinato de mulheres indígenas⁵⁸.

Para além da relação do governo com as comunidades indígenas, o entendimento de que a reconciliação está de difícil alcance também é refletido na opinião pública. Uma pesquisa de caráter nacional do Instituto Angus Reid⁵⁹ apontou que há atitudes divergentes, porém entranhadas sobre questões simbólicas e existenciais. Isso é, 53% dos participantes do estudo disse que o país perde muito tempo pedindo desculpas pelas escolas residenciais e está na hora de seguir em frente, enquanto 47% acreditam que o dano por elas causado continua e não pode ser ignorado. Mais da metade disse que os povos indígenas não devem ter status especiais que outros canadenses não teriam, e a mesma proporção disse que povos indígenas estariam melhores se eles se integrassem mais na sociedade canadense, mesmo que isso custe mais perda de suas tradições e da cultura. Observando essa mentalidade tanto no governo como em parte da opinião pública, e ressaltando as possibilidades de resistência indígena tão presentes, seguimos para compreender

⁵⁸ Informação encontrada em matéria do The Washington Post, intitulada “The mystery of 1,000 missing and murdered indigenous women in Canada” no endereço de link: https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/08/04/the-mystery-of-1000-missing-and-murdered-indigenous-women-in-canada/?utm_term=.b2a36643ce81

⁵⁹ Resultados da pesquisa encontrados em: <https://www.macleans.ca/news/canada/on-first-nations-issues-theres-a-giant-gap-between-trudeaus-rhetoric-and-what-canadians-really-think/>

como podemos analisar o movimento do Canadá de lidar com o passado, mantendo uma violência no chamado presente - e o que isso faz transbordar sobre as concepções de Estado e de indigeneidade.

4.2. O passado transbordando para o presente

Dissertando sobre a expressão “*unsettling the settler within*” (desconsertando o colonizador interno, em tradução livre da autora) Regan propõe que, apesar de gritarmos “nunca mais”, as sociedades são capazes de replicar de novas maneiras as atitudes sociais e as políticas do governo danosas do passado. Assim sendo, propõe-se a refletir sobre como seria possível manter a promessa de que atitudes que inspiraram o sistema de escolas residenciais no Canadá por mais de cem anos não vigorem nunca mais no país (Regan, 2010, p.2). Dirige-se, então, àqueles cidadãos que argumentam que não são responsáveis pelo ocorrido por não estarem diretamente ligados ao que ocorreu com as escolas, afirmando que, enquanto canadenses, “somos fundamentalmente responsáveis pelas ações passadas e presentes do nosso governo” (2010, p. 4, tradução livre da autora), uma vez que entende que uma pedagogia “inquietante” é baseada na premissa de que colonizadores não devem só teorizar sobre luta descolonizadora, mas experienciá-la, começando pelo indivíduo, se entendendo como atores políticos moral e eticamente responsáveis na sociedade canadense. E àqueles que dizem que não se pode mudar o passado, Regan coloca que se pode aprender com ele. Isso é, deve-se buscar compreender como uma mentalidade problemática de um paternalismo benevolente se tornou a lógica e a justificativa para tomar terras indígenas e seus recursos, assim levando à criação de políticas de educação como as do sistema de escolas residenciais.

Ademais, a autora indica que se deve explorar como essa mentalidade continua a influenciar as relações de indígenas com seus colonizadores atualmente. Se nada disso for realizado, aponta Regan, apesar do grito de “nunca mais”, o Canadá vai continuar criando políticas e práticas igualmente destrutivas até o horizonte do futuro. Já àqueles que argumentam que os ex-estudantes das escolas residenciais devem superar e seguir em frente, a autora diz que pedir que as vítimas enterrem o passado traumático por um “bem maior” de alcançar a reconciliação não aborda a raiz do problema: o colonialismo (Regan, 2010). “Por todas essas razões,

penso no pedido de desculpa não como um encerramento do que é comumente referido como um capítulo obscuro e triste da história do Canadá, mas como uma abertura para que todos os canadenses repensem fundamentalmente nosso passado e suas implicações nas nossas relações presentes e futuras (p. 4, 2010, tradução livre da autora).” A partir desse pensamento, Regan conclui que sua premissa passa por como as atitudes que o governo canadense rechaça e insiste em caracterizar como estando no passado, na verdade estão bem presentes atualmente:

Although the prime minister assured First Nations, Métis, and Inuit peoples that “there is no place in Canada for the attitudes that inspired the Indian residential school system to ever prevail again,” my premise is that, unfortunately, such attitudes are still alive and well today, rooted in settler historical myths and colonial mindsets. To understand why this is so, it is instructive to explore how colonial violence is woven into the fabric of Canadian history in an unbroken thread from past to present, which we must now unravel, upsetting our comfortable assumptions about the past. At the same time, we must work as Indigenous allies to “re-story” the dominant-culture version of history; that is, we must make decolonizing space for Indigenous history – counter-narratives of diplomacy, law, and peacemaking practices – as told by Indigenous peoples themselves (p. 6, 2010).
No esforço de apresentar o contexto histórico de como se produziu o Canadá

enquanto Estado e os indígenas, Shaw parte de uma discussão a respeito das práticas de soberania. Assim, ela coloca que apesar de algumas delas terem ajudado a produzir estabilidade e ordem tanto no Canadá quanto nos Estados Unidos, a sua análise foca nas partes mais obscuras de tais práticas, e as formas pelas quais seus sucessos dependem de alguns tipos de violência (Shaw, 2008, p. 50). Entender a lógica, o caráter e a justificativa dessa violência é crucial para entender não só a soberania enquanto uma prática, mas a natureza e a significância das políticas indígenas contemporâneas, coloca a autora. Shaw começa a traçar o panorama falando como, no futuro território do Canadá, povos indígenas e colonizadores europeus tiveram um contato inicial mais cooperativo do que nos Estados Unidos. Cita três motivos para tal diferença: o fato de que a área foi primeiramente explorada principalmente para propósitos de troca de materiais, em vez de assentamentos agrícolas; o fato de que, por conta do meio ambiente complicado da região, a cooperação de indígenas era vital para os interesses europeus; e o fato de que eram aliados militares cruciais - para os franceses contra os britânicos e, mais tarde, contra a crescente ameaça estadunidense.

No entanto, uma vez que os povos indígenas perderam a utilidade para os colonizadores, eles se tornaram algo no caminho de seus interesses. Os

colonizadores queriam acesso a sua terra (Shaw, 2008, p. 51). Nesse contexto, Shaw narra:

Facing this situation, those responsible for “Indian Affairs” had to figure out how to remove the “Indian” (and his claims to land) as easily as possible so that the land could be settled. However, because they were still under British jurisdiction, they had to be attentive to the Royal Proclamation of 1763, which stipulated that “Indian” land could only be sold to the government, not to individual citizens. Working within these limitations, those responsible for policy making had to come up with some way to cause the “Indians” to renounce their claim to the land. The two most apparent ones were assimilation—turn them into good productive citizen-farmers, each with his own small plot of land and without special claims on large tracts of land—or elimination—a more aggressive campaign to force them off the land, such as had been pursued in the United States. There was little to motivate the latter, a policy that was likely to be costly both economically and politically, especially because the relatively cooperative relationship of the past meant there was little public fear or hostility towards “Indians” (Shaw, 2008, p. 51).

Com isso, a política canadense focou em uma transferência pacífica da terra indígena através de um programa de assimilação, que recebeu autorização crucial da narrativa de civilização - no caso canadense, uma narrativa “benevolente” em vez de explicitamente violenta, apesar de manter a lógica (Shaw, 2008). O que seguiu por quase dois séculos, segundo Shaw, foram sistemáticas políticas de assimilação, primeiro definidas pelos britânicos, depois pelos governos coloniais canadenses, e, mais tarde, depois da confederação, pelo governo canadense. Tais políticas eram consistentes em seu foco de que o “problema indígena” deve desaparecer através de sua assimilação, que seria alcançada por sua civilização, que usaria de três ferramentas: educação, cristandade, e um modo de viver assentado, de preferência agrícola. Isso é:

First of all it would be necessary to overcome his preference for his own way of life which was doomed to vanish in the face of white settlement. To do this it would be necessary to Christianise him, and the missionaries would be the executive arm of assimilationist policy. Unless sanctioned by religion ‘civilized life is too tame, to [sic] insipid, to charm the roving barbarian,’ explained one witness before the Parliamentary enquiries.... Christianity [would give] them the material desires of white men, and for that reason the Indian [would] now [have] to work like a white man. He could no longer be drunken, indolent, improvident. He [would be] inducted into civilization, on his way to assimilation—the end which... was ‘the only possible euthanasia of savage communities’ (Upton, 1973, p. 54, apud Shaw, 2008, p. 52).

De acordo com a análise de Tocqueville, conforme traz Shaw, havia a convicção de que a civilização era o único futuro possível para os indígenas, e o efeito positivo disso era que o indígena iria se tornar o homem hobbesiano que deseja contribuir produtivamente para a sociedade. Nesse movimento, tentativas cada vez mais coercitivas de controlar os indígenas eram implementadas, como foi

o caso da *Act for the Gradual Civilization of the Indian Tribes of Canada*, de 1857, que tornou lei os objetivos do Canadá de política indígena, instituindo um paradoxo legal. O ato, ao oferecer cidadania aos indígenas, os definia como sendo não-cidadãos. “Em outras palavras, a legislação cujo propósito era ‘remover todas as distinções legais entre indígenas e euro-canadenses’ na verdade os estabeleceu dentro da lei” (Miller, 1991, p. 11 apud Shaw, 2008, p. 53, tradução livre da autora). Como aponta Shaw, esse paradoxo é uma expressão da prática de soberania, isso é, os indígenas deveriam ser definidos como diferentes para que se pudesse estabelecer a identidade e a soberania do Canadá, mas a soberania, ao mesmo tempo, é baseada na suposição de que todos devem ser o mesmo, como Hobbes propõe em *Leviatã* (Shaw, 2008, p. 53).

Diante dessa lógica, algumas diferenças, como desejos materiais, são desejáveis e até necessárias, ao passo que outras, presentes nos indígenas, como diferenças em ontologia ou no uso da terra, devem ser superadas ou eliminadas para que se pudesse estabelecer “a ressonância necessária para soberania” (*ibidem*, 2008). Shaw sugere, assim, que as diferenças expressas pelos indígenas deviam ser entendidas como temporais, ou seja, são características que marcam uma civilização inferior, que ainda não cresceu para ser indivíduos modernos e racionais que nós devemos ser. Necessário e constitutivo, o paradoxo aponta que a produção de soberania requer, como a autora coloca, uma disciplinação particular da diferença. Ou seja, aqueles marcados como diferente, como é o caso dos indígenas, têm a opção de permanecer diferentes e, assim, excluídos, ou rejeitar sua diferença para que possa acessar a subjetividade política. Segundo Shaw, a opção foi rejeitada pelos indígenas quase universalmente, e suas reações foram diretas. “*It was, said a tribal leader, an attempt ‘to break them to pieces.’ It did not, he continued, ‘meet their views’ because it ran counter to their wish to maintain tribal integrity and communal land ownership*” (Miller, 1991, p. 111–12, apud Shaw, 2008, p. 54).

A partir das recusas, a resposta do governo foi tornar-se mais coercitivo. Como falou o vice-ministro do Departamento de Questões Indígenas, Duncan Campbell Scott em 1920, o objetivo era seguir até que não houvesse nenhum indígena no Canadá que não tivesse sido absolvido dentro do corpo político (Shaw, 2008). Já o primeiro ministro do Canadá Macdonald, definiu esse processo de assimilação como:

So I say that the Indians living in the older Provinces who have gone to school—and they all go to school—who are educated, who associate with white men, who are acquainted with all the principles of civilization, who carry out all the practices of civilization, who have accumulated round themselves property, who have good houses, and well furnished houses, who educate their children, who contribute to the public treasury in the same way as the whites do, should possess the franchise. (Miller, 1991: 195)

A cidadania é, nesse sentido, uma recompensa da subjetividade moderna, expressa em formas como a educação, a associação com o “homem branco”, a civilização e a propriedade (Shaw, 2008). Essa colocação de Macdonald levaria a um dos períodos mais obscuros das políticas indígenas do Canadá, recorte desta dissertação. A educação era vista como tão crucial no processo de civilização, que se implementou o sistema de escolas residenciais. Shaw comenta sobre as consequências dessa política:

The residential school policy was an absolute plague for Indigenous communities, one that is at the root of many of the social problems they face and remains the focus of much of their activism. It was also no more successful in its stated ambitions than were other assimilationist policies: the generations of children who left these schools were much more likely to be destroyed by the experience, ending up on the streets or in their communities struggling with the after-effects, than they were to go on to become “productive” members of society. It was a violent, brutal policy, pursued—again—in the name of “civilization,” legitimated by the necessities of sovereignty (Shaw, 2008, p. 56).

Um fator que Shaw observa na política indígena canadense ao longo do tempo é o quanto é consistente, apesar do pouco sucesso alcançado, dentro do que pretendiam como objetivo. Com algumas variações das políticas desenhadas para alcançá-lo, normalmente tendendo a ficar cada vez mais coercitivo, o ideal de assimilação foi mantido como guia e durou até os anos 1990 (Shaw, 2008, p. 56) - alguns argumentando que ele ainda persiste, apenas de formas mais sutis. Uma possível análise desse panorama apresentado poderia ser, segundo Shaw, de que as políticas e práticas indicam visões preconceituosas à época sobre “selvagens”. A autora contrapõe, no entanto, que se o tratamento dos povos indígenas fosse uma consequência de ignorância, informações falsas ou preconceito, seria mais fácil responder a ele e teria sido menos persistente. O que prevalece, como sugere Shaw, é que o tratamento dos povos indígenas é consequência de mais do que suposições sobre quem são, assim emergindo de tensões que são profundamente incorporadas tanto nas estruturas e instituições políticas da governança moderna, quanto nas intrínsecas suposições e práticas que as permite. Ela elabora:

As Hobbes reveals, words, or laws, express agreement about who we think we must be, to be sovereign. The treatment of Indigenous peoples thus emerges from the discourses and practices through which modern sovereignties have been created. It

emerges from the same practices that have enabled democratic sovereignty to function. It emerges from how we moderns have resolved the problem of authority in the collapse of hierarchical forms of authority. As such it expresses a very real problem: the conditions which have allowed sovereignty to “work” in Canada and the United States (and other “successful” states) are deeply implicated in the treatment of Indigenous peoples; their treatment is not incidental, but constitutive of the success of these democracies (Shaw, 2008, p. 58).

Williams parte de premissa similar para desenvolver seu raciocínio, ao refletir sobre as tendências globais a favor de reparações para comunidades indígenas. Falando a respeito do contexto estadunidense, o autor diz que as tribos solicitam reparações, enquanto soberanos coletivos, pela “retirada injusta” (Williams, 2008, p. 242) de sua soberania. A relutância em reconhecer que a tomada de soberania foi injusta advém, segundo Williams, do fato de que os Estados Unidos só foram formados por essa tomada. *“America could have territory for its own legal system only by displacing the legal system of the sovereign already here”* (Williams, 2008, p.242). Ou seja, considerar tal remoção um erro é colocar em questão a legitimidade do país. Dito isso, Williams segue para falar que atores soberanos dos EUA, representados, por exemplo, por seus tribunais e o Congresso, não podem logicamente tomar ação soberana que vai negar a legitimidade da sua própria soberania, uma vez que isso significaria que eles não têm soberania para iniciar esse processo – paradoxo paralelo ao pedido de desculpas pelos fundamentos coloniais do Estado canadense, conforme arguo.

Expandindo a reflexão dos impasses da violência colonial ser constitutiva da existência e manutenção do Estado, Cornthassel e Holder entram neste momento para levantar como isso esbarra no fato de que, nas ocasiões em que há o discurso de uma tentativa reconciliatória, como é o caso do Canadá, poucas comissões da verdade ou pedidos de desculpa têm êxito em alcançá-la genuinamente. Assim, é importante dar um passo atrás e perguntar o que um processo de reconciliação implica e se é um objetivo útil para o propósito de descolonizar relações indígenas/Estado (p. 469, 2008). Conforme apontam os autores, no cerne de qualquer suposto processo de reconciliação está o movimento de preparação para que as pessoas esperem um futuro compartilhado, que envolve não só um perdão pelo passado, mas estratégias para seguir em frente coletivamente em direção a descolonizar relações existentes (*ibidem*).

Esse uso da palavra “descolonizar” merece, aqui, algumas pontuações, antes de seguir com o raciocínio. Tuck e Yang querem esclarecer que o termo, que, sem

dificuldade, sai da boca de primeiros ministros em processos de reconciliação, não é uma metáfora. “Quando a metáfora invade a descolonização, ela mata a exata possibilidade de descolonização; ela recentra a branquitude” (Tuck e Yang, 2012, p. 3, tradução livre da autora). Tanto descolonizar quanto descolonização são conceitos que não podem ser enxertados em discursos pré-existentes, mesmo que sejam críticos e antirracistas, propõem os autores. A fácil absorção do termo é outra forma de apropriação do colonizador. Ou seja, descolonizar, que não tem sinônimo, não deve representar, como alguns usos sugerem, o processo de melhoria de sociedades e escolas. Diante disso, Tuck e Yang refletem:

Decolonization as metaphor allows people to equivocate these contradictory decolonial desires because it turns decolonization into an empty signifier to be filled by any track towards liberation. In reality, the tracks walk all over land/people in settler contexts. Though the details are not fixed or agreed upon, in our view, decolonization in the settler colonial context must involve the repatriation of land simultaneous to the recognition of how land and relations to land have always already been differently understood and enacted; that is, all of the land, and not just symbolically. This is precisely why decolonization is necessarily unsettling, especially across lines of solidarity. “Decolonization never takes place unnoticed” (Fanon, 1963, p. 36). Settler colonialism and its decolonization implicates and unsettles everyone (Tuck e Yang, 2012, p.7).

Seguem, assim, para dizerem que, no contexto do colonialismo de assentamento, a terra é a principal preocupação por dois motivos: os colonizadores tornam a terra sua nova casa e fonte de capital; e a ruptura das relações de indígenas com a terra representa uma profunda violência epistêmica, ontológica e cosmológica. “*This violence is not temporally contained in the arrival of the settler but is reasserted each day of occupation*” (Tuck e Yang, 2012, p. 5). Tuck e Yang falam que, por esse motivo, Patrick Wolfe (1999) enfatiza que o colonialismo de assentamento é uma estrutura, em que a terra é vista como propriedade, não somente algo episódico.

A partir dessa concepção, Corntassel e Holder mencionam como as estratégias modernas de reconciliação são baseadas em uma narrativa colonial e engajam em um “política de distração”: “*they shift the discourse away from restitution of indigenous homelands and resources and ground it instead in a political/legal rights-based process that plays into the affirmative repair policies of states and ultimately rewards colonial injustices*” (Corntassel e Holder, 2008, p. 472). O que sugerem é que estratégias de descolonização, em combate contra essa política de distração, devem se concentrar em ação pela recuperação das terras indígenas e a regeneração de culturas e comunidades. Conclui, assim:

In Canada and Australia, official apologies/acknowledgments did not succeed in transforming existing colonial relationships with indigenous peoples. Rather, the experiences of these two countries illustrate the dangers of co-opting the language of reconciliation without first establishing meaningful forms of restitution and group compensation. The incremental, policy-oriented forms of justice practiced in Canada and Australia first and foremost sought to limit governmental liability and political culpability rather than truly engaging in a dialogue geared toward transforming indigenous-state relations (Cornthassel e Holder, 2008, p. 486).

Pensando especificamente a partir dos pedidos de desculpas, focando no Canadá, Coulthard posiciona o pedido de desculpa de 2008 pelo sistema de escolas residenciais como parte de uma prática maior do que chama de “política de reconhecimento”. Ele explica:

In Canada, we have witnessed this relatively recent “reconciliation politics” converge with a slightly older “politics of recognition,” advocating the institutional recognition and accommodation of Indigenous cultural difference as an important means of reconciling the colonial relationship between Indigenous peoples and the state. Political theorist Andrew Schaap explains the convergence of these two discourses well: “In societies divided by a history of political violence, political reconciliation depends on transforming a relation of enmity into one of civic friendship. In such contexts the discourse of recognition provides a ready frame in terms of which reconciliation might be conceived.” (Coulthard, 2014, p. 106)

Para Coulthard, é a prática liberal de um aparente reconhecimento de autonomia cultural e política dentro dos limites do estado de colonização de assentamento que recircula “as configurações de poder do estado colonial, racista e patriarcal que as demandas por reconhecimento de povos indígenas historicamente buscaram transcender” (Coulthard, 2014, p. 3, tradução livre da autora).

Estendendo tal argumento, Bentley, ao refletir sobre como o entendimento crítico de Coulthard a literatura pós-colonial ecoa especificamente dentro de estados formados por colonização de assentamento, propõe:

as governments apologising to their own citizens (albeit ones marginalised within society) and, in the process, ritually affirming the extension of citizenship and belonging to the settler state, there is a clearer co-option of indigenous people into the logic of the colonial enterprise. As such, insofar as the settler apology is a project of re-engineering the settler imagined community, this (...) can be said to be more flagrantly a continuation of the colonial project and an appropriation of indigenous people (Bentley, 2017, p.4).

Ainda nessa toada, Bentley coloca como, ao pedir desculpa, o político deve representar tanto o colonizado, o “outro”, e, no processo, participar da reconstrução de sua própria imagem. Caracterizando o trabalho de Edward Said como sendo a mais penetrante desconstrução do processo colonial de representar e falar por outros, Bentley dialoga com a famosa obra “Orientalism”. Nela, Said propõe que a subjugação colonial não foi apenas uma questão de violência física, mas possibilitada também pela representação. O sujeito colonial era e é representado em

justaposição ao Ocidente - enquanto, por exemplo, o Oriente é supersticioso e desordenado, o Ocidente é justo e ordenado. Assim sendo, o processo de representação, ou seja, conforme explica Bentley (2017), a constituição discursiva do “outro” colonizado e do “self” imperial permite e legitima a dominação. Em “Culture and Imperialism”, Said fala sobre como o poder de narrar é importante para a cultura e o imperialismo e diz respeito tanto a como o passado será escrito quanto a configuração política atual. Bentley coloca nas palavras de Said:

Appeals to the past are among the commonest of strategies in interpretations of the present. What animates such appeals is not only disagreement about what happened in the past and what the past was, but uncertainty about whether the past really is past, over and concluded, or whether it continues, albeit in different forms, perhaps. This problem animates all sorts of discussions – about influence, about blame and judgement, about present actualities and future priorities (Said, p. xiii, 1994, apud Bentley, p. 6, 2017).

A partir desse trecho, Bentley observa as questões principais dos pedidos de desculpas coloniais, essas sendo as noções de esclarecer controversos eventos passados; as ideias de que erros coloniais passados continuam a ter impacto no presente, o complexo processo de atribuir responsabilidade; e as implicações políticas presentes e iminentes de se emergir narrativas do passado.

4.3. Ainda e sempre (o colonialismo): a política impossível dos Innu e a dos Sahtu Dene

A cerimônia em que Trudeau ofereceu seu pedido de desculpa, que contou com a presença de representantes de comunidades indígenas que publicamente aceitaram os pedidos de desculpas, não obteve aceitação de todos. A nação Innu, localizada na porção nordeste da atual província de Quebec e algumas porções orientais de Labrador, não compareceu ao evento. Em um comunicado⁶⁰, os líderes Innu afirmaram que as escolas residenciais eram apenas uma parte da experiência. “*The truth of what happened to the past generations of Innu has never been fully documented, and we can't deal with this in bits and pieces*”, escreveu o líder Eugene Hart. Já Gregory Rich, outro líder, complementou: “*Frankly, I don't think Canada is truly ready to make an apology to Innu if it does not include recognition of other damages done to our people – I'm not satisfied that Canada understands yet what it has done to Innu and what it is still doing.*” De acordo com Ana Catarina Zema

⁶⁰ Informações encontradas em: <http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/innu-nation-reject-apology-1.4416966>.

(2017), apesar de terem sido bem divulgados e, com isso, terem recebido bastante atenção, “parece haver um reconhecimento inadequado por parte dos funcionários do Estado das práticas culturais de desculpa há muito tempo estabelecidas nas comunidades indígenas”. De acordo com Bruce Miller, “Como consequência há um abismo entre as práticas do Estado e as expectativas locais dos povos indígenas sobre como o pedido de desculpa e a reconciliação deveriam corretamente acontecer” (Miller, 2006, p. 1, *apud*, Zema, 2017). Ela desenvolve:

Enquanto muitas pessoas responderam positivamente a essas iniciativas, outras enfaticamente as rejeitaram; assim como rejeitaram a ideia de uma compensação monetária pelos abusos sofridos nos pensionatos. Na lei ocidental, a compensação é conquistada ao se monetarizar o dano, o que é visto por muitos indígenas como inaceitável, tendo em vista o tamanho das perdas sofridas no processo colonial. As reflexões de Miller nos levam a questionar a verdadeira finalidade e o alcance desses pedidos de desculpa oficiais que quase sempre são feitos na linguagem dos “brancos” e de acordo com representações e simbolismos “brancos” (Zema, 2017). Além dos Innu, há outro caso de grupo indígena que vale destaque no que

diz respeito ao uso político diferenciado do pedido de desculpa. “*Another bell rang in Deline. Deline, in the slavey language, means ‘where the river flows’. The community always used to be called Fort Franklin. Now it’s become known as The Village of Widows*”. Assim é como começa o documentário de 1999 de Peter Blow⁶¹, que conta a história da comunidade Sahtu Dene, localizada na costa do Grande Lago do Urso, na parte noroeste do território canadense. Os moradores da vila transportavam de lá sacolas de urânio durante os anos 1940 e 1960. A maioria morreu de câncer, e suas famílias e descendentes sofrem com efeitos nocivos da mineração. A água e a terra de onde vivem ficarão contaminadas por dezenas de milhares de anos. Anos mais tarde⁶² é que foram descobrir onde havia parado todo

⁶¹O documentário “Village of Widows: the story of the Sahtu Dene and the atomic bomb” pode ser visto no endereço de link: <https://youtu.be/GSReqj1JX-c>.

⁶²No artigo “Northern War Stories: The Dene, the Archive, and Canada’s Atomic Modernity”, Peter C. van Wyck (2012) conta como a comunidade pressionou o governo para saber detalhes sobre o ocorrido. O resultado foi o seguinte: “After an appropriate period of stalling, the Government agreed that some of the Dene’s questions deserved to be answered, and so struck a five-year inter-jurisdictional investigative mechanism, the Canada-Déline Uranium Table (CDUT) that concluded its work in 2005. (...) This recent formal process culminated, as many such northern events tend to do, in the production of a report: the “Canada-Déline Uranium Table Final Report” (CDUT, Canada-Déline Uranium Table 2005). As a document of the State, it is a tragic piece of work and a chronicle of disappointments suffered by a community. The report’s main finding is that there was insufficient evidence to link the Dene’s work for the mining company, Eldorado, to the cancers experienced in the community. Sorry. The CDUT concluded that in fact all of the fear and anxiety that has gripped the community since their toxic history was revealed to them was groundless. “One of the key findings by the physicians who conducted the assessments was a profound and pervasive fear of radiation and a tendency to blame any and all health problems on the mine and the legacy of the mining activities” (Canada-Déline Uranium Table 2005, 31)” (p. 13-14). O relatório a que se refere o autor pode ser encontrado em: <https://assembly.nu.ca/library/Edocs/2005/001195-e.pdf>.

aquele material e para o que havia sido utilizado, de acordo com o documentário. Uma vez que boa parte do fornecimento de urânio é originado de terras indígenas, os Sahtu Dene souberam que o seu território serviu como fonte para a criação de Little Boy, a bomba atômica lançada sobre Hiroshima no dia 6 de agosto de 1945 pelas forças armadas dos Estados Unidos.

Apesar de só terem descoberto o motivo pelo qual extraíam urânio depois que o incidente ocorreu, a comunidade sentiu-se responsável e, em resposta ao desastre atômico, enviou uma delegação para Hiroshima para pedir desculpas. O material audiovisual mostra a jornada do grupo até o Japão. Lá, os representantes compareceram a cerimônias no Parque Memorial da Paz de Hiroshima, visitaram um hospital que trata com exclusividade trabalhadores coreanos que serviram como mão de obra no enorme complexo industrial militar da época da bomba, além de terem pedido desculpas a líderes comunitários pelo seu papel no desastre atômico. Assim, pensaremos, a seguir, essa última ação a partir de Danielle Celermajer (2009) e David L. Eng (2014) para buscar entender como as demandas por pedidos de desculpas foram articuladas e como elas contam a versão das comunidades indígenas a respeito das violações que sofreram e violências a que foram submetidas, e seguir para os pedidos de desculpas, observando, também, como esses construíram a narrativa do ocorrido.

Ao traçar um breve panorama sobre o histórico no Canadá para falar sobre como em estados pós-coloniais ocorreram intensos debates a respeito do tratamento de povos indígenas e a questão do pedido de desculpas por violações passadas, Celermajer traz o episódio dos Sahtu Dene. No que chama ter sido um “maravilhoso ato de ironia” (Celermajer, 2009, p. 31), a autora coloca que o povo aborígine demonstrou a “dramática qualidade do pedido de desculpa” quando foram até o Japão. Buscando responder à questão do motivo pelo qual uma pequena comunidade ser a parte que pede desculpa, em meio a outros casos em que o lado dominante é que o faz, Celermajer afirma:

The answer may lie in the fact that the Sahtu Dene’s apology came at the same time as they were pressing the Canadian government for an apology for its abuse of their traditional rights, thereby enacting the irony of their being prepared to accept responsibility for a small part in others’ suffering, while the more powerful Canada would not accept its responsibility for land theft and systematic non-recognition (Celermajer, 2009, p. 31).

Ou seja, para ela, a atitude dos Sahtu Dene pode ter feito parte de uma estratégia dentro de um contexto maior de pressão para que o governo se

responsabilizasse pelo ocorrido no sistema de escolas residenciais. Eng, no entanto, propõe outra leitura. No seu artigo “Reparations and the Human”, o autor baseia-se na noção derridiana de “perdão absoluto” para desenvolver seu conceito de “pedido de desculpas absoluto” ao analisar a decisão dos Sahtu Dene de se entenderem como tendo responsabilidade no desastre na cidade japonesa. Como coloca o autor, em “On Cosmopolitanism and Forgiveness” (2001), Jacques Derrida propõe uma noção contraintuitiva de perdão, sugerindo que a única coisa pelo que vale perdoar é o imperdoável. O que pode ser perdoado, ele explica, é invariavelmente ligado a cálculo político, ou seja, a uma série de consequências e efeitos políticos projetados. “Por exemplo, um perpetrador pede desculpas, e a vítima, diante dessa demanda performativa, é inserida em uma dialética de pedido de desculpa e perdão, reparação e reconciliação, uma dialética que serve para subscrever narrativas de progresso e justiça” (Eng, p. 142, 2014, tradução livre da autora). De acordo com Derrida, a linguagem do perdão “é tudo menos pura e desinteressada” (Derrida, 2001, p. 31, *apud* Eng, 2014, p. 142), como sempre ocorre no campo da política. Nesse sentido, a reparação funciona como um substantivo, coloca Eng, como um momento definitivo entre reconhecimento e reparação, como um evento distinto que escreve a história de violência como estando no passado. Em contrapartida, perdoar o imperdoável, perdoar na ausência de um pedido de desculpa e demanda política faz com que narrativas de encerramento e unidade sejam despedaçadas.

Assim, perdoar deve permanecer, segundo Derrida, excepcional e extraordinário, “como se interrompesse o curso comum da temporalidade histórica” (Derrida, 2001, p. 32, *apud* Eng, 2014, p. 142). No fim, o que se tem com o perdão absoluto é uma “loucura do impossível” (Derrida, 2001, p. 39, *apud* Eng, 2014, p. 142). Vale contextualizar, para uma melhor compreensão da motivação de Derrida ao escrever sobre essa temática, que ele está observando “arrependimento, confissão, perdão ou pedido de desculpa que se multiplicaram na cena geopolítica desde a última guerra, e em um ritmo acelerado nos últimos anos” (Derrida, 2001, p. 28, tradução livre da autora), em que se vê não apenas indivíduos, mas comunidades inteiras, corporações, representantes de hierarquias eclesásticas e chefes de estado pedirem perdão. A proliferação de demonstrações de arrependimento, ele diz categoricamente, ou de pedir perdão significa uma urgência universal de memória, isso é, “é necessário tomar esse ato de memória, de autoacusação, de ‘arrependimento’, de aparência, ao mesmo tempo, para além da

instância jurídica, ou para além do Estado Nação” (*ibidem*). Na intenção de propor uma pureza do perdão, e, assim, um perdão sem poder, “incondicional, mas sem soberania” (Derrida, 2001, p. 59), Derrida exemplifica:

In all the geopolitical scenes we have been talking about, the word most often abused is ‘forgive’. Because it always has to do with negotiations more or less acknowledged, with calculated transactions, with conditions and, as Kant would say, with hypothetical imperatives. These transactions can certainly appear honourable; for example, in the name of ‘national reconciliation’, the expression to which de Gaulle, Pompidou, and Mitterand, all three, returned at the moment when they believed it necessary to take responsibility in order to efface the debts and crimes of the past, under the Occupation or during the Algerian war. In France, the highest political officials have regularly used the same language: it is necessary to proceed to reconciliation by amnesty, and thus to reconstitute the national unity (Derrida, 2001, p. 28).

Exposto tal conceito de perdão absoluto, em que, resumidamente, Derrida propõe que o mesmo requer perdoar aquilo que é imperdoável, e desenvolvido em um pouco mais de detalhe, cabe seguir para como Eng sugere que um pedido de desculpa absoluto envolve pedir desculpa por aquilo que você não é (bem) responsável. Assim como o urânio, a atitude dos Sahtu Dene de pedir desculpas interrompe o curso comum das coisas (Eng, 2014, p. 143). Após terem sido desapropriados de suas terras depois de um longo período colonial, de serem alvos de significativa violência estatal e negligência e de sofrerem com perdas pessoais e devastações ambientais de longo prazo, os Sahtu Dene ainda assim pedem desculpas. Voluntariamente, assumem o papel do perpetrador e tomam pra si, enquanto um povo, a responsabilidade pelo papel que tiveram no desastre atômico - uma violência que também os atingiu.

O que está em jogo, nesse panorama, em que aqueles que podem ser considerados os mais vulneráveis e vitimizados passam a se compreender como sendo perpetradores, é uma noção de história como um fenômeno de estarmos “envolvidos nos traumas uns dos outros”, conforme afirma Cathy Caruth (Caruth, 1996, p. 24, *apud* Eng, 2014, p. 143). A autora sugere que o que considera ser o *insight* principal de Freud em “Moisés e o Monoteísmo” é que a história, como o trauma, nunca é somente próprio (Caruth, 1996, p. 24). Nesse sentido, quando os Sahtu Dene se compreenderam como tendo violentado determinada comunidade, pela extração de um material que não sabiam que funcionalidade teria e cujo processo os atingiu, eles desestabilizam a concepção comum de responsabilização como sendo algo que diz respeito a um agente que teve culpa direta e consciente na

violência. Tal versão vai além para ignorar o entendimento jurídico que o Estado-Nação propaga de responsabilidade por um ato.

Eng sugere, em outra perspectiva, que o ato da delegação de pedir desculpa borra a linha entre uma vítima e um perpetrador, ilustrando, assim, como alguém pode ser vítima e perpetrador ao mesmo tempo, além das questões éticas de se tomar essa posição. A atitude apresenta, segundo o autor, uma noção diferente de responsabilidade e reparo, “uma em que nós temos que levar em consideração, assim como responder a, eventos além da noção de agência e vontade, conceitos lineares de causa e efeito e até as consequências imediatas e os resultados de decisões claramente tomadas por outros”(Eng, 2014, p. 143). Ele segue para dizer, nesse sentido, que, ao demonstrar como violência e responsabilidade são dissociadas da política convencional de reparação e reconciliação, os Sahtu Dene terem pedido desculpas faz com que a dialética do pedido com o perdão seja afrouxada - dialética essa na qual reivindicações legais por reparações e direitos humanos são tipicamente predicadas.

Para Eng, o valor do pedido de desculpas dos Sahtu Dene se mostra como sendo um ideal ético no limite do político, indicando uma “loucura do impossível”, além de ser um ato performativo, “um momento pedagógico no qual se imagina uma política de reparação, o humano e os direitos humanos de outra maneira” (Eng, 2014, p. 144). Ademais, as reivindicações legais por reparações e direitos humanos são baseadas em trauma não enquanto um fenômeno compartilhado, no qual todos nós estamos envolvidos, mas uma lesão psíquica causada por um grupo a outro na política calculada de vitimização e reconhecimento. Contrariando tal entendimento, que mantém o trauma como algo monopolizado, a atitude dos Sahtu Dene pode ser lida como uma noção de reparo que abarca, como propõe Peter van Wyck, o “caráter infinito da responsabilidade” (van Wyck, 2008, p. 172, *apud* Eng, 2014, p. 145). “É um reconhecimento não de inviolabilidade soberana, mas de uma vulnerabilidade comum, uma suscetibilidade relutante que conecta todas criaturas e coisas” (Eng, 2014, p. 145). O ato desestabiliza a noção de tempo soberano, a partir do momento que oferece uma narrativa diferente da bomba atômica no Japão e a política de reparação no pós-guerra ao conectar uma história longa de desterritorialização de povos nativos no “Novo Mundo com uma violência colonial mais recente e militarismo na Guerra Fria na Ásia” (*ibidem*).

Diante da exposição tanto do caso envolvendo os Innu quanto dos Sahtu Dene, proponho que podem ser lidos como demandando o impossível, como indo além da restrição que os pedidos de desculpas impõem sobre as exigências plurais dos grupos indígenas. Quanto ao Innu, na medida em que negam o movimento que o Estado está tentando fazer, não aceitam o pedido de desculpas possível, em termos derridianos, ao mesmo tempo em que não indicam medidas práticas que gostariam que fossem tomadas para uma potencial reconciliação; quanto aos Sahtu Dene, o pedido de desculpa vai além do jurídico e do Estado-Nação, conforme proposto, revelando o limite de todo o discurso de pedidos de desculpas analisados até então ao desestabilizar a noção de responsabilidade. Em outras palavras, propus um retorno ao aparato do pedido de desculpas para mostrar como, dentro dele, há movimentos que desafiam precisamente a política moderna/colonial que é reproduzida pelos pedidos de desculpas analisados até então.

Sugiro, assim, após termos observado como a violência colonial é constitutiva do Estado canadense, como as estratégias que visam a reconciliação, no caso, do pedido de desculpa, podem passar por cooptá-la de forma a discursivamente manter o passado no passado, e, com isso, apenas mantendo as práticas coloniais de formas mais sutis. Ademais, proponho como, nesse processo, tal esforço do Estado para manter as narrativas das violências coloniais como já tendo ficado para trás reflete o impasse de que, se a colonialidade é um dos pilares de sua existência, conforme exposto, pedir desculpa por ela seria se anular enquanto soberano.

5. Conclusão

O pedido de desculpa é notadamente uma prática/atitude/instinto que remete a uma cotidianidade. Exatamente por ser caráter comum, tão frequente, muitas vezes passa despercebido, sendo as reflexões a seu respeito escanteadas. No nível das relações interpessoais, ouvimos e falamos tanto “desculpe-me”, que é muito difícil afirmar que nós refletimos sobre todos eles. Ao transbordarmos o uso desse artifício para o Estado, sua complexidade alcança novo patamar. É nesse sentido que, a partir do momento que o fenômeno foi observado na política internacional, muitos estudiosos se voltaram para ele, a fim de compreender desde as suas intenções até suas funcionalidades. Entendendo que o pedido de desculpa é facilmente tido como uma ferramenta de lidar com o passado, e é nesses termos que nós buscamos utilizá-los e que o Estado busca ecoar, o movimento de compreendê-lo foi apontado como estando dentro de uma literatura ainda maior que fala sobre trauma, memória e memoriais. Isso é, nas décadas finais do século XX, houve um “boom” da memória, tendo se tornado uma obsessão cultural mundial (Bell, 2006).

Dentro dessa discussão, o pedido de desculpa entra como uma ferramenta a ser utilizada nesse processo em que eventos ou impressões do passado são retomados e preservados (Bell, 2006), e que versões de um determinado acontecimento/período são elaboradas e expostas. Alertando para o eurocentrismo enraizado em muitos conceitos, pressupostos e premissas dos estudos de memória, e alinhando um aparato teórico ao propósito desta pesquisa, alguns contra-conceitos buscam apresentar essa literatura sob uma nova ótica, propondo que ela tende a apagar histórias não-ocidentais e a violência colonial. Uma vez que o pedido de desculpa se aloca como parte desse movimento de memória, ele, há pelo menos três décadas, não constava no menu de opções que líderes políticos consideravam para lidar com erros históricos (Celermajer, 2009). A chamada “era do pedido de desculpas” se iniciou em meados da década de 1980 e segue até hoje. Buscando somar ao exercício de desmascarar as potenciais intenções subjacentes nessa prática, sugeri como a temporalidade atua no processo, forçando uma linearidade do tempo, que desenha passado, presente e futuro de maneira marcada e rechaça outros entendimentos a respeito da violência. Ou seja, o Estado-Nação é um aparato

de organização tanto temporal quanto espacial e só existe por meio dessa relação cronológica.

Diante desse aparato teórico, adentrei especificamente no caso canadense do sistema de escolas residenciais implementado em seu território, que visava a assimilação das comunidades indígenas. Em uma breve apresentação da história canadense, pode-se localizar o acontecimento, para, em seguida, identificar as narrativas em disputa. O movimento seguinte foi, então, o de apresentar as demandas pelo pedido de desculpa e observar as respostas dadas a elas. Assim sendo, voltei-me para os discursos das Igrejas e do Estado, a fim de compreender quais as particularidades de cada um quando resgatam o que aconteceu no Canadá no período. Quanto às igrejas, propus que focaram principalmente no colonialismo no qual eram apenas fantoche, ingênuas, e não tanto no sistema de escolas residenciais. Indo em um movimento contrário, mas também buscando indicar uma ingenuidade, os pedidos de desculpa do Estado focaram no sistema de escolas residenciais e não tanto no projeto colonial em que estiveram inseridos e que, conforme proponho, ainda estão. Nos dois casos, os pedidos de desculpas foram desenhados por um entendimento específico de tempo apontados anteriormente, que separa passado, presente e futuro, (re)produzindo o Estado-Nação.

Caminho, nessa linha lógica, para uma proposição de que, apesar de discursivamente ter havido o esforço, com auxílio da ferramenta temporal, para dar o colonialismo como algo encerrado, estando no passado, as práticas coloniais seguem vivas no país em relação às comunidades indígenas que outrora sofreram com o sistema de escolas residenciais. O Estado canadense, através do deflorestamento, da contaminação da água, da destruição do habitat e da biodiversidade, causando mudanças em tradições das comunidades indígenas, através do elevado encarceramento da população indígena jovem, entre outros fatores, segue, apenas de outras formas, marginalizando as mesmas pessoas que buscaram “civilizar” quando implementaram o sistema de escolas residenciais. No esforço de manter as narrativas das violências coloniais como estando no passado através dos pedidos de desculpa, o Estado tenta estabelecer o presente como o lugar da reconciliação e o futuro como o lugar da nova relação.

No entanto, concluí, se a colonialidade é constitutiva da sua formação e da sua existência, permanecendo até os dias de hoje, muitas vezes travestida, inclusive, de tentativas “descolonizadoras”, pedir desculpa por ela seria se anular enquanto

um Estado, virando, assim, outra entidade/maquinário/instituição/coisa. Ou seja, o pedido de desculpa, costurado pela linearidade temporal ocidental, tentar maquiagem e silenciar possíveis versões alternativas para determinados casos específicos, como o sistema de escolas residenciais, escondendo uma conjuntura violenta maior. A resistência, no entanto, conforme mostrado no caso dos Innu e dos Sahtu Dene, segue sempre viva.

6. Referências Bibliográficas

BASTIAN, Michelle. **Political Apologies and the Question of a 'Shared Time' in the Australian Context.** *Theory, Culture & Society* 30:94-121, 2013.

BERDICHEWSKY, Bernardo. **Latin Americans Integration Into Canadian Society in B.C.** The Canadian Association for Latin American and Caribbean Studies, 2007.

BELL, Duncan. **Memory, Trauma, and World Politics. Memory, Trauma, and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present.** London: Palgrave Macmillan, 2006.

BENTLEY, Tom. **Colonial apologies and the problem of the transgressor speaking.** *Third World Quarterly*, 2017.

_____. **Empires of Remorse: Narrative, Postcolonialism and Apologies for Colonial Atrocity** (London and New York, Routledge, 191 pp., hardback, 2016.

_____. **The Sorrow of Empire. Rituals of Legitimation and the Performative Contradictions of Liberalism.** *Review of International Studies*, 41(3), 623–645, 2015.

BERGER, Thomas U. **War, Guilt, and World Politics After World War II.** Cambridge: Cambridge University Press. 2012.

CAMPBELL, David. **Violent performances: identity, sovereignty, responsibility.** In Yosef Lapid and Friedrich Kratochwil (eds), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. Boulder: Lynne Rienner. pp. 163-80, 1996.

CARUTH, Cathy. **Trauma, Narrative and History.** Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996.

CRAPS, Stef. **Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds**. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2013.

CELERMAJER, Danielle. **The sins of the nation and the ritual of apologies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CHATTERJEE, Partha. **The Nation in Heterogeneous Time**. In: CHATTERJEE, Partha. *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press. 2004

CORNTASSEL, Jeff, HOLDER, Cindy. **Who's Sorry Now? Government Apologies, Truth Commissions, and Indigenous Self-Determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru**. *Human Rights Review* 9, no. 4: 465–489, 2008.

COULTHARD, Glen Sean, **Red Skin, White Masks : Rejecting the Colonial Politics of Recognition**. Minneapolis :University of Minnesota Press, 2014.

CUNNINGHAM, Michael. **Saying Sorry: The Politics of Apology**. *The Political Quarterly* 70(3): 285-293, 1999.

DAVIS, Kathleen. **Periodization and Sovereignty. How ideas of feudalism and secularization govern the politics of time**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 2008.

DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**. London: Routledge, 2001

DOTY, Roxanne L. **Foreign Policy as Social Construction: A Post-Positivist Analysis of U.S. Counterinsurgency Policy in the Philippines**. *International Studies Quarterly*, Volume 37, Issue 3, 1993.

ENG, David. **Reparations and the Human**. *Columbia Journal of Gender and Law* 21.2: 159–181, 2014.

FASOLT, Constantin. **The limits of history**. Chicago: University of Chicago. 2004.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **As fronteiras raciais do genocídio**. Direito, Brasília, v. 1, n. 1, 2014.

GRMEK, Mirko. **Un mémoricide**. Le Figaro, 1991.

HARAČIĆ, Šejla. **Memoricide: A punishable behaviour?**, en PAUKOVIĆ, Davor; PAVLAKOVIĆ, Vjerran y RAOS, Višeslav (eds): *Confronting the Past: European Experiences*, Zagreb: Political Science Research Centre, pp. 235-266, 2012.

HUYSEN, Andreas. **Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

JONES, Adam. **Genocide: A Comprehensive Introduction**, 2nd ed. London: Routledge, 2010.

KOBAYASHI, Audrey. **Multiculturalism: Representing a Canadian Institution**, in Duncan, James S; Duncan, Ley, *Place/culture/representation*, Routledge, pp. 205–206, 1983.

LAGE, Victor Coutinho ; CHAMON, PAULO HENRIQUE DE OLIVEIRA . **Periodization and modernity(ies) in international politics through R.B.J. Walker and Jens Bartelson**. CARTA INTERNACIONAL, v. 10, p. 59, 2015.

LIND, J. **Sorry States: Apologies in International Politics**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.

MILLIKEN, J. **The study of discourse in international relations: A critique of research and methods**. European Journal of International Relations 5(2): 225–254, 1999.

NOBLES, Melissa. **The Politics of Official Apologies**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.

REGAN, Paulette. **Unsettling the Settler Within: Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada**. UBC Press, Canada. 2010.

SAID, Edward W. **Orientalism**. New York: Vintage, 1978.

SHAPIRO, Michael J. **National Times and Other Times: Rethinking Citizenship**. Cultural Studies, 14 (1): 79-98, 2000.

SHARMA, Sanjay; SHARMA, Ashwain: **Paranóia Branca: Orientalismo na Idade do Império**, A Revista da Moda, Corpo e Cultura, Vol.2, números ¾, setembro/dezembro 2003.

Shaw, Kara. **Indigeneity and Political Theory: Sovereignty and the Limits of the Political**. London: Routledge, 2008.

SMITH, Nick. **I Was Wrong: The Meanings of Apologies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

TAGER, Michael. **Political Apologies to Indigenous Peoples in Comparative Perspective** Western Political Science Association 2011 Annual Meeting Paper, 2014.

TAVUCHIS, Nicholas. **Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation**. Stanford: Stanford University Press, 1991.

TUCK, Eve; YANG, K. Wayne. **Decolonization is Not a Metaphor**. Decolonization: Indigeneity, Education, and Society, Toronto, University of Toronto, v. 1, n. 1, p. 1-40, 2012.

Wayland, Shara. **Immigration, Multiculturalism and National Identity in Canada**. University of Toronto (Department of Political Science), 1997.

WILLIAMS, David C. **In Praise of Guilt: How the Yearning for Moral Purity Blocks Reparations for Native Americans**, in Lenzerini at 229–249. Id. at 248, 2008.

WILSON, E. K ; & BLEIKER, R. **Performing Political Apologies**. In E. Resende, & D. Budryte (Eds.), *Memory and Trauma in International Relations: Theories, Cases and Debates* (pp. 42-56). London: Routledg, 2013.